

# 갱신과 부흥

Reform & Revival

2018. Vol. 21



고 신 대 학 교  
개혁주의학술원

Korean Institute for Reformed Studies / Kosin University



# 개혁과 부흥

Journal of Korean Institute for Reformed Studies

2018. Vol. 21

권두언

4 『개혁과 부흥』 21호를 펴내며

신득일

논문

7 초대교회 세례준비자(Catechumen)교육과 한국교회에의 함의점

정두성

Church Education for Catechumen in the Early Church and the Implication for the Korean Contemporary Church

Du Sung Chung

43 교회와 정부의 관계에 대한 부씨의 견해

황대우

Bucer's Thought of the relationship between the Church and the State

Dae Woo Hwang

78 칼빈의 성경 주석을 통해서 본 교회의 본질에 대한 칼빈의 이해

진지훈

The Nature of the Church as Shown in Calvin's Commentaries from 1540 to 1564

Ji Hoon Jin

116 Puritan Critics of New Philosophy, ca. 1660-1680

David S. Sytsma

신(新)철학에 대한 청교도의 비판 (약 1660-1680년경을 중심으로)

데이빗 사이츠마

151 워필드의 "The Higher life" 성화 교리에 대한 비판

조윤희

Warfield's Criticism of "The Higher life" sanctification doctrine

Youn Ho Jo

188 신학의 학문성 추구에 대한 고찰:

이용규

바빙크와 판넨베르크의 보편성과 유비에 대한 이해를 중심으로

A Reflection on the Pursuit of a Scientific Basis of Theology: With Emphasis on Understanding about Universality and Analogy of Theology in Bavinck and Pannenberg

Yong Kyu Lee

214 정황이해를 통한 성경해석의 가능성에 관한 연구

김남일

(사사기 11장 입다의 인신제사)

A Research on the Possibility for Biblical Interpretation through the Contextual Understanding(Judge 11: Human Offering of the Jephthah)

Nam Il Kim



# 『갱신과 부흥』 21호를 펴내며

진득일(개혁주의학술원 원장)

기독교 신앙은 하늘에서 갑자기 떨어지는 것이 아니라 역사를 통해서 주어진다. 우리가 복음을 받은 첫 번째 사람이 아니기 때문에 먼저 복음을 받고 그것을 삶 속에 적용시켜 온 믿음의 선배들이 남겨준 가치 있는 유산을 살피고 배우는 것은 중요하다. 우리가 개혁신학과 전통에 관심을 가지는 이유는 역사 속에서 개혁교회보다 더 복음을 삶의 전 영역에 적절하고도 균형있게 그리고 지속적으로 적용한 집단이 없기 때문이다. 고신대학교 개혁주의학술원은 『갱신과 부흥』을 출간함으로써 참교회의 믿음의 선배들이 남긴 신학적 유산을 연구하고 확산하는 것은 의미 있는 일이다. 이 간행물이 벌써 스물한 번째 발간된 것을 함께 기뻐한다.

이번 호에 실리는 논문은 대체로 한국교회 현실에 적실한 문제를 다루고 있다. 정두성 박사의 ‘초대교회 세례준비자(Catechumen)교육과 한국교회에의 함의점’은 초대교회가 실시한 엄격한 세례준비교육을 거울삼아서 한국교회가 형식적인 세례교육을 지양하고 그 교육을 그리스도인으로서 정체성을 확립하는 과정으로 삼을 것을 권한다. 황대우 교수의 ‘교회와 정부의 관계에 대한 부씨의 견해’는 교회와 국가의 이상적인 관계와 통치형태에 대한 부씨의 견해를 제시한다. 진지훈 교수의 ‘칼빈의 성경 주석을 통해서 본 교회의 본질에 대한 칼빈의 이해’는 한국교회가 칼빈이 정리한 교회의 본질 회복에 대한 도전을 준다. 사이츠마 교수의 ‘Puritan Critics





of New Philosophy, ca. 1660-1680'는 당시의 청교도나 장로교도가 데카르트와 가상디로 대표되는 '신철학'에 대해서 적대적인 입장을 보였다는 결론을 내린다. 조윤희 목사의 '워필드의 "The Higher life" 성화 교리에 대한 비판'은 개혁신학적 입장에서 성화교리를 조망하도록 한다. 이용규 박사의 '신학의 학문성 추구에 대한 고찰: 바빙크와 판넨베르크의 보편성과 유비에 대한 이해를 중심으로'는 판넨베르크의 송영의 개념은 구속사적 모형 유비의 관점에서 재진술될 필요가 있음을 지적했다. 김남일 교수의 '정황이해를 통한 성경해석의 가능성에 관한 연구(사사기 11장 입다의 인신제사)'는 본문의 정황에 기초해서 입다가 인신제사를 드리지 않았다는 결론을 내린다.

이 책에 실린 주목같은 논문들은 성경과 교리를 이해하는데 많은 통찰력을 제공할 뿐만 아니라 지상교회가 분별력을 가지고 세상과 싸우는 전투적 교회의 역할을 잘 감당하도록 도와준다. 아무쪼록 이 간행물이 널리 읽혀서 한국교회가 든든히 서는데 일조하기를 바란다.

2018년 3월 14일

개혁주의학술원장 신득일 교수





# 초대교회 세례준비자(Catechumen) 교육과 한국교회에의 함의점<sup>1</sup>

정두성  
(고려신학대학원)

## [초록]

초대교회의 세례준비 교육은 교회교육의 핵심이었다. 교회는 세례준비 교육을 통해 기독교로 개종한 사람들을 준비시키고 훈련시켜서 교회의 정식 멤버가 되게 했다. 그 과정은 길었고 또 엄격했다. 이 교육의 과정을 통해 교회는 개종자들의 삶과 가치관을 변화시켰을 뿐 아니라 그리스도인으로서 새로운 신분에 대한 확실한 정체성을 확립시켰다. 이러한 훈련 위에 세워진 초대교회는 그 자체로 기독교의 변증이었고, 전도와 선교의 열매는 풍성했다. 반면에 초대교회는 다음세대 교육에는 다소 부진한 모습을 보이기도 했다. 또한 성경과 초대교회의 모습의 회복을 통해 교회를 개혁하려 했던 종교개혁자들이 형식적이고 의식적으로 전락한 사순절을 폐지하면서 초대교회 사순절의 교육적인 요소를 살려내지 못한 것도 또한 사실이다.

이러한 초대교회의 세례준비자 교육이 현대 한국교회 신앙교육에

논문투고일 2018.01.19. / 심사완료일 2018.02.20. / 게재확정일 2018.03.05.

1 본고는 개혁주의학술원이 2018년 1월 15일에 주최한 제6회 신진학자포럼에서 발표한 논문을 수정 보완한 논문임을 밝힌다.

주는 합의점은 충분히 생각해 볼만한 가치가 있다. 초대교회가 그랬던 것처럼 한국교회도 세례준비자들에게 그리스도인으로 사는 것이 무엇인지를 실제 삶을 통해 가르쳐내야 한다. 세례와 성찬의 의미를 바로 가르쳐 성도들이 진정한 천국잔치의 맛을 볼 수 있도록 해야 한다. 새신자와 학습교인들에게 그리스도인으로서 그들의 정체성을 각인시켜야 한다. 유아세례를 받은 다음세대 성도들을 위해 가정신앙교육이 강화되도록 가르쳐야 한다. 뿐만 아니라 교회는 다시 한번 사순절의 교육적인 요소를 회복해야 할 필요가 있다.

**키워드:** 세례, 초대교회, 세례후보자, 세례적임자, 교회, 교회교육

## 1. 들어가는 말

초대교회 신앙교육의 주 대상은 세례를 준비하는 새신자들이었다. 반면에 종교개혁시기는 세례를 받았으나 성경과 교리에 대해 잘 알지 못하거나 잘못된 가르침으로 말씀을 오해하고 있는 성도들과 그 자녀들이 그 교육의 주 대상이었다. 그렇다면 현재 한국 교회에서 가르쳐야 할 주 대상은 누구인가? 현재 한국교회는 이러한 질문이 무색할 정도로 이미 정착했고, 성장했고, 발전했다. 이는 한국 교회는 어떤 특정 대상을 핵심적으로 지도하고 가르쳐야 하는 단계를 넘어 새신자를 비롯하여 전 성도들과 목회자까지 스스로 가르치고 양육할 수 있는 단계에 있다는 것을 말한다.

이러한 현재의 한국 교회가 성도들을 양육함에 있어서 돌아보고 참고해야 할 중요한 요소가 바로 역사일 것이다. 각 시대와 문화에 따라 교회가 취했던 행동들과 그에 따른 반응들을 살펴봄으로 현재 한국 교회를 진단하고 앞으로 어떠한 모습으로 나아가야 할 것인지를 살펴볼 필요가 있다는 것이다.



현재 장로교 중심의 신앙교육 연구에 있어서 종교개혁시기의 교회교육에 관한 연구는 활발히 진행되어 왔다고 여겨진다. 반면에 기독교 신앙의 역사적인 뿌리인 초대교회의 신앙교육에 관한 연구는 아직까지 비교적 미흡한 편이다. 이러한 점에서 교리교육이 교회교육의 핵심이자 신앙교육 그 자체였던 초대교회의 세례자 중심의 교회교육의 모습을 살펴봄으로써 이 시대 한국교회의 신앙교육의 현 주소를 살펴보고 또한 한국 교회의 신앙교육이 어떠한 방향으로 나아가야 할 것인지에 대한 함의점을 찾아보는 것은 또 하나의 유의한 시도이자 접근이라 생각된다.

## II. 세례중심의 초대교회 교회교육

최초의 교회에서 교육의 대상은 크게 두 부류였다. 한 부류는 유대인 출신의 기독교인이었고, 다른 한 부류는 이방인 출신의 기독교인이었다. 교회라는 신생 공동체를 형성한 이 두 부류의 사람들은 그 문화적 배경 때문에 잦은 마찰을 초래했다.<sup>2</sup> 이들의 마찰은 인종적인 문제를 넘어 기독교 교리에 혼동을 초래하기까지 했다.<sup>3</sup> 시간이 지나면서 초대교회는 유대인과 이방인이라는 서로 다른 종교와 문화적 배경을 가진 이 두 부류를 하나의 거룩한 교회 공동체로 만들기위해 고민을 해야 했고, 그 결과 유대인과 이방인들을 구별하여 각각 다른 교육 방법을 적용하게 되었다.<sup>4</sup> 유대인 개종자들에게는 그들이 죽인 예수가 바로 그들이 기다려온 메시아라는 것을 구약의 성취로 설명했다. 그러나 이방인들의 경우는 상황이 많이 달랐다. 이방 문화속에서 삶이 굳어져 버린 그들이 교회의 지체가 되려 할 때 교회는 그들에게 자신들의 문화와 종교를 완전히 벗어 버릴 것을 요구했다.<sup>5</sup> 이러한

2 윌리엄 핸드릭슨, 『갈라디아서』 (서울: 아가페 출판사, 1985), 210.

3 김성남, 『성경이 무엇을 말하느냐?』 (서울: 한국성서유니온선교회, 2015), 294-96.

4 L. D. Folkemer, "A Study of the Catechumenate," in Everett F., ed., *Conversion, Catechumenate, and Baptism in the Early Church* (New York & London: Gerland Publishing, Inc., 1993), 244.

상황 가운데서 초대교회는 이방인 개종자들에게 기독교 진리를 효과적으로 가르치기 위한 특별한 방법이 필요함을 절감하게 되었다. 그러나 유대인이었던 이방인이었던 공통적인 것은 모두가 세례를 통해 교회의 정식 멤버가 된다는 점이었다. 이러한 이유로 초대교회 교육의 중심은 항상 세례였다.

현존하는 기록으로 볼 때 초대교회에서 세례준비 교육과정에 대한 초기 언급은 디다케(The Didache)와 사도전승(The Apostolic Constitutions)에 나타난다. 이 문서들은 1세기 말부터 2세기까지 세례중심의 교회교육이 그리스도인의 행동과 생활에 초점을 두었음을 보여준다. 즉, 성경과 교리의 지식적인 전달보다는 그리스도인이라 불리기에 합당한 모습으로 삶을 변화시키는 데 더욱 무게를 두었다는 것이다.<sup>6</sup> 그러나 3세기부터는 이전까지의 실천중심의 교회교육에 지식적인 교리학습이 추가되기 시작했다. 그 원인 중 하나는 이방인 개종자들 사이에서 나타나기 시작한 세례의 개념에 대한 오해와 그에 따른 교회 내의 혼동이었다. 기독교로 개종은 원하지만 그 이전의 세속적 삶의 미련을 버리지 못한 자들 중에는 세례를 연기하는 이들이 생겨났다.<sup>7</sup> 이와 반대로 세례의식 자체만으로도 충분히 구원 받을 수 있다는 생각으로 죽음 직전의 가족을 위한 세례를 요구하는 이들은 물론 심지어 죽은 이들을 위한 세례를 요구하는 현상까지 나타났다.<sup>8</sup> 결국 세례를 중시하기는 하지만 그 의미를 정확히 알지 못함으로 나타나는 잘못된 적용들은 교회에 적지 않은 문제로 나타나기 시작하였다. 이러한 이유로 3세기 초대교회는 교회 내에서 나타난 교리적인 혼동을 피하기 위해 체계적이고 논리적인 교육의 필요성을 고민하기 시작한 것이다.

5 헤르만바빙크, 『개혁교의학』, 박태현 역 (서울: 부흥과개혁사, 2016), 4권, 159.

6 Justin Martyr, "The First Apology," in A. Roberts & J. Donaldson, ed., *Ante-Nicene Fathers*, Vol. 1 (Massachusetts: Hendrickson Pub., 2012), 183.

7 Chrysostom, "Baptismal Instructions," in Harkins, P. W., ed., *Ancient Christian Writers*, Vol. 31 (New York: Newman Press, 1963), 132-35; 헤르만바빙크, 『개혁교의학』, 4권, 160-61.

8 Everett Ferguson, "Inscription and the Origin of Infant Baptism", E. Ferguson, ed., *Conversion, Catechumenate and Baptism in the Early Church* (New York & London: Garland Publishing, Inc., 1993), 391-400.

초대교회에서 성인 개종자들에게 세례가 교육의 중심이 된 것처럼 기독교 가정에서 출생한 자녀들에게는 유아세례가 그 위치를 차지했다. 초대교회는 아직 유아세례의 개념에 대해 합의된 교의를 가지지 못하고 각 교회 지도자들의 주관에 따라 다양한 관점에서 이해되고 실행되었다. 그렇지만 분명한 것은 유아세례는 2세기 후반부터 실질적으로 널리 실행되었다는 점이다.<sup>9</sup> 초대교회가 이렇게 유아세례에 관심을 가진 것은 세례를 통한 교인등록 그 이상의 신학적 의미가 있었는데, 그 첫번째 근거가 ‘원죄의식’<sup>10</sup>이고 나머지 하나는 ‘종말론적 신앙’<sup>11</sup>이었다. 여기서 전자는 어린이들도 어른들과 같이 원죄에서 자유할 수 없다는 것을 말한다. 이에 대해 알렉산드리아의 클레멘트(Clement of Alexandria, c. 150 - c. 215)는 ‘어떠한 사람도 비록 그 인생이 하루밖에 되지 않았다 할 지라도 죄로부터 절대 자유할 수 없다’고 말했다.<sup>12</sup> 또한 아테네의 아타나고라스(Athenagoras of Athens, c. 133 - c. 190)가 ‘어린이로 죽은 이들도 예수님의 재림 때에 어른들과 같이 부활하게 되므로, 예수님의 재림 이전에 어린이들도 세례를 통해 정결함을 받아야 한다’<sup>13</sup>라고 말한 것은 초대교회의 ‘종말론적 신앙’이 유아세례의 개념 속에 나타난 것을 보여준다고 할 수 있다. 반면에 테르툴리아누스(Tertullian, c. 155 - c. 240)는 세례가 구원 받은 자의 증표는 될 수는 있지만, 구원의 필수요소는 아니라고 설명하면서 유아세례

9 Ferguson, “Inscription and the Origin of Infant Baptism,” 391; Irenaeus, “Against Heresies,” in A. Roberts & J. Donaldson, ed., *Ante-Nicene Fathers*, Vol.1 (Massachusetts: Hendrickson Pub., 2012), 391; Cyprian, “The Epistles of Cyprian,” chapter 58:2-6, in *Ante-Nicene Fathers*, Vol. 5, Roberts, A & Donaldson, J., eds (Massachusetts: Hendrickson Pub., 2012), 353-54

10 K. Aland, *Did the Early Church Baptize Infants?* (Philadelphia: Westminster Press, 1963), 103.

11 Ferguson, “Inscription and the Origin of Infant Baptism,” 391.

12 Clement of Alexandria, “The Stromata, or Miscellanies,” in *Ante-Nicene Fathers*, Vol. 2, 428.

13 Athenagoras, “The Resurrection of the Dead,” chapter 14, in *Ante-Nicene Fathers*, Vol. 2, Roberts, A & Donaldson, J., eds (Massachusetts: Hendrickson Pub., 2012), 156.

보다는 본인 스스로가 신앙을 고백할 수 있을 때 세례를 받는 것이 더욱 유익함을 주장했다.<sup>14</sup>

초대교회는 분명 세례를 중심으로 체계적인 교회교육(catechism) 시스템을 구축했고 실행했다. 이는 이방인을 그리스도인으로 변화시켜 순결한 교회 공동체를 만들어 갈 뿐 아니라, 기독교 교리체계를 정리하고 가르침으로써 이단으로부터 교회와 성도를 보호하는 중요한 역할을 했다. 그러나 이러한 세례 중심의 교회교육 시스템에 한 가지 약점이 발견되는데, 이는 초대교회의 유아세례 시행과 밀접한 관련이 있다. 초대교회는 분명 교회 내 유아세례 출신의 어린이들의 신앙교육에 대해 그 필요성을 인식했다. 그렇지만 문제는 유아세례를 받은 어린이들의 교육이 성인 새신자들을 위한 세례준비교육처럼 체계적이거나 지속적으로 교회내에서 실행되지는 못했다는 것이다. 성도의 가정에서 태어나 유아세례를 받은 어린이들은 세례준비자들이나 세례적임자들과 함께 교육 받을 수 있는 특권이 주어졌다.<sup>15</sup> 즉, 유아세례를 받은 이들은 자신들의 기호에 따라 어느 곳이나 마음껏 참여하여 교육을 받을 수 있었다. 그러나 이들의 교육적 책임은 교회 공동체 보다는 주로 각 가정의 부모에게 부여되었다. 물론 이는 초대교회가 성경에 기초하여 부모에게 자녀 신앙교육의 책임과 의무를 맡기는 바람직한 전통으로도 볼 수도 있다.<sup>16</sup> 그러나 초대교회에서 유아세례자들을 위한 별도의 구별된 교육없이 부모의 책임으로 부여된 이러한 학습선택의 자유는 오히려 기독교 학습의 태만을 초래하고 말았다. 초대교회의 이러한 유아세례자 관리는 결국 교회교육의 사각지대를 만들었고 이후 기독교가 공인되어 늘어

<sup>14</sup> Tertullian, "On Baptism," chapter 16, in *Ante-Nicene Fathers*, Vol. 3, 677-78.

<sup>15</sup> Edwin H. Gifford, "The Catechetical Lectures of S. Cyril," 6.

<sup>16</sup> Clement of Rome (late first century), "The First Epistle of Clement," chapter 21, in *Ante-Nicene Fathers*, Vol. 9, Roberts, A & Donaldson, J., eds. (Massachusetts: Hendrickson Pub., 2012), 236; Hermas (early to mid second century), "The Pastor of Hermas," in Roberts, A. & Donaldson, J., ed., *Ante-Nicene Fathers*, Vol.2 (Massachusetts: Hendrickson Pub., 2012), 10; Lactantius, "The Divine Institutes," Book 6, chapter 19, in *Ante-Nicene Fathers*, Vol. 7, Roberts, A & Donaldson, J., eds. (Massachusetts: Hendrickson Pub., 2012), 185.

나는 유아세례자들에 비해 이방인 개종자들이 줄어들면서 체계적이었던 교회교육(Catechism)이 침체의 길로 접어드는 결과를 낳게 되었다.

### III. 초대교회 교인등록과 세례준비자 교육

#### 1. 초대교회 세례준비자 과정 등록절차

신약성경에 나타나는 세례는 즉각적인 세례였다. 예수님을 주님으로 고백하는 순간 구원의 증표인 세례를 주었으며, 세례를 받은 이들은 그 순간부터 바로 교회사역에 동참했다.<sup>17</sup> 그러나 이방인 개종자들의 숫자가 늘어가면서 2세기 후반부터 초대교회는 즉각적인 세례보다는 교육과 훈련을 통해 세례를 준비하는 과정을 만들었다. 이는 기독교 공동체에 적합한 구성원을 선별하며 기독교 교리의 순수성을 유지하고 교회 내 혼란을 피하기 위함이었다.<sup>18</sup> 초대교회가 세례준비과정을 통해 가장 많이 고려하고 강조한 것은 새신자의 삶을 변화시키는 것이었다. 그리스도인의 공동체인 교회의 구성원이 되기 위해서는 그리스도인으로 불리기에 합당한 삶이 증명되어야 했다. 이러한 이유로 교회는 세례를 준비하는 과정에서 변화된 삶을 증명할 것을 요구했고, 이를 검증하는 절차를 가졌다.<sup>19</sup> 초대교회는 새신자의 변화된 삶을 그들의 신앙고백과 함께 세례의 가장 중요한 필수조건으로 요구한 것이다. 초대교회가 성도 한 사람 한 사람의 신앙과 교회 공동체의 순수성을 지키기 위해 얼마나 고민했는지는 엄격한 세례준비과정 등록절차에서 더욱 분명히 나타난다. 교회는 세례준비자로 등록하려는 자들의 믿음의 동기,<sup>20</sup>

17 L. D. Folkemer, "A Study of the Catechumenate," 244; 앤서니 후크마, 『개혁주의구원론』, 이용중 역 (서울: 부흥과개혁사), 169.

18 L. Duchesne, *Christian Worship: Its Origin and Evolution* (London: Society for Promoting Christian Knowledge, 1912), 292.

19 Origen, "Origen against Celsus," in Roberts, A & Donaldson, J., ed., *Ante-Nicene Fathers*, Vol. 4 (Massachusetts: Hendrickson Pub., 2012)

20 Hippolytus, *Apostolic Tradition*, Harold W. Attridge, ed., 82-83; Augustine, "The

생활상태,<sup>21</sup> 직업<sup>22</sup>을 미리 점검했고, 이 세가지 점검에서 결격사유가 발견된 자는 그 문제를 해결해야만 세례준비의 과정에 들어갈 수 있을 정도로 엄격했다.

이러한 과정을 통해 세례준비자(Catechumens)가 되면 2-3년의 수련기간을 거쳐 변화된 삶을 증명하고, 이후 다시 한번 점검을 거쳐 사순절 기간 동안 세례를 집중적으로 준비하는 세례적임자(Petitioners) 교육을 성실히 수료하고 나면 부활절 새벽에 세례를 받았다. 세례를 받았다고 모든 교육이 다 끝난 것이 아니었다. 각 교회마다 조금씩 차이는 있지만, 대부분의 경우 세례 직후 일주일간 세례 후 교육이 행해졌다. 이렇게 형성된 세례중심의 새신자 교육은 3-4세기에 이르러서는 세례준비과정의 완성된 형태로 나타나게 되었다.<sup>23</sup>

#### IV. 세례후보자 (Catechumens)

세례후보자들은 성도들과 함께 예배에 참석할 수 있는 자격이 부여되었다. 그렇지만 세례를 받지 않았기 때문에 교회의 정식 교인으로는 인정되지 않았다. 알렉산드리아의 클레멘트(Clement of Alexandria, 150-215)<sup>24</sup>와 테르툴리아누스(Tertullian, 160-225)<sup>25</sup>는 ‘기독교 교리에 대해 교회에

---

*Catechising of The Uninstructed,*” 288.

21 지원자가 자유인인지 노예인지, 정상적인 결혼 관계를 유지하는지, 귀신들렸는지 등. 참고 Hippolytus, *Apostolic Tradition*, 15.

22 비윤리적인 직업, 미신적인 일을 다루는 일 등이 주로 금지의 대상이 되었다. 참고 Hippolytus, *Apostolic Tradition*, Harold W. Attridge, ed., 87-93.

23 Lawrence D. Folkemer, “A Study of the Catechumenate,” 244.

24 Michel Dujarer, *A History of the Catechumenate. The First Six Centuries* (New York: Sadlier, 1979), 41.

25 Cf. Tertullian, “De Corona,” chapter 2, in *Ante-Nicene Fathers*, Vol. 3, 94; “On Prescription Against Heretics,” chapter 41, Michel Dujarer, *A History of the Catechumenate. The First Six Centuries*, 263; “Against Marcion,” chapter 7, Michel Dujarer, *A History of the Catechumenate. The First Six Centuries*, 443.

서 정규교육을 받는 이들'이라는 뜻으로 이들을 처음으로 세례후보자라고 불렀다고 알려져 있다.

테르툴리아누스(Tertullian, 160-225)에게 세례후보자들은 교회 내에서 신자와 함께 있고 신자들과 같이 행동하고 기도하는 이들이기에 비록 세례를 받지 않아 정식으로 교인명부에 이름을 올리지는 못했지만, 이미 교회의 주요 구성원이었으며 그리스도인의 삶을 살아가는 이들이었다.<sup>26</sup> 반면에 로마의 히폴리투스(Hippolytus, 170-235)는 '세례후보자들은 아직 죄의 문제가 해결되지 않은 사람들이며, 그들의 입맞춤이 아직 순결하지 않기에 교회 내에서 평화의 입맞춤에는 참여할 수 없다'<sup>27</sup>는 식으로 이들을 성도들과 엄격히 구분하였다. 키프리아누스(Cyprian, 200-258)는 '세례후보자들도 하나님을 대항하는(against) 이들이 아니기 때문에 세례를 받은 성도들과 같은 신앙의 모습을 생활에서 보여야 한다. 즉, 세례후보자들도 일상 생활 가운데서 더 이상 범죄에 빠져서는 안된다'<sup>28</sup>고 말하면서 세례후보자들도 삶으로 그리스도인임을 증명해야 할 것을 권면했다. 이후 4-5세기에 이르러 예루살렘의 키릴로스(Cyril of Jerusalem, 313-386)와 아우구스티누스(Augustine, 354-430)는 세례후보자들도 세례 받은 성도들과 같이 그리스도인으로 부르면서 그 이름에 맞는 삶을 살아야 할 것을 강조했다.<sup>29</sup>

## 1. 세례후보자 교육과정과 내용 (Curriculum for Catechumens)

초대교회는 세례후보자 교육을 교회의 양적 성장을 위한 하나의 효과적인

<sup>26</sup> Tertullian, "The Prescription against Heretics," in Roberts, A & Donaldson, J., ed., *Ante-Nicene Fathers*, Vol. 3. (Massachusetts: Hendrickson Pub., 2012), 263.

<sup>27</sup> Hippolytus, *Apostolic Tradition*, Harold W. Attridge, ed (Minneapolis: Fortress Press, 2002), 100-03.

<sup>28</sup> Cyprian, "The Treaties of Cyprian," in Roberts, A & Donaldson, J., ed., *Ante-Nicene Fathers*, Vol. 5. (Massachusetts: Hendrickson Pub., 2012), 554.

<sup>29</sup> Lawrence D. Folkemer, "A Study of the Catechumenate," in Everett F., ed., *Conversion, Catechumenate, and Baptism in the Early Church* (New York & London: Gerland Publishing, Inc., 1993), 287.

교육방법으로 절대 여기지 않았다. 그들에게 있어서 이 과정은 교회를 향한 하나님의 뜻이었다.<sup>30</sup> 처음에는 각 교회의 상황과 교리교사(Catechists)의 주관에 따라 유동적으로 진행되었으나 서서히 2-3년의 교육기간으로 정착해 갔다.<sup>31</sup> 히폴리투스도 세례후보자들에게 3년을 교육했다. 초대교회에서 세례후보자들의 교육 기간을 2-3년이나 필요하다고 여긴 것은 새신자들이 죄, 이단, 배교하는 행위<sup>32</sup>에서 완벽하게 벗어난 후 세례를 주기 위함이었다.<sup>33</sup> 즉, 초대교회는 새신자들이 기독교로 개종하기로 다짐하고 나서부터 진정한 그리스도인의 모습으로 삶이 변할 뿐 아니라, 어떠한 외부적인 박해에서도 그 신앙을 굳건하게 지켜 나갈 수 있게 되는데 2-3년의 기간이 필요하다고 생각한 것이다. 그러나 그 기간은 그리스도인화 되는 평균적인 시간을 의미한 것이지 만일 누구라도 충분히 신앙이 성숙되었음을 증명한다면 그는 더욱 짧은 기간 안에 과정을 마치고 다음 과정으로 옮겨 갈 수 있었다. 이는 초대교회가 세례 받은 성도들의 변화된 삶의 모습을 중요하게 생각했고, 이를 교회에서 실현하기 위해 체계적이며 구체적인 노력을 많이 했다는 것을 잘 보여준다고 볼 수 있다.<sup>34</sup> 테르툴리아누스는 세례를 받기 위해서는 변화된 삶이 분명히 드러나야만 한다는 것을 강조하면서, 충분히 준비되지 못한 자들에게 긴급하게 세례를 주는 것은 부당한 것이라고 강하게 비판하기도 했다.<sup>35</sup>

그러면 2-3년의 기간 동안 초대교회가 세례준비자들에게 무엇을 어떻게 가르쳤는가 하는 문제가 나온다. 이들은 언제 모여서 교육을 받았으며,

<sup>30</sup> "Constitutions of the Holy Apostles," in Roberts, A & Donaldson, J., ed., *Ante-Nicene Fathers*, Vol. 7 (Massachusetts: Hendrickson Pub., 2012), 457.

<sup>31</sup> Edwin H. Gifford, "The Catechetical Lectures of S. Cyril," 15-16.

<sup>32</sup> J. L. Gonzalez, *The Early Church to the Dawn of the Reformation*, 148-51.

<sup>33</sup> Clinton E. Arnold, "Early Church Catechesis and New Christian's Classes in Contemporary Evangelism," in *Journal of the Evangelical Theological Society*, Vol. 47, No.1 (March 2004), 44.

<sup>34</sup> Hippolytus, *Apostolic Tradition*, Harold W. Attridge, ed., 96-98.

<sup>35</sup> Tertullian, "On Repentance," in Roberts, A & Donaldson, J., ed., *Ante-Nicene Fathers*, Vol. 3 (Massachusetts: Hendrickson Pub., 2012), 662.



누가 이들을 집중적으로 가르쳤는가에 대한 문제이다. 2-3년의 기간에 대한 강조와는 대조적으로 초대교회는 세례준비자들만을 위한 공식적인 교육 시간을 배려하지 않았다. 이들의 교육은 예배와 의무적으로 참석해야 하는 전교인 대상의 교리강좌에서 주로 이루어졌다. 매주 참여하는 예배와 교리강좌를 통해 그들은 그리스도인의 삶이 무엇인지를 배우고 익히며 실천하는 훈련을 했다. 전교인 대상의 교리강좌 이후에는 보통 기도회 모임을 갖는데 이때 세례후보자들은 성도들과 구별되었다. 이는 그들이 아직 거룩한 입맞춤(holy kiss)을 하기에 합당하지 않기 때문이었다. 대신 이들에게는 교회지도자들의 축복의 안수가 행해졌다.<sup>36</sup>

초대교회의 세례후보자 교육 과정의 특징 중 또 하나는 이 과정을 통해 교회 지도자들뿐 아니라 평신도들도 교사로서 교육에 참여할 기회가 주어졌다는 것이다. 이들은 크게 두 가지의 역할에서 교사로 섬길 수 있었는데, 그 첫째는 정식 교리교사(Catechists)로서 교리강좌 시간에 강의를 할 자격을 부여 받은 자들이고, 둘째는 세례후보자들의 멘토가 되어 그들이 세례를 받을 때까지 성실히 돕는 역할을 하는 이들이었다.<sup>37</sup> 특히, 두 번째 부분에 있어서는 자발적 참여 이상의 의무가 부여되기도 했는데, 크리소스토무스(Chrysostom)는 전도자가 세례후보자의 멘토로서 그 책임을 소홀히 할 때는 교회 차원에서 치리(discipline)할 필요가 있다고 까지 했다.<sup>38</sup>

예배 후 이어지는 전교인 대상의 교리강좌에서 가르친 내용을 살펴보면 초대교회에서 행해진 세례준비자 과정의 교육 내용을 짐작할 수 있다. 이를 시대별로 정리하면 세례준비자 과정이 생겨난 초기에는 지식적인 교리보다 실천적인 신앙의 모습을 더욱 많이 강조한 것을 알 수 있는데, 이는 당시 많이 사용되었던 교재인 디다케(Didache)의 내용으로 알 수 있다.<sup>39</sup> 또한

36 Hippolytus, *Apostolic Tradition*, Harold W. Attridge, ed., 100-03.

37 Paul W. Harkins, "St. John Chrysostom: Baptismal Instruction", in *Ancient Christian Writers*, vol. 31 (New York: Newman Press, 1963), 220.

38 Chrysostom, "Baptismal Instructions," in Harkins, P. W., ed., *Ancient Christian Writers*, Vol. 31 (New York : Newman Press, 1963), 48-49.

39 "The Didache" in Frnacis X. Glimm, trans., *The Apostolic Fathers*, Vol. 1, 171-75.

히폴리투스의 사도전승(Apostolic Tradition)에서도 그리스도인의 삶의 모습이 어떠해야 하는지가 많이 강조된 것을 알 수 있다. 3세기를 지나 4세기로 넘어가면서 지식적인 기독교 교리도 함께 강조되어 교리와 윤리의 조화로운 교육이 시작되는 듯 했지만, 4세기 중반을 넘어 5세기에 이르러서는 기독교 윤리의 실천보다는 교리적인 내용의 전달이 세례준비자들 교육에 조금 더 강조되는 현상을 보였다.

초대교회가 디다케를 통해 그리스도인의 실천적인 삶을 가르쳤다면, 그리스도인이려면 꼭 알아야 하고 믿음으로 고백해야 하는 이론적인 것들은 신조(Creeds)에 대한 설명과 구약성경 강해를 통해 가르쳤다. 특히, 신경을 고백한다는 것은 순수한 신앙을 증명하는 방법이자 이단의 사상에 대항하는 표로 여겼는데 이 내용에 대한 체계적인 설명은 주로 다음 단계인 사순절 기간 동안의 세례적임자(Petitioners) 교육에서 집중적으로 행해졌다.<sup>40</sup>

아우구스티누스는 세례후보자들에게 ‘예수님을 중심으로 하는 구속역사’를 이야기 전달식으로 가르쳤다.<sup>41</sup> 아우구스티누스의 세례후보자 교육 내용 중 특이점이 있다면 과거 역사 속에 있었던 예수님의 구속 사역이 과거의 역사적 사건으로만 끝나는 것이 아니라 아우구스티누스 당시의 교회와 사회, 특히, 교육을 받고 있는 세례후보자들에게 까지 지속된다는 사실을 강조했다는 것이다. 그러면서 아우구스티누스는 세례후보자들에게 구원의 확신의 중요성을 강조하였으며 세상의 유혹을 과감하게 물리칠 수 있는 성숙한 그리스도인의 모습을 연습할 것을 항상 권면했다.<sup>42</sup>

## V. 세례적임자 (Petitioners)

<sup>40</sup> J. L., Gonzalez, *The Early Church to the Dawn of the Reformation*, 106-12.

<sup>41</sup> Augustine, "The Catechising of The Uninstructed," in *The Nicene and Post-Nicene Fathers*, Vol.3. 288-314.

<sup>42</sup> Augustine, "The Catechising of The Uninstructed," 285-90.

세례적임자는 세례후보자의 과정을 마치고 세례를 받기 위해 별도의 집중적인 교육을 받는 자들을 말했다. 세례적임자는 자신이 원한다고 될 수 있는 것이 아니었다. 세례후보자들 중 삶에 충분한 변화가 있다고 판단되는 이들을 교회는 불러서 평가했다. 교회 앞에서 변화된 삶을 증명할 때 본인의 간증이나 고백보다는 이들의 교회 정착을 돕고 삶을 이끌었던 성도들의 증언이 더욱 중요한 판단근거가 되었다. 초대교회에서 이 교육은 주로 사순절 기간에 이루어졌으며, 이 교육은 부활절 새벽에 세례를 받는 것까지 계속되었다.<sup>43</sup>

초대교회에서 세례적임자가 된다는 것은 세례를 받기 위해 교회에서 한 단계 상위의 교육을 받는다는 것 이상의 많은 변화를 의미했다. 예루살렘의 키릴로스(Cyril of Jerusalem, 313-386)는 세례적임자가 되는 것을 ‘그리스도의 군사로 부름 받는 것’으로 묘사했다.<sup>44</sup> 이는 세례적임자들은 아직 천국 군대의 정규 군인으로 활동할 수는 없었지만, 세례후보자들과는 달리 의의 갑옷으로 무장할 수 있고, 하나님의 사역에 참여할 수 있는 자격이 부여된 자들이라는 것을 말한다.

키릴로스는 세례적임자들을 성도(*Πιστος*)라고 부르며 세례후보자들과는 확실히 신분이 구별됨을 강조했다.<sup>45</sup> 또한 그는 그들에게 ‘당신들은 이제 믿음의 횃불에 불을 점화한 자들이니, 그 횃불의 불이 꺼지지 않도록 주의해야 합니다’라고 말하면서, 스스로가 자신의 신앙에 책임이 있음을 강조했다. 여기서의 횃불은 믿음의 조명을 상징했는데, 세례적임자들이 세례후보자 시절에는 경험하지 못했던 ‘성령의 조명’을 말하는 것으로 이전까지 닫혀 있었던 영적인 눈과 귀가 열려서 드디어 기독교의 진리를 이해

43 Lawrence D. Folkemer, “A Study of the Catechumenate,” 246-47.

44 F. L. Cross, “The Procatechesis,” in *St. Cyril of Jerusalem’s Lectures on the Christian Sacraments* (New York : st.Valdimir’s Seminary Press, 1997), 1. Cf., Schaff, P., *The Catechetical Lectures of S. Cyril Archbishop of Jerusalem* (Michigan: Wm. B. Eerdmans Pub. Co.,1989), xvi.

45 Cyril of Jerusalem, “Catechetical lectures,” in Schaff, P. & Wace, H., ed., *Nicene and Post-Nicene Fathers*, Vol. 7 (Massachusetts: Hendrickson Pub., 2012), 7.

할 수 있게 되었다는 것을 의미했다.<sup>46</sup>

## 1. 세례적임자교육의 과정과 내용

세례적임자 교육은 주로 사순절 기간에 집중적인 강의방식으로 진행되었다. 이 과정에서 세례적임자들은 처음으로 사도신경을 받았으며, 받은 사도신경을 한 구절씩 집중적으로 배웠다. 그들은 반복하여 사도신경을 읽었고, 마지막에는 암송을 통해 신앙을 고백했다. 이와 함께 주기도문도 교육 내용에 포함되었는데 이 과정은 주로 교육의 제일 마지막 순서로 진행되었다. 주기도문 강해는 세례 후 교육으로 미뤄지는 경우도 적지 않았는데, 이는 아직 세례를 받지 않아 양자가 되지 않은 자들이 ‘하늘에 계신 우리 아버지’라고 부르는 것은 교리적으로 맞지 않다는 판단 때문이었다. 이러한 이유로 읽기와 암송을 겸하는 사도신경 교육과는 달리, 주기도문은 내용을 설명해주는 강의 방식으로 진행되었다. 아우구스티누스의 경우는 혹시 모를 교리적인 오해를 피하기 위해 주기도문 교육은 세례 받기 8일 전부터 하는 것이 적절하다고 말했다.<sup>47</sup>

알렉산드리아의 클레멘트는 세례적임자 교육에서 알렉산드리아의 헬라파 그리스도인들을 위한 기독교 윤리문제를 더 집중적으로 다뤘다. 그리스도인의 실천윤리를 말하면서 그는 예수님의 빛이 그리스도인의 일상생활에서 항상 나타나야 할 것을 강조했다. 클레멘트는 예수님을 가르치는 자로 묘사했다. 반면에 세례적임자들을 포함한 성도들을 가르침을 따르는 어린이로 묘사했다. 그러면서 자신과 같은 교리교사는 ‘어린이를 보호하는 종’으로 묘사했다. 이러한 설명을 통해 그는 기독교 교사의 역할은 도덕적인 삶을 통해 세례적임자들의 모범이 되는 것임을 강조한 것이다.<sup>48</sup> 클레멘트의 세례적임자 교육의 특이점은 하루 일과를 통한 구체적인 삶의 실천을

<sup>46</sup> Cyril of Jerusalem, "Catechetical lectures," in Schaff, P. & Wace, H., ed., 6-42.

<sup>47</sup> Lawrence D. Folkemer, "A Study of the Catechumenate," 251.

<sup>48</sup> Clement of Alexandria, *Christ The Educator* (Baltimore: The Catholic University of America Press, 1954), 3-89.

통해 그리스도인이 어떻게 살아야 하는지를 설명한다는 것이다. 그는 저녁 식사 시간의 식탁 예절부터 시작해서 잠자리 예절을 말하는데, 이 부분에서 그는 부부간의 성관계의 문제를 기독교 윤리적인 차원에서 풀어 설명했다. 이어서 아침에 옷을 입는 것과 오후의 일상적인 생활들을 다루는데, 운동하는 것과 심지어 목욕하는 것까지 구체적으로 언급했다. 그는 이러한 세밀하고 구체적인 상황묘사를 통해 세례적임자들이 이전의 이방 문화를 완전히 벗고 순수한 그리스도인의 삶으로 변화되어야 할 것을 권면한 것이다.<sup>49</sup>

예루살렘 키릴로스(Cyril of Jerusalem)도 세례적임자의 변화된 영적 상태를 강조했다. 그는 기독교 진리를 공부하는 것을 집을 짓는 것에 비유하여 설명하면서 공사에서 기초가 중요한 것 을 들어 교리공부에서의 기초의 중요성을 강조했다. 키릴로스의 세례적임자교육 내용 중 특이한 점은 배운 내용에 대해서 친분이 없는 자들(unacquainted men)과는 이야기 하지 말라고 지시했다는 것인데, 이는 아직 교리적인 기초가 튼튼하지 못한 세례적임자들이 왜곡된 내용의 질문과 대화를 하다 보면 신앙의 혼동에 빠질 수 있다는 염려에서 나온 방침이었다.<sup>50</sup> 키릴로스는 세례적임자들에게 당시 예루살렘 교회에서 사용했던 신조인 예루살렘 신조(the Jerusalem Creed)를 강해했는데, 여기에서도 성경강해와 마찬가지로 성경 본문을 제시하고 그 내용을 풀어가는 방법을 사용했다. 이는 기독교 교리의 모든 핵심이 하나님의 말씀인 성경에 기초하고 있으며, 성경을 중심으로 하지 않는 사상은 무의미함을 세례적임자들에게 분명히 가르친 것이라고 볼 수 있다.<sup>51</sup>

닛사의 그레고리(Gregory of Nyssa, 335-395)가 세례적임자 교육을 위해 작성한 교리교육용 교재는 『대교리교육서』(The Great Catechism)다. 그레고리는 이 책이 세례적임자들을 가르치는 교리교사를 위한 참고서임을 서문에서 분명히 밝히면서 세례적임자들을 가르치는 교리교사의 필요성과 중요성을 강조했다.<sup>52</sup> 이와 함께 이 책은 당시 사회에 만연하면서

49 유재국, 『교리교육사』 (서울: 가톨릭교리신학원, 1990), 97.

50 유재국, 『교리교육사』, 1-4.

51 Cross, "The Procatechesis," 23-24.

교회내에서까지 교리적 혼동을 초래한 유대주의(Judaism)와 헬레니즘(Hellenism)에 대항하여 기독교 교리를 명확히 정리하고 설명하려는 변증적인 목적 또한 있었다.<sup>53</sup>

크리스소스토무스(Chrysostom, 347-407)는 주로 설교를 통해 교리를 삶에 적용하는 것이 중요함을 더욱 강조했다.<sup>54</sup> 세례적임자들을 대상으로 한 그의 수업 진행 특징은 첫번째와 두번째 수업 사이에 의도적으로 10일의 간격을 두었다는 것이다. 그는 세례적임자들이 이 10일의 시간 동안 첫 강의에서 지적 받은 나쁜 습관들을 실제로 고쳐 오길 기대한 것이다. 기독교 윤리의 실천에 엄격했던 그는 세례적임자들이 두번째 수업에 참석할 때 변화된 모습을 증명하지 못한 경우에 심하게 징계 하기도 했다.<sup>55</sup>

그는 세례적임자들에게 세례의 중요성을 거듭 설명하면서 세례 받기를 주저하거나 세례 받는 시기를 미루는 것을 경건치 못한 행동으로 경고했다.<sup>56</sup> 그 이유는 당시 교회 내에서 세례 받는 시기를 최대한 뒤로 연기하기 위해 세례후보자의 기간을 연장하면서 세례적임자 교육에 참여하지 않는 이들이 많았기 때문이다.<sup>57</sup> 많은 이들이 세례 받는 시기를 뒤로 미룬 이유는 여러가지가 있었는데, 첫째는 세례적임자 과정 자체가 상당히 엄격하고 고된 훈련의 과정이었기 때문이었다. 두번째는 세례를 받고 나면 이전에 즐기던 세속적 삶을 버려야 한다는 것도 부담으로 작용했기 때문이다. 셋째는 세례를 받고 나서 다시 죄의 길에 빠지게 되지 않을까 하는 두려움 때문이기도 했다. 이러한 당시의 현상들에 대해 크리스소스토무스는 ‘세례를

52 Gregory of Nyssa, "The Great Catechism," in Schaff, P. & Wace, H., ed., *Nicene and Post-Nicene Fathers*, Vol. 5 (Massachusetts: Hendrickson Pub., 2012), 473.

53 Gregory of Nyssa, "The Great Catechism," 473-74.

54 Paul W. Harkins, "St. John Chrysostom: Baptismal Instruction", in *Ancient Christian Writers*, vol. 31 (New York: Newman Press, 1963), 5-6.

55 Chrysostom, "Baptismal Instructions," in Harkins, P. W., ed., *Ancient Christian Writers*, Vol. 31 (New York : Newman Press, 1963), 146.

56 Chrysostom, "Baptismal Instructions," 132-35.

57 Philip S., "Chrysostom: Homilies on the Acts of the Apostles," in *Nicene and Post-Nicene Fathers*, vol. 11 (Massachusetts: Hendrickson Pub. Marketing, 2012), 9-10.

연기하는 것을 성경적으로 잘못되었다고 할 수는 없다. 또한 세례가 연기되었다고 해서 그 세례의 효과와 은혜가 달라지는 것은 아니다. 그러나 세례를 연기한 자들은 세례를 통해 이 땅에서 얻을 수 있는 풍성한 하나님의 은혜를 잃게 된다.<sup>58</sup> 따라서 '세례를 연기하는 것은 정말 바보스러운 짓이다.'<sup>59</sup>라고 말하며 세례를 연기한 이들을 질책했다. 또한 세례를 받고 나서 다시 죄인의 길로 빠질까 두려워하여 세례를 연기하는 자들에 대해 그는 '세례 후 다시 범죄할까 두려워할 필요가 없다. 왜냐하면 세례를 받고 하나님의 양자가 되면 하나님께서 신실함을 유지할 수 있도록 지키시고 힘을 주실 것이며, 만일 다시 죄를 범한다고 하더라도 하나님께서 용서해 주실 것이다.'<sup>60</sup>고 세례적임자들을 격려하고 북돋았다.<sup>61</sup>

아우구스티누스(Augustine, 354-430)의 세례적임자 교육은 그가 남긴 *The Creed*(신조)에 잘 나와있으며, 이 책을 통해 그는 사도신경을 가르쳤다.<sup>62</sup> 그는 사도신경을 설명할 때 단어 하나 하나를 순서별로 자세히 풀어가며 설명했다. 특히 그는 세례적임자들에게 사도신경의 중요성을 많이 강조했다. 이것을 항상 읽고 묵상해야 할 것이라고 권면했다. 그는 세례적임자들에게 사도신경을 강해하면서 '의심 없는 믿음'이 중요함을 가장 강조했다. 다시 말해 사도신경을 통해 배우는 내용들이 비록 이해가 되지 않는 점들이 있다 할 지라도 의심하지 않고 받아들이는 믿음이 중요하다고 강조한 것이다. 한 가지 예를 들면 그는 만일 아버지 하나님과 아들 예수님이 어떻게 한 하나님이 될 수 있는지에 대해 이해가 되지 않는다면 이해하려고 고민하기보다는 먼저 믿음으로 받아들이면 문제가 자연스럽게 해결되는 경험을 하게 될 것이라고 가르쳤다.<sup>63</sup>

58 Chrysostom, "Baptismal Instructions," 132-35.

59 Chrysostom, "Homilies on St. John," in *Nicene and Post-Nicene Fathers*, Vol. 14 (Massachusetts: Hendrickson Pub. Marketing, 2012), 63.

60 Chrysostom, "The Acts of the Apostles," in *Nicene and Post-Nicene Fathers*, Vol. 11 (Massachusetts: Hendrickson Pub. Marketing, 2012), 9.

61 Chrysostom, "Baptismal Instructions," in Harkins, P. W., ed., 291.

62 Augustine, "The Creed," in *The Father of the Church*, vol. 27 (Washington: The Catholic University of America Press, 1985), 286.

## VI. 신 수세자(the newly-baptised) 교육

초대교회에서는 사순절 기간 동안 세례적임자들을 집중훈련 시키고, 문답을 통해 신앙고백을 받으면, 부활절 새벽에 세례를 베풀었다. 이렇게 부활절 주일 새벽에 세례를 받은 이들에게 또 한번의 집중 훈련이 행해졌는데, 이 훈련은 주로 세례를 받은 그 부활주간 동안 이루어졌다. 신 수세자들을 대상으로 한 집중훈련이 일주일 동안 행해진 것은 당시 실제 7일간 행하는 결혼축제의 풍습을 따라 교육을 실행했기 때문이었다.<sup>64</sup> 이 교육에서는 학습자들을 더 이상 배우는 자로만 대하지 않았다. 당시 교회 지도자들은 지금껏 세례를 준비하면서 높은 성취도를 보인 이들에 대해서는 이후 교리교사의 역할을 감당해 줄 것을 권면하기까지 했다.

### 1. 신 수세자(the ewly-baptised) 교육 내용

히폴리투스는 이들에게 성찬을 가르쳤다. 그는 세례를 받은 모든 성도들은 성찬에 참여하기 전에 금식을 해야 함을 지시했다. 히폴리투스에 의하면 3세기 로마교회의 성찬예식은 세례 받은 성도들이 참여하는 가장 중요한 기독교 예식이었다. 또한 이 성찬예식은 일상생활의 실천규율로 까지 확대 적용되어, 주일날 교회에서 성찬예식 중 사용하고 남은 떡을 성도들이 각 가정별로 가져가서 매일 가족 성찬예식을 행하기도 했다.<sup>65</sup>

신 수세자들에게 키릴로스가 가르친 것도 세례와 함께 성찬이었다.<sup>66</sup> 또한 하나님의 양자가 된 그리스도인으로서 변화된 새 삶을 위해 포기해야

<sup>63</sup> Augustine, "The Creed," 289-94.

<sup>64</sup> Chrysostom, "Baptismal Instructions," 102-03.

<sup>65</sup> Hippolytus, *Apostolic Tradition*, Harold W. Attridge, ed., 136-37.

<sup>66</sup> F. L. Cross, *St. Cyril of Jerusalem's Lectures on the Christian Sacraments* (New York: St. Valdimir's Seminary Press, 1997), 22.



할 것들이 있음을 권면했다. 이 ‘포기의식’은 신 수세자들에게 처음으로 강의된 내용이 아니라 세례적임자 교육에서 언급한 내용의 반복 설명이었다. 이러한 반복을 통해 그는 신 수세자들에게 그리스도인에게 변화된 삶이 얼마나 중요한지를 거듭 강조한 것이다.<sup>67</sup>

크리소스토무스는 신 수세자들을 위한 첫 강연에서 그들을 ‘새로운 별들’로 묘사했다. 또한 그들이 ‘새롭게 조명된 것’(newly-illuminated)을 축하했다. 이와 함께 그는 세례 받은 자들만이 누릴 수 있는 특별한 축복들에 대해 신 수세자들에게 설명해주었다.<sup>68</sup> 이 강연에서 그가 가장 강조한 것은 다시 죄의 길에 빠져서는 안 된다는 것이다. 그는 신 수세자들에게 경건한 삶의 모범을 직접 선 보이기 위해 타 지역의 수도사를 초청하여 특별 강연을 하기도 했으며, ‘하루생활계획표’(Daily Program)를 만들어 매 순간 경건의 삶을 살 수 있도록 지도하기도 했다.<sup>69</sup>

아우구스티누스가 신 수세자들에게 행한 교육의 핵심은 성도들은 지속적으로 성경을 공부하고 묵상해야 한다는 것이다. 여기에서 그는 성도들이 성경을 공부할 때 두 가지를 꼭 인지해야 한다고 말한다. 하나는 ‘성경을 공부하면서 어떠한 내용을 이해해야 할 것인가?’이고, 나머지 하나는 ‘이해한 성경의 내용을 어떻게 가르칠 것인가?’였다. 아우구스티누스는 세례를 받은 성도는 지속적인 성경 공부를 통해 스스로 성경을 이해하는 훈련을 해야 한다고 가르쳤다. 뿐만 아니라 성도는 성경을 효과적으로 가르칠 책임과 의무가 있다는 것 또한 알아야 함을 강조했다.<sup>70</sup>

## Ⅶ. 초대교회 교회교육의 함의점

67 Cyril, “*Mystagogical Catechesis*,” in Cross, *St. Cyril of Jerusalem’s Lectures on the Christian Sacraments*, 53-59.

68 Chrysostom, “*Baptismal Instructions*,” 56-57.

69 Chrysostom, “*Baptismal Instructions*,” 119-27.

70 Augustine, “Christian Instruction,” in *The Father of the Church*, Vol. 2 (Washington: The Catholic University of America Press, 1985), 27.

## 1. 교회 문턱을 높이라

초대교회는 세례준비자를 교육할 때 삶의 변화를 가장 강조하였다. ‘그리스도인으로서 변화된 삶’을 교회교육의 최대 목표로 삼았다. 세례후보자로 2-3년의 훈련과정을 거쳐 세례적임자가 될 때에도 가장 중요한 점검요인은 변화된 삶의 객관적인 증거였고, 이를 증명해 줄 성도들의 실질적인 증언이 세례적임자 후보자의 개인적인 간증과 고백보다 오히려 더 중요하게 여겨졌다.<sup>71</sup> 현재 한국 장로교의 세례준비자 교육에서 학습문답은 14세 이상의 원입인으로 6개월 이상 공예배에 참석한 자를 그 대상으로 하고, 세례문답은 학습인으로 6개월이 경과한 자를 그 대상으로 한다.<sup>72</sup> 이 기준을 따르면 원입교인으로 예배에 출석한 자는 약 1년이 지나면 세례를 받고 교회의 회원이 될 수 있다. 이 기간만 보면 초대교회의 2-3년의 준비기간보단 짧지만 세례를 급하게 진행하는 것이 아닌 것은 분명하다. 그런데 실제 학습문답과 세례문답을 준비하는 과정을 조사해보면 보통 한 번에 30분에서 1시간씩 4주를 공부하고 학습과 세례 문답을 시행하는 것으로 파악된다. 결국 약 2~4시간 공부하고 학습과 세례 문답에 임하게 되는 것이다. 그리고 나서 실제 학습과 세례문답에서 점검하는 중점 사항은 삼위 하나님과 성경이 하나님의 말씀임을 믿는 것과 구원의 확신이 있는 가 하는 점이다.<sup>73</sup> 물론 이러한 신앙고백은 세례의 필수적인 요소임에 틀림없다. 그러나 초대교회의 상황과 비교할 때 현재의 학습과 세례 교육에 있어서 아쉬운 점은 그리스도인으로서 실제 삶에 어떠한 변화가 있었는지에 대한 교육과 점검은 많이 미비하다는 것이다.

71 Folkemer, "A Study of the Catechumenate," 246-47.

72 대한예수교장로회 고신총회 헌법개정위원회, 『헌법』 (서울: 대한예수교 장로회 고신총회 출판국, 2015), 263.

73 Du Sung Chung, *The Importance of Catechism for the Presbyterian Church in South Korea* (Ph.D Thesis at University of Wales Trinity Saint David, 2014), 34-40. 본 결과는 필자가 직접 설문조사하고 분석한 것으로 필자의 박사학위 논문의 자료로 사용된 것임을 밝힌다.

현재 한국 교회가 세례준비자 교육을 강화하지 못하는 것은 대부분의 교회가 개 교회의 양적 성장에 초점이 맞춰져 있기 때문일 것이다. 이러한 상황에서 세례 준비의 과정은 그리스도인으로 불리기에 부끄러울 것이 없는 삶을 살아가는 새 사람을 만드는 과정이 아니라, 교회를 찾은 새가족이 부담없이 교회의 회원이 될 수 있도록 배려하는 차원에서 진행되는 것이 보통의 경우이다. 물론 많은 교회에서 학습문답과 세례문답을 위한 공부 이전에 새신자를 위한 성경공부 시간을 가지는 것으로 조사된다. 짧게는 4주에서 길게는 12주까지 다양하게 진행되고 있다. 그러나 그 내용을 조금만 깊이 들여다보면 새가족을 위한 성경공부는 비록 그 교재의 내용은 기독교 기초 교리를 다루고 있지만, 실제 진행되는 과정은 기독교 교리를 어떻게 살아내는가 하는 점 보다는 새가족들이 그 교회에 정착하는데 초점이 맞춰져 있음을 알 수 있다.<sup>74</sup>

개 교회 성장에 초점을 두면서 신실한 신자 생산을 세례준비자 교육의 핵심 가치로 여기지 못하는 현대의 한국교회가 시급히 해결해야 할 과제는 바로 교회의 공교회성 회복이 아닌가 한다. 비록 교회의 성장도 중요하지만 모든 교회는 하나의 거룩한 보편적 교회에 속해 있다는 공교회 의식이 회복되어야 한다는 것이다.<sup>75</sup> 모든 교회가 이러한 의식을 공유할 수 있다면 현대의 교회도 초대교회처럼 당당히 교회의 문턱을 높일 수 있지 않을까 한다.

## 2. 세례와 함께 성찬의 의미를 가르치라.

성도는 말씀과 성례와 기도를 통해 은혜를 받을 수 있다.<sup>76</sup> 그리고 실제 많은 성도들이 매주 강단에서 선포되는 말씀을 통해 은혜 받기를 사모한다.

74 Du Sung Chung, *The Importance of Catechism for the Presbyterian Church in South Korea*, 34-40.

75 이성호, “교회쇠퇴시대, 교회는 어떠한 목회자를 찾아야 하는가?” 황대우 외 11, 『담임목사가 되기 전에 알아야 할 7가지』 (서울: 세움북스, 2016), 16-22.

76 WLC 154; WSC 88.

또한 주일 공예배의 기도는 물론 개인적인 기도를 통해 하나님의 은혜를 풍성히 체험한다. 그러나 성례인 세례와 성찬을 통해 말씀과 기도와 같은 은혜의 체험을 한다고 고백하는 성도는 별로 없다. 은혜의 방편인 성례에서 은혜를 체험하지 못하는 이유는 무엇인가? 이유는 간단하다. 성례가 은혜의 방편인 것을 잘 모르기 때문이다. 또한 이것을 가르치지 않기 때문에 나타나는 현상이기도 하다. 다른 말로 표현하면 성도들이 성례를 통해 은혜를 체험할 수 있다는 것을 교회의 지도자들이 보여주지 못하기 때문이다. 결국 이는 너무 간소화된 학습과 세례 교육의 폐단이기도 하다.

초대교회에서의 세례식은 교회의 연 중 가장 큰 행사였다. 이 날은 교회의 가장 큰 축제의 날이었다. 세례를 받을 이들은 이 날만을 기다리며 2-3년을 준비했다. 부활절 새벽에 드디어 세례를 받고, 성도라는 이름으로 교회에서 처음으로 불리기 시작할 때 이들이 체험하는 은혜는 이루 말할 수 없는 것이었다. 이때 이미 세례를 받은 자들도 자신들이 세례 받던 그때를 기억하며 그 감격과 은혜를 다시 한번 체험하며 세례식에 함께 참여했다. 여기서의 세례 참여는 세례를 받는 자들이 신앙을 고백할 때 그 자리에 참여한 모든 성도들도 함께 같은 신앙을 고백하는 것을 말한다. 결국 세례식은 한 교회가 한 신앙을 고백함을 선언하는 거룩한 장이 되는 것이다. 이러한 과정에서 세례를 받는 자는 물론 이미 세례를 받은 성도들도 함께 천국 백성의 은혜를 체험하는 것이다.

성찬은 언약의 백성으로서 천국의 잔치를 미리 맛보는 예식이다.<sup>77</sup> 초대 교회는 이러한 성찬을 가르쳤다. 그렇기에 초대교회의 성찬에는 기쁨과 감격이 있었다. 특히 부활절 새벽에 세례를 받은 자들이 그 날 첫 성찬에 참여할 때의 감격은 이루 말할 수 없는 감동이었을 것이다. 이러한 차원에서 현대 교회는 언약의 백성만이 성찬에 참여할 수 있는 특권을 가졌다는 것을 가르쳐야 한다. 세례와 함께 성찬도 우리가 세상과 구별된 천국 시민임을 나타내 주는 언약의 인침이라는 것을 알도록 해야 한다.<sup>78</sup> 또한 믿음이

77 유해무, 『개혁교의학』 (서울: 크리스천다이제스트, 1997), 521-26.

약하거나 실족한 이들은 성찬에 참여함으로 신앙생활의 기쁨을 회복할 수 있다는 것을 알려 주어야 한다.<sup>79</sup> 그리스도의 살과 피를 먹고 마시는 것은 교회의 일로 제정되어 있다. 이는 결코 개인적으로 행할 수 없는 일이다. 이렇게 교회의 일로 행해지는 성찬은 성도를 하나의 사랑의 공동체로 묶어 준다. 따라서 교회는 성찬이 신비한 몸의 지체들로써 서로 나누는 사랑과 교제임을 증거하고 새롭게 하는 것임을 또한 가르쳐야 한다.<sup>80</sup> 결국 세례와 성찬의 참 의미를 성실하게 가르침으로 말씀과 기도만 아니라 성례를 통해서도 성도들이 은혜를 체험할 수 있다는 것을 알게 해야 하며, 실제 성례의 장이 은혜의 장이 되도록 해야 한다.

### 3. 원입교인, 학습교인, 세례교인의 정체성을 가르치라

보통 교인은 그 신급에 따라 원입인, 학습인, 유아세례교인, 세례교인(입교인)으로 구분한다.<sup>81</sup> 이 중 원입인과 학습인을 초대교회의 세례준비자 기준으로 살펴보면 각각 세례후보자 와 세례적임자로 볼 수 있다. 좀 더 자세히 말하면 현대 교회에서 처음 교회에 받을 들여놓고 원입교인으로 분류되는 이들을 초대교회의 상황에 비교한다면, 엄격한 교회 등록 심사를 거쳐 세례후보자가 된 자들이라 할 수 있다. 세례후보자들은 이전의 이방 문화를 완전히 버리고 그리스도인으로서 새 삶을 살 것을 각오하고 이것을 교회 앞에 약속한 자들이다. 이러한 이유로 초대교회는 교회의 문턱은 많이 높였지만, 이 문턱을 넘어서 교회로 들어온 이들의 숭고한 결단과 각오를 높이 평가해주었다. 이를 현대의 교회에 적용해 본다면 비록 아직 신앙생활이 무엇인지 잘 모르는 원입교인이라도 그들이 교회당에 들어 선 것 자체가 세상의 가치관과 문화를 끊기로 결단한 것이고, 이것을 행동으로 옮기기 위해 깊은 고민의 시간을 거쳤다는 것을 교회가 높이 평가하고 격려해주어

78 WLC 176.

79 WLC 172.

80 대한예수교장로회 고신총회 헌법개정위원회, 『헌법』, 240.

81 대한예수교장로회 고신총회 헌법개정위원회, 『헌법』, 263.

야 한다는 것이다. 또한 앞서 언급한 것처럼 초대교회 지도자들이 그러했듯이 현대의 교회도 원입교인이 힘든 결단의 시간을 거치면서 교회에 들어올 수 있었던 것에는 그들을 향한 성령님의 특별한 섭리가 있었음을 꼭 알려줄 필요가 있다.

현재 한국 교회에서의 학습교인은 새신자 중에서 출석하는 교회에 정착하기로 확실히 마음 먹은 사람 정도로 이해된다. 그러나 학습교인에 해당하는 초대교회 세례적임자는 원입교인에 해당하는 세례후보자 및 세례교인에 해당하는 성도와 확연히 구별되었다. 그들은 드디어 하나님의 말씀을 이해할 수 있는 지혜를 조명 받고, 그리스도인으로 불리기 시작했다는 점에서 세례후보자들과 구분되었다. 그러나 아직 세례를 받지 않아 하나님의 양자의 신분은 아니며, 성령으로 완전히 조명되지는 않았다는 점에서는 성도들과도 구분되었다. 특히, 초대교회가 세례적임자들에게 그들의 변화된 신분과 위치를 각인 시키며, 세례후보자들과는 구별된 특별한 사람들이라는 사실을 부각시킨 것은 이들의 삶이 이전의 삶과는 전혀 다른 모습으로 변했다는 것을 교회 앞에서 공적으로 증명했기 때문이었다. 이렇듯 초대교회가 아직 세례를 받지 않은 이들인 세례적임자들에게 세례후보자와는 다른 위치를 부여하여 그 의미를 부각시킨 것은 세례의 가치와 기독교 교리를 아는 것의 중요성을 깊이 인식시키려는 의도가 있었기 때문이었다.

이와 같이 현대교회는 세례를 준비하는 학습교인들에게 그들이 이전과는 다른 새로운 신분을 부여 받은 귀중한 새 그룹의 사람들임을 말해주어야 한다. 세례를 받고자 하는 열망이 생겼다는 것은 그 자체가 하나님의 특별하신 조명이 주어졌다는 것을 의미한다. 하나님께서 그들의 마음을 열어 주셨기에 이제 이들은 하나님의 말씀을 들을 귀가 열린 사람들이다. 교회는 이러한 사실을 학습교인들에게 각인시켜 주어야 한다. 그래서 자신들이 얼마나 귀한 존재들인지를 알게 해 주어야 한다. 또한 학습교인들도 그리스도의 군사의 대열에 들어선 사람들이며, 영적인 전투에 나가 싸우기 위해 특별한 훈련을 받는 자들이라는 사실을 말해 주어야 한다. 그 뿐 아니라

학습교인들의 삶의 모습은 이전과는 달리 단순한 개인의 사생활을 넘어 그리스도와 교회의 모습을 대변한다는 것을 가르쳐야 한다. 그래서 교회 밖의 사람들이 그들의 착한 행실을 보고 하나님께 영광을 돌릴 수 있기를 소망하도록 지도해야 한다. 그리고 여기서 절대 빠져서는 안 될 중요한 점은 세례 교인들에게도 이러한 사실을 가르쳐서 학습교인들을 그들의 새로운 신분에 맞게 정당하게 대우해 주도록 해야 한다는 것이다. 교회 지도자들만이 아니라 모든 세례교인들이 학습교인들을 격려하고 북돋아 주어서 그들이 자신들의 새로운 신분에 걸맞는 삶에 빨리 적응할 수 있도록 도와 주어야 한다는 것이다. 또한 학습교인들이 세례의 의미를 바로 깨닫고 그것을 마음으로 사모하고 기대할 수 있도록 잘 지도해 주는 것이 세례교인들의 역할임을 잊어서는 안 될 것이다.

#### 4. 초대교회 세례교육은 기독교의 변증이자 전도와 선교 그 자체였다.

이상규는 초대교회 기독교가 로마제국의 박해는 물론 복음을 공개적으로 증거 할 수 없는 제한된 환경가운데서도 지리적인 확장과 수적인 성장을 이룰 수 있었던 가장 중요한 요인은 그리스도인들의 삶의 모범이라고 지적한다. 계속해서 그는 초대교회 기독교인들이 보여준 삶의 방식이 생명력을 지녔기에 기독교 복음이 세계로 확장될 수 있는 힘의 원천이 되었다고 말한다.<sup>82</sup> 초대교회 지도자들이 새신자와 성도들에게 가장 강조한 말씀은 바로 “이같이 너희 빛이 사람 앞에 비치게 하여 그들로 너희 착한 행실을 보고 하늘에 계신 너희 아버지께 영광을 돌리게 하라”(마5:16)였다. 성도를 가르칠 때 이 말씀을 강조하며 교회가 기대한 것은 삶을 통해 하나님께 영광을 돌리는 그리스도인 양성이었다. 초대교회의 이러한 교육목표는 교회에 순결한 그리스도인을 공급하는 것뿐만 아니라 교회 밖의 이방 세계에 선했던 그리스도인 상을 드러내는 결과를 동시에 낳았다. 다시 말해 교회가 말씀과 교리를 삶으로 실천하는 그리스도인 양성에 주력하면 할수록 성도들

82 이상규, 『초기 기독교와 로마사회』 (서울: SFC, 2016), 234-35.

의 일상생활 속에서 드러나는 그리스도인의 향기가 강력한 기독교의 변증자 전도와 선교의 귀한 동력이 된 것이다.<sup>83</sup>

### 5. 부모를 통한 가정 신앙교육을 강화하라

초대교회의 교회교육은 주로 세례를 중심으로 진행되었는데, 특히 성인 새신자들이 세례를 준비하는 과정에 가장 큰 비중을 두었다. 그런데 초대교회의 이러한 교육적 열정에도 불구하고 안타깝게도 교육의 사각지대가 나타났다. 그들은 다름아닌 유아세례를 받은 어린이들이었다. 즉, 초대교회 교회교육의 약점은 바로 유아세례를 받은 자녀들을 위한 체계적인 교육이 없었다는 것이었다. 이들의 교육에 대한 책임은 교회보다는 각 가정의 부모들에게 부여되었다. 물론 이들은 부모나 본인이 원하면 세례후보자 교육이든 세례적임자 교육이든 어느 교육과정에도 자유롭게 참여할 수 있었다. 그러나 이들의 교육이 의무사항이 아니라 권면사항이다 보니 당연히 체계적으로 진행되지 못하는 결과를 초래했다. 즉, 기독교 가정에서 출생하여 유아세례를 받은 성도들이 제대로 된 교회교육을 받지 못하는 아이러니한 현상이 초대교회에 지배적이었던 것이다. 이러한 상황은 결국 초대교회에 심각한 문제를 야기하게 되었다. 비록 신앙의 가정에서 자랐기에 기독교에 대해서는 익숙하지만 체계적인 교리교육 없이 기독교인이 된 이들이라 이단 사상의 공격에는 오히려 취약한 모습을 보였다는 것이다. 즉, 교회 내에 유아세례 교인이 많아지면 많아질 수록 교회 전체는 교리적으로 점점 약해져 간 것이었다. 결국 이는 교회가 이단의 공격에 대처할 힘도 점점 잃어갔다는 것을 의미했다.

이러한 현상은 중세 천년의 역사동안 지속되었고, 결국 이 문제는 종교개혁자들에 의해 시급히 개선되어야 할 사항으로 다뤄졌다. 종교개혁자들은 부모의 역할을 특히 강조하며 자녀를 돌보고 양육하는 것만을 넘어, 자녀들의 신앙교육에 있어서는 목사와 협력하는 역할을 충실히 수행해야 할 의무

83 정두성, 『교리교육의 역사』 (서울: 세움북스, 2016), 128-29.



가 있음을 강조했다. 말씀과 교리를 주시는 분은 하나님이시고, 그것을 가르치는 사람은 목사지만, 구체적인 말씀과 교리가 적용되는 장은 가정이고 그 책임과 의무는 부모에게 있음을 강조하여 가르친 것이다.<sup>84</sup>

현대의 한국교회가 초대교회의 가정 신앙교육의 약점과 이를 극복하기 위한 종교개혁자들의 노력을 통해 배워야 할 점은 주일학교교육이 자녀들만이 아니라 부모교육까지 병행되어야 한다는 것이다. 이러한 부모교육은 크게 두 가지면에서 적용해 볼 수 있는데, 그 첫번째는 부모 스스로가 매주 강단을 통해 선포되는 말씀을 어떻게 삶에서 적용하는지를 자녀에게 보여주고 말해주는 것이다. 그리고 또 한가지는 주일학교에서 자녀들이 들은 말씀의 핵심을 전달받아 한 주간 자녀들이 그 말씀을 어떻게 적용할 것인지를 자녀와 함께 이야기 하는 것이다. 물론 이것은 주일학교를 담당하는 교역자들이 주보나 이메일을 통해 부모에게 설교의 핵심과 적용점을 성실히 전달해 주는 수고가 병행되어야 함을 전제로 한다.<sup>85</sup>

## 6. 사순절의 교육적 요소를 회복하라

초대교회 신앙교육의 중심에는 사순절이 있었다. 사순절에 행해진 세례자 준비를 위한 집중 신앙교육은 교회의 연중 가장 중요한 일 중 하나였다. 이 기간은 교회가 그리스도 안에서 새로 태어날 생명들을 준비시키는 기간이었고, 부활절에 있는 세례와 성찬의 천국 잔치를 준비하는 기간이었다. 그런데 이러한 초대교회 사순절의 교육적 전통은 중세를 거치면서 내용 없는 의식적 기간으로 전락했고, 이를 종교개혁자들은 신앙에 방해가 되는 요소로 판단해서 폐지해버렸다. 이 과정에서 나타난 안타까운 현상이 바로 사순절의 교육적인 요소까지 같이 묻혀버린 것이다.

현대 한국교회는 초대교회 사순절의 교육적인 요소를 다시 회복할 필요가 있다. 이는 사순절을 지키는 의식을 부활하자는 것을 말하는 것은 아니다.

84 정두성, 『교리교육의 역사』, 172-73.

85 정두성, '교리문답을 활용하는 가정예배,' 장대선, 『교회를 세우는 가정예배』 (서울: 고백과문답, 2017), 130-37.

비록 40일간 학습교인을 집중해서 교육하는 것은 현실적으로 불가능하다 할 지라도, 이 기간동안 새신자를 포함한 전 성도들이 배우고 확신하는 일에 집중할 수 있도록 교회가 나서야 한다. 특히 부활절을 맞을 준비를 하면서 세례와 성찬의 의미를 좀 더 심도 깊게 가르칠 필요가 있다. 이를 통해 아직 세례를 받지 않은 새신자들은 세례와 성찬을 더욱 사모하면서 준비하게 하고, 세례를 받은 성도들은 그리스도와 연합한 삶을 살아가는 감격을 회복하고 고취하도록 해야 할 것이다.

## 7. 새신자와 새가족을 구분하여 지도하라

초대교회의 세례자중심의 신앙교육은 그 특성상 새신자를 양육하는 교육이었다. 지역교회를 처음 찾은 이들은 유대인이나 이방인 출신으로 기독교로 개종을 원하는 자들이 대부분이었다. 반면에 현대 한국교회에는 전도와 인도를 받아 지역 교회에 첫 발을 들이는 이들도 있지만, 의도적으로 교회를 옮기는 성도들도 상당수에 이른다. 따라서 현대 교회는 새신자뿐 아니라 새가족으로 영입되는 성도들도 따로 구분하여 지도해야 할 필요가 있다.

## VIII. 나가는 말

초대교회의 세례준비 교육은 교회교육의 핵심이었다고 해도 과언이 아니다. 교회는 세례준비교육을 통해 기독교로 개종한 사람들을 준비시키고 훈련시켜서 교회의 정식 멤버가 되게 했다. 그 과정은 길었고 또 엄격했다. 개종자들의 가치관과 삶의 모습은 세례를 받기 전에 이미 변했고, 그것은 성도들의 증언을 통해 객관적으로 증명되었다. 이 교육의 과정을 통해 개종자들은 자신들의 새로운 신분에 대한 확실한 정체성을 확립할 수 있었으며, 앞으로 받게 될 세례는 물론 성찬에 참여할 것을 기대하며 하루하루 그리스도를 닮아가는 삶을 연습했다. 초대교회는 이렇게 훈련된 자들의 모임이었

기에 이 공동체의 모습은 그 자체로 기독교의 변증이었고, 전도와 선교의 열매를 풍성히 맺을 수가 있었다. 반면에 초대교회는 성인 개종자들의 세례 준비교육에 집중한 나머지 교회 내의 다음세대 교육에는 다소 부진한 모습을 보인 것이 사실이다. 또한 중세 신학과 신앙의 오류를 개혁하려 했던 종교개혁자들이 형식적이고 의식적으로 전락한 사순절을 폐지하면서 초대교회 사순절의 교육적인 요소를 살려내지 못한 것도 또한 사실이다.

앞서 언급했듯이 현재의 한국교회는 역사를 통해 교훈을 받으며 자기를 반성하고 수정하여 발전시킬 수 있을 만큼 충분히 성숙했다고 본다. 이러한 때에 초대교회 세례자 중심의 교회교육의 포괄적인 정보가 한국교회에 주는 함의점은 상당히 시의적절 하다고 본다. 이와 더불어 초대교회 교부들이 세례준비자들과 성도들을 가르치며 작성한 교육적 사료들에 대한 연구들이 좀 더 심도 깊게 진행된다면 종교개혁시기의 교리교육서들과 함께 한국교회의 교리교사들과 목회자들이 사용할 수 있는 자료들은 더욱 풍성해 질 것으로 기대된다. 초대교회 신앙교육에 대한 추가 연구들과 이를 한국 교회에 적용하려는 일련의 노력을 통해 한국 교회의 교회교육이 더욱 균형 있고 체계화될 수 있기를 소망해본다.

**[Abstract]****Church Education for Catechumen in the Early Church  
and the Implication for the Korean Contemporary  
Church**

Du Sung Chung (Korean Theological Seminary)

The Education for Catechumen in the early church was the core of church education. The Church trained and prepared them to be real church members through the special educational approach, especially for the Baptism. The course was rather long and strict. During this course all catechumens were educated to establish the identity about their new status as Christians. The early church built on this training system for not only the apology of Christianity but also the fruits of the work of mission of church. On the other hands there was a tendency of lacking in the education for the next generation in the early church. Furthermore, it was also true that the reformers failed to succeed in taking advantage of the educational aspect of Lent in the early church by demolishing the Lent which was spoiled into formalism and ritualism.

Therefore, it is thought to be valuable to think of the implication of the catechetical education in the early church for the contemporary church in South Korea. As the early church did, the Korean Church needs to teach catechumens to change

their previous life style into that of Christians through the examples of actual lives of church members. All catechumens as well as church members have to be taught to taste the heavenly feast in their church through the education of the Sacrament and the Baptism. Our churches have a necessity to encourage their catechumens to get strong identity of their new status as God's Children. Christian family education should be reinforced for those who have infant baptism in order to avoid the failure in the early church. And finally, the Korean contemporary church needs to restore the educational aspect of the Lent in the early church which was ignored by the Reformers.

**Key Words:** Baptism, Early Church, Catechumen, Petitioners, Church, Church Education

## [참고문헌]

## 1차 자료들

- Athenagoras. "The Resurrection of the Dead," in *Ante-Nicene Fathers*, Vol.2. Massachusetts: Hendrickson Pub., 2012.
- Augustine. "The Catechising of the Uninstructed." in *The Nicene and Post-Nicene Father*, First Series, Vol. 3 Michigan: Wm. B. Eerdmans Pub. Co., 1993.
- \_\_\_\_\_. "Christian Instruction," in *The Father of the Church*, Vol. 2. Washington: The Catholic University of America Press, 1985.
- \_\_\_\_\_. "The Creed," in *The Father of the Church*, Vol. 27. Washington: The Catholic University of America Press, 1985.
- Chrysostom. "The Acts of the Apostles," in *Nicene and Post-Nicene Fathers*, Vol. 11. Massachusetts: Hendrickson Pub. Marketing, 2012.
- \_\_\_\_\_. "Baptismal Instructions," in Harkins, P. W., ed. *Ancient Christian Writers*, Vol. 31. New York: Newman Press, 1963.
- Clement of Alexandria. "The Stromata, or Miscellanies," in A. Roberts & J. Donaldson, ed. *Ante-Nicene Fathers*, Vol.2. Massachusetts: Hendrickson Pub., 2012.
- \_\_\_\_\_. *Christ The Educator*. Baltimore: The Catholic University of America Press, 1954.
- Clement of Rome. "The First Epistle of Clement," chapter 21, in Roberts, A & Donaldson, J., ed. *Ante-Nicene Fathers*, Vol. 9, Massachusetts: Hendrickson Pub., 2012.
- Cyprian. "The Epistles of Cyprian," chapter 58:2-6, Roberts, A & Donaldson, J., eds. *Ante-Nicene Fathers*, Vol. 5, Massachusetts: Hendrickson Pub., 2012.

- \_\_\_\_\_. "The Treaties of Cyprian," in Roberts, A & Donaldson, J., ed. *Ante-Nicene Fathers*, Vol. 5. Massachusetts: Hendrickson Pub., 2012.
- Cyril of Jerusalem. "Catechetical lectures," in Schaff, P. & Wace, H., ed. *Nicene and Post-Nicene Fathers*, Vol. 7. Massachusetts: Hendrickson Pub., 2012.
- \_\_\_\_\_. "Procatechesis," in Schaff, P. & Wace, H., ed. *Nicene and Post-Nicene Fathers*, Vol. 7. Massachusetts: Hendrickson Pub., 2012.
- Gregory of Nyssa. "The Great Catechism," in Schaff, P. & Wace, H., ed. *Nicene and Post-Nicene Fathers*, Vol. 5. Massachusetts: Hendrickson Pub., 2012.
- Hermas. "The Pastor of Hermas," in A. Roberts & J. Donaldson, ed. *Ante-Nicene Fathers*, Vol.2. Massachusetts: Hendrickson Pub., 2012.
- Hippolytus. *Apostolic Tradition*, Harold W. Attridge., ed. Minneapolis: Fortress Press, 2002.
- Irenaeus, "Against Heresies," in A. Roberts & J. Donaldson, ed. *Ante-Nicene Fathers*, Vol.1. Massachusetts: Hendrickson Pub., 2012.
- Lactantius. "The Divine Institutes," Book 6, chapter 19, in A. Roberts & J. Donaldson, ed. *Ante-Nicene Fathers*, Vol.7. Massachusetts: Hendrickson Pub., 2012.
- Martyr, Justin. "The First Apology," in A. Roberts & J. Donaldson, ed. *Ante-Nicene Fathers*, Vol.1. Massachusetts: Hendrickson Pub., 2012.
- Origen. "Origen against Celsus," in Roberts, A & Donaldson, J., ed. *Ante-Nicene Fathers*, Vol. 4. Massachusetts: Hendrickson Pub., 2012.

- Tertullian. "On Baptism," chapter 16, in A. Roberts & J. Donaldson, ed. *Ante-Nicene Fathers*, Vol.3. Massachusetts: Hendrickson Pub., 2012.
- \_\_\_\_\_. "De Corona." In Roberts, A & Donaldson J., ed. *Ante-Nicene Fathers*, Vol.3. Massachusetts: Hendrickson Pub., 2012
- \_\_\_\_\_. "On Prescription Against Heretics," in Roberts, A & Donaldson, J., ed. *Ante-Nicene Fathers*, Vol. 3. Massachusetts: Hendrickson Pub., 2012.
- \_\_\_\_\_. "Against Marcion," in Roberts, A & Donaldson, J., ed. *Ante-Nicene Fathers*, Vol. 3. Massachusetts: Hendrickson Pub., 2012.
- \_\_\_\_\_. "The Prescription against Heretics," in Roberts, A & Donaldson, J., ed. *Ante-Nicene Fathers*, Vol. 3. Massachusetts: Hendrickson Pub., 2012.
- \_\_\_\_\_. "On Repentance," in Roberts, A & Donaldson, J., ed. *Ante-Nicene Fathers*, Vol. 3. Massachusetts: Hendrickson Pub., 2012.
- "The Didache" in Frnacis X. Glimm, trans. *The Apostolic Fathers*, Vol. 1, Washington: The Catholic University of America Press, 2003.

## 영문 자료들

- Aland, K. *Did the Early Church Baptize Infants?* Philadelphia: Westminster Press, 1963.
- Arnold, Clinton E. "Early Church Catechesis and New Christian's Classes in Contemporary Evangelism," in *Journal of the Evangelical Theological Society*, Vol. 47, No.1. March, 2004:



39-54.

Cross, F. L. "The Procatechesis," in *St. Cyril of Jerusalem's Lectures on the Christian Sacraments*. New York: st.Valdimir's Seminary Press, 1997.

Duchesne, L. *Christian Worship: Its Origin and Evolution*. London: Society for Promoting Christian Knowledge, 1912.

Dujarer, Michel *A History of the Catechumenate. The First Six Centuries*. New York: Sadlier, 1979.

Du Sung Chung. *The Importance of Catechism for the Presbyterian Church in South Korea*. Ph.D Thesis at University of Wales Trinity Saint David, 2014.

Ferguson, Everett. "Inscription and the Origin of Infant Baptism", E. Ferguson, ed. *Conversion, Catechumenate and Baptism in the Early Church*. New York & London: Garland Publishing, Inc., 1993.

Folkemer, L. D. "A Study of the Catechumenate," in Everett F., ed. *Conversion, Catechumenate, and Baptism in the Early Church*. New York & London: Gerland Publishing, Inc., 1993.

Gifford, Edwin H. "The Catechetical Lectures of S. Cyril," in *The Nicene and Post-Nicene Fathers*, vol. 7, Michigan: Wm. B. Eerdmans Pub. Co., 1989.

Gonzalez, J. L. *The Early Church to the Dawn of the Reformation*, in *The story of Christianity*. Vol. 1. New York: Harper Collins Pub., 1984.

Pelikan, Jaroslav. *Credo*. New Haven and London: Yale University Press, 2003.

Schaff, P. *The Catechetical Lectures of S. Cyril Archbishop of Jerusalem*. Michigan: Wm. B. Eerdmans Pub. Co., 1989.

## 한글 자료들

- 길성남. 『성경이 무엇을 말하느냐?』. 서울: 한국성서유니온선교회, 2015.
- 대한예수교장로회 고신총회 헌법개정위원회. 『헌법』. 서울: 대한예수교 장로회 고신총회 출판국, 2015.
- 매티슨, 키이스 A. 『성찬의 신비』. 이신열 역. 부산: 고신대학교 개혁주의학술원, 2015.
- 바빙크, 헤르만. 『개혁교의학』. 박태현 역. 4권. 서울: 부흥과개혁사, 2016.
- 유해무. 『개혁교의학』. 서울: 크리스천다이제스트, 1997.
- 이상규. 『초기 기독교와 로마사회』. 서울: SFC, 2016.
- 이성호. “교회쇠퇴시대, 교회는 어떠한 목회자를 찾아야 하는가?” 황대우 외 11, 『담임목사가 되기전에 알아야 할 7가지』. 서울: 세움북스, 2016.
- 정두성. 『교리교육의 역사』. 서울: 세움북스, 2016.
- \_\_\_\_\_. ‘교리문답을 활용하는 가정예배,’ 장대선. 『교회를 세우는 가정예배』. 서울: 고백과문답, 2017. 현유광. 『교회문턱』. 서울: 생명의 양식, 2016.
- 핸드릭슨, 윌리엄. 『갈라디아서』 (서울: 아가페 출판사, 1985), 210.
- 유재국. 『교리교육사』. 서울: 카톨릭교리신학원, 1990.
- 후크마, 앤서니. 『개혁주의구원론』. 이용중 역. 서울: 부흥과개혁사, 2012.

## 교회와 정부의 관계에 대한 부씨의 견해\*

황대우

(고신대학교, 종교개혁사)

### [초록]

이 논문은 교회와 초기 정부의 관계를 다루는 글이다. 16세기 종교개혁자들은 교회를 하나님의 나라와 동의어로 본다. 이런 견해는 오늘날 교회가 하나님의 나라와 전혀 다른 것으로 보는 현대 신학자들의 견해와 다르다. 부씨도 하나님의 나라와 교회를 동일시한다. 그런데 부씨 신학의 특징적인 요소는 그리스도의 나라 개념이다. 부씨에게 교회와 하나님의 나라는 그리스도의 나라로 통한다. 하지만 부씨에게 그리스도의 나라는 단순히 교회만을 의미하지 않는다. 왜냐하면 그리스도는 온 우주를 다스리시는 만왕의 왕이시기 때문이다.

지금 이 세상은 사탄과 죄악의 영향 아래 놓여 있기 때문에 그리스도의 완전한 나라일 수 없다. 그리스도의 완전한 나라는 그리스도께서 재림하실 때까지 이 땅에서 결코 실현되지 않을 것이다. 그럼에도 불구하고 그리스도께서는 교회의 머리이시기 때문에 자신의 몸인

논문투고일 2018.02.07. / 심사완료일 2018.02.20. / 게재확정일 2018.03.05.

\*본 논문은 필자의 박사학위논문 일부를 조금 수정한 것임을 밝힌다.

교회를 통해 그리스도의 나라를 세상에서 확장시키길 원하신다.

“하나님의 나라”(regnum Dei)인 교회 안에서 왕이신 그리스도께서 자신의 백성들을 자신의 말씀과 영으로 다스리신다. 그리스도의 나라는 세상적인 실재이자 동시에 하늘 나라다. 그 나라는 항상 교회를 통해 이 세상에 실현된다. 그러므로 “하나님의 나라”(regnum Dei)로서 교회와 “세상 나라”(regnum mundi)로서 국가는 서로 혼합될 수도 없고 분리될 수도 없다.

교회와 국가는 종말까지 지상에서 상호 독립적으로 병존하지만 반드시 상호 협력해야 한다. 교회는 영적인 검인 하나님의 말씀을 가지고서 하나님 나라를 죄인들 앞에서 닫을 수도 있고 열 수도 있다. 반면에 세상 정부는 물리적 검을 가지고서 모든 공개적인 죄들을 처벌한다. 세상 정부는 지상에서 그리스도의 나라를 세우고 확장하고 개혁하기 위해 반드시 교회와 함께 공역해야 한다.

그러므로 기독교 정부는 이 세상에서 최선의 정부 통치 형태로서 “기독교 공화국”(respublica christiana)이라 불릴 수 있다. 교회와 국가는 각자, 무엇보다도 먼저, 유일한 왕이신 그리스도께 복종해야 하고 그 다음에 서로에게 복종해야 한다는 것이 부씨의 독특한 주장이다.

이런 점에서 교회와 정부의 관계에 대한 부씨의 견해는 하나님의 도성과 세상의 도성으로 구분하는 아우구스티누스의 두 도성 개념 뿐만 아니라, 두 나라 즉 하나님의 나라와 세상의 나라로 이해하는 루터의 두 나라 개념과도 구분된다.

**키워드:** 하나님의 나라, 그리스도의 나라, 교회, 부씨, 루터, 정부, 권력

## I. 서론

오늘날 신약학자들은 하나님의 나라와 교회를 전혀 다른 것으로 정의한다. 하지만 16세기 종교개혁자들은 하나님의 나라와 교회는 서로 다른 무엇이 아닌 동일한 것으로 간주한다. 특히 제네바 종교개혁자 칼빈은 하나님의 나라를 교회와 상호 교환이 가능한 용어로 이해하고 사용한다.<sup>1</sup>

하나님의 나라와 교회의 관계에 대해서는 스트라스부르 종교개혁자 부씨도 칼빈의 생각과 크게 다르지 않다. 하나님의 나라와 교회를 동일한 실체로 간주하는 부씨의 사상 속에 매우 중요한 역할을 하는 것이 바로 그리스도의 나라라는 개념이다.<sup>2</sup> 그리스도의 나라라는 신약성경에 자주 등장하는 용어가 아니다. 그럼에도 불구하고 이 용어는 부씨 신학을 이해하는데 중요한 개념인데, 사실상 이 개념 때문에 하나님의 나라와 교회가 동일시 될 수밖에 없다.

이 논문에서는 부씨가 사실상 하나님의 나라와 그리스도의 나라를 의미하는 교회와 세상 나라를 의미하는 국가 혹은 시 정부의 관계를 어떻게 설정하는지 살필 것이다. 하나님 나라를 의미하는 하나님의 도성을 세상 국가 즉 세속 도성과 구분하는 아우구스티누스(Augustinus)의 두 도성 사상과 이와 유사하면서도 다른 루터의 두 나라 개념은 이미 잘 알려져 있는데, 부씨의 관점은 과연 어떤 것인지 그의 작품을 통해 상세하게 살필 것이다.

## II. 그리스도의 나라

1 칼빈의 하나님 나라 개념에 대해서는 다음 참조. 황대우, “갈뎡의 교회론과 선교,” 『선교와 신학』 제24권 (2009): 66-72.

2 스트라스부르 종교개혁자 부씨의 “그리스도의 나라” 개념을 시대별로 매우 상세하게 분석한 연구에 대해서는 다음 참조. Andreas Gäumann, *Reich Christi und Obrigkeit. Eine Studie zum reformatorische Denken und Handeln Martin Bucers* (Bern: Verlag Peter Lang, 2001).

“그리스도의 나라”(Regnum Christi)라는 개념은<sup>3</sup> 부씨의 교회론에서 결정적인 의미를 갖는다.<sup>4</sup> 부활과 승천 이후 그리스도께서는 왕으로서 자신의 통치를 자신의 나라 시민인 자기 백성에 대해서뿐만 아니라 과거와 현재와 미래의 온 세상에 대해서도 수행하신다. 왜냐하면 그리스도께서는 아버지로부터 모든 하늘과 땅의 권세를 받으셨기 때문이다. 하지만 그분께서는 세상의 어떤 수단이나 도구나 무기 없이도 오직 자신의 말씀과 성령만으로 그 권세를 실행하고 관리하시기 때문이다.<sup>5</sup> 그분 자신의 “고유한 직임”(munus proprium)인 복음선포를 통해 그리스도께서는 친히 자신의 나라를 “그리스도인들의 유일한 공화국”(sola Christianorum Respublica)으로 건설하신다.<sup>6</sup>

그러므로 각각의 지상 교회는 끊임없이 복음의 전달자로서의 기능을 수행해야 하며 복음의 소리가 더 이상 나지 않는 교회들은 그분께 속한 것이 아니다.<sup>7</sup> 이런 점에서 그리스도의 왕 되심 즉 왕직은 무엇보다도 그분의 나라인 교회에 적용되어야 한다. 부씨에게 있어서 그리스도의 나라는

3 “그리스도 나라의 특성들”(propria regni Christi)에 관한 부씨의 설명에 대해서는 다음 참고. François Wendel, ed., *Martini Bucerii opera latina*, Vol. XV. *De regno Christi* (Gütersloh: C. Bertelsmann Verlag, 1955), 7-14와 34f. 이후로는 ‘MBOL 15, 1(*De regno Christi*. 1550)’로 인용.

4 참조. G. Hammann, *Entre la secte et la cité. Le projet d’Église du Réformateur Martin Bucer* (1491-1551). Histoire et Société (Genève: Labor et Fides, 1984), 110. 하나님 나라와 교회의 관계에 대해서는 다음 참고. W. Pauck, *Das Reich Gottes auf Erden, Utopia und Wirklichkeit. Eine Untersuchung zu Butzers De regno Christi und zur englischen Staatskirche des 16. Jahrhunderts*, Arbeiten zur Kirchengeschichte 10 (Berlin : de Gruyter, 1928), 13-19.

5 MBOL 15, 5-6 (*De regno Christi*. 1550): “Potestatem acceperat a patre omnem in coelo et terra, Matth. ultimo [18]. Eam autem potestatem exercebat et adm[ini]strabat uerbo tantum et Spiritu, nullis omnino adminiculis, instrumentis aut armis mundi.”

6 B. Ev. (1527) I, 127b (= B. Ev. (1536), 93).

7 MBOL 15, 28 (*De regno Christi*. 1550): “..., quod omnis Christi Ecclesia debet esse euangelizatrix ita, ut in omni sanctorum coetu sonet uox Euangelii assidue, fiducia maxima et studio ardentissimo. In quibus ergo Ecclesiis uox illa silet, hae frustra se Christi Ecclesias uocant.”

교회라는 실체를 의미한다. “따라서 의심의 여지 없이 정부는 황제의 말이 들려지고 그의 명령이 지켜지는 황제직에 속한 것이다. 그와 같이 그리스도의 말씀이 그러한 소망으로 들려지고 그러한 열심으로 보존되는 곳은 또한 분명히 그리스도의 나라이며 참된 교회이다.”<sup>8</sup>

그리스도의 나라는 “우리에게, 그리고 우리 속에 실제로”(realiter apud et inter nos) 존재한다.<sup>9</sup> 이것이 부씨의 그리스도의 나라라는 개념에 기본적인 것이다.<sup>10</sup> 그리스도의 나라는 지상적 일시성과 천상적 영원성이라는 이중적 차원의 것이다.<sup>11</sup> 그리스도의 나라의 지상적 현재성은 교회이다.<sup>12</sup> 왜냐하면 그리스도의 나라는 그분께서 이 세상 속에서 소유하고 계시는 자신의 사람들로 구성되어 있기 때문이다.<sup>13</sup> 이러한 지상교회에서 그리스도께서는 자신의 나라의 모습을 실현하신다.

그리스도께서는 아버지께서 자신에게 자신의 나라의 참된 시민으로 주신

- 
- 8 R. Stupperich e.a., ed., Martin Bucers Deutsche Schriften 1. *Frühschriften 1520-1524* (Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn, 1960), 44 (Das ym selbs. 1523): “Dann wie kein zweifel ist die Statt ghor zum keyserthumb, in der des keyser wort gehort und sein gebott gehalten würt. Also ist es gewißlich auch das reich Christi und die wore kirch, wo das wort Christi mit solchem lust gehort und fleiß bewart würt.” 이후로는 ‘MBDS 1, 44 (Das ym selbs. 1523)’로 인용. 참조. MBOL 15, 33 (De regno Christi. 1550): “... Dominum et regem nostrum Christum omnia haec effecturum propter gloriam nominis sui, atque eo, ut regnum et ciuitatem habeat sanctam in terris, hoc est, Ecclesiam, eamque omni pietate et uirtute exornatam.”
- 9 MBOL 15, 3 (De regno Christi. 1550).
- 10 부씨가 “나라”(regnum)라는 용어를 말할 때 그가 그것으로 통치나 왕의 직분을 의미할 뿐만 아니라 나라도 의미한다. 따라서 필자는 다음과 같은 파우크의 견해에 반대한다. Pauck, *Das Reich Gottes*, 6: “Wir haben das regnum Christi als die Herrschaft Christi zu erklären, die sich nur in den wahren Christen auswirkt, denen Christus den Geist verleiht.”
- 11 B. Ev. (1527) I, 127a-18a와 II, 143a-44a (= B. Ev. (1536), 93와 322). 참고. Koch, *Studium Pietatis: Martin Bucer als Ethiker*. Beiträge zur Geschichte und Lehre der Reformierten Kirche 14 (Neukirchener Verlag, 1962), 51-54.
- 12 Koch, *Studium Pietatis*, 51.
- 13 MBOL 15, 3 (De regno Christi. 1550): “... sit regnum Christi eius hominibus, quos habet in hoc saeculo, ...”

자들을 자신의 말씀과 성령을 통해 설복하신다.<sup>14</sup> 성령의 감동하심과 새롭게 하심 없이는 아무도 그리스도의 나라에 들어오지도 머물지도 못한다.<sup>15</sup> 그리스도인들은 하나님의 호의를 통해 그리스도의 나라에 첨가되었다.<sup>16</sup> 역사 속에서 그리스도의 나라는 끊임없이 “폭군인 사탄의 나라”(regnum satanae tyranni)와 싸운다. 하지만 하나님의 자녀가 그리스도를 통해 사탄의 폭정으로부터 해방되었기 때문에, 비록 그들이 사탄에 의해 상처를 입을 수는 있겠지만 그리스도께서는 이제 더 이상 그들을 잃어버리도록 내버려 두실 수 없다.<sup>17</sup>

그리스도의 나라는 하나님께서 택하신 자들에 대한 “영원한 구원의 관리요 경영”(administratio et procuratio salutis aeternae)이다.<sup>18</sup> 그래서 그분은 자신의 백성을 “장수하는 씨”(semen longaeuum)라 부르신다.<sup>19</sup> 부씨는 “하나님의 유일한 도성”(sola civitas Dei)을 성령께서 그리스도의 한 몸으로 불러모으시는 선택 받은 자들의 교제 즉 공동체인 “성도들의 교회”(Ecclesia Sanctorum)라고 정의한다.<sup>20</sup> 루터(Luther)에게 있어서 그러한 것처럼<sup>21</sup> 부씨에게 있어서도 “기독교의 몸”(corpus christianum)은 단지 “신비한 몸”(corpus mysticum)인 교회를 의미한다.

14 MBOL 15, 5 (De regno Christi. 1550): “Quos enim pater ei donasset ueros regni sui ciues, hos uerbo permouit et Spiritu suo, ...”

15 MBOL 15, 26 (De regno Christi. 1550): “..., neminem in regnum uenire Christi et in eo perseuerare, nisi afflatum et innouatum Spiritu eius, ...”

16 B. Eph. (1527), 66aver: “... beneuolentiam DEI, qua & ipsi regno Christi adducti fuerant, ...”

17 B. Eph. (1527), 48b-49aver: “Etenim qui filii Dei sunt, hos agit spiritus Dei Rom. 8. Facessit quidem & his aduersarius negocium, eo quod corpus peccato obnoxium adhuc circumferunt, uerum quoniam eius tyrannide per Christum uindicati sunt, exercere illos potest, perdere non[49a] potest, ...”

18 MBOL 15, 54 (De regno Christi. 1550). 참고. Pauck, *Das Reich Gottes*, 13.

19 MBOL 15, 30 (De regno Christi. 1550).

20 MBDS 7, 98 (Von der waren Seelsorge. 1538): “... wir sein reich und leib.”

21 K. Holl, *Gesammelte Aussätze* I, 340f.



### III. 아버지의 나라와 아들의 나라

부씨는 기독교 즉 지상 교회를 그리스도의 나라와 하나님의 천국과 동일시 한다.<sup>22</sup> 사탄의 나라는 파괴될 것이다.<sup>23</sup> 반대로 그리스도의 나라는 영원하다. 왜냐하면 그 나라는 아버지의 나라와 동일하기 때문이다.<sup>24</sup> 그리스도의 나라는 하나님의 불변하는 맹세로 세워졌으므로 영원한 나라가 될 것이다.<sup>25</sup> 이런 의미에서 그 나라는 천국으로 불리는데, 그 이유는 그것이 비록 여전히 현재의 세상에 살고 있는 우리 속에 있지만 이 세상에 속한 것이 아니기 때문이다.

천국은 그것은 하늘에 속한 것이다. 이 하늘은 우리가 참된 하나님이며 우리의 창조주이신 우리의 아버지께서 계시고 그분을 부르는 곳이며 우리의 왕 예수 그리스도께서 하나님의 우편에 좌정하고 계시면서 하늘과 땅에 있는 모든 것을 새롭게 하시는 곳이다.”<sup>26</sup> 하나님께서 우리의 아버지가 되시고 예수 그리스도께서 우리의 주님이 되신다면 분명 우리가 지금 이미 믿음으로 그분들의 호의뿐만 아니라 행복, 즉 하나님과 그리스도와의 평화에도 참여하고 있는 것이 확실하다.<sup>27</sup>

22 참고. Pauck, *Das Reich Gottes*, 5-19; Koch, *Studium Pietatis*, 50-54; MBDS 7, 98 n.43 (Von der waren Seelsorge. 1538).

23 MBOL 15, 47 (De regno Christi. 1550): “..., Deum semper adfore huic regi nostro ad dexteram, eiusque hostes omnino tandem confecturum, ...”

24 B. Ev. (1527) II, 144a (= B. Ev. (1536), 322-23): “..., simpliciter potest aeternum dici regnum Christi, praesertim cum[323] idem et patris sit.”

25 MBOL 15, 47 (De regno Christi. 1550): “..., regnum Christi constitutum esse iuramento Dei immutabili, ac proinde fore regnum aeternum.”

26 MBOL 15, 6 (De regno Christi. 1550): “Primum enim, cum regnum uocatur coelorum, clare exprimitur, illud non esse de hoc mundo, tametsi sit in nobis, qui in praesenti adhuc mundo uersamur [Ioan. 17, 11; 18, 36]. De coelo enim, ubi patrem nostrum, uerum Deum et conditorem nostrum habemus et inuocamus, ubi rex noster Iesus Christus sedet ad dexteram patris, et *instaurat quae sunt in coelo et in terra omnia*, Ephes. 1 [10], ...”

27 B. Eph. (1527), 22b: “..., si enim Deus pater, & IESUS Christus, qui iuxta nomen suum seruator & beator est suorum, Dominus noster existit, certi sumus, ut beneuolentiae eorum, ita & solide felicitatis, quae pax illa Dei & Christi est,

그리스도께서 자신의 아버지께 자신의 나라를 이양하실 때 만물은 신성으로 충만할 것이다.<sup>28</sup> 이런 점에서 아들의 나라는 아버지의 나라로 불린다. “왜냐하면 그리스도께서는 만물 안에서 만물이 되시기 위해 하나님 아버지께 그 나라를 이양하실 것이기 때문이다. 즉 마지막 대적인 죽음이 소멸될 때 그리스도의 나라의 끝이 올 것이며 그 때 증보직과 중재직이 끝나게 될 것이다.”<sup>29</sup> 하나님의 나라와 그리스도의 나라는 둘 다 “구원하는 나라”(regnum saluificum)로써 동일하다.<sup>30</sup> 하나님 나라 밖에서는 구원도 선행도 없다.<sup>31</sup> 하늘 나라는 한 몸으로서의 우주적 교회를 의미하는데, 이곳에서 그리스도인들은 상호간의 친밀한 생명의 교제를 나누는 것이다.<sup>32</sup>

부씨가 교회를 “그리스도와 하나님의 나라”(regnum Christi et Dei)로 정의하는 이 사실로부터 그의 종말론적 교회론이 유추될 수 있다. 나라들과 권세들을 소멸하시는 유일한 소멸자이시고 모든 자들의 구원자이시며 왕이신 그리스도께서 자신의 백성에게 외적인 나라와 자유로운 공화국 관리를 맡기셨을 때 그들 역시 진정으로 모든 정치적 권력과 모든 외적인 권세를 그분께 맡기는 것은 그분의 나라와 그분의 순수하고 참된 종교가 그들에게 변성하고 항상 진진하며 어디서나 가능한 풍성하게 유지되도록 하기 위해서이다.<sup>33</sup> 우리는 복음과 성령을 통해 그 나라에 함께 부름을 받고 영원한

---

nos compotes & iam per fidem esse, ...”

28 B. Eph. (1527), 74aver: “Tandem autem tradet hic noster, regnum Deo & patri, tum plena erunt diuinitate omnia.”

29 B. Ev. (1527) II, 143b (= B. Ev. (1536), 322): “Regnum patris uocat, quia tum Christus Deo & patri, regnum tradet, ut sit ipse omnia in omnibus. Finis nanque regni Christi erit, cum mediandi, & intercedendi finis, aderit, quando extinctus ultimus hostis erat [erit (1536)], mors, de quibus 1. Cor. 15.”

30 MBOL 15, 44 (De regno Christi. 1550): “..., idem esse Dei et Christi regnum, ...”

31 B. Ps., 25: “..., Aduenias regnum tuum: extra quod nulla salus, nihilque boni est.”

32 MBOL 2, 71 (Ioh.): “..., voluit [God] arctissimam vitae inter suos societatem esse ut *alii aliorum membra*, unversi ecclesiam velut *corpus unum* constituerent. Hanc *regnum coelorum* in evangelicis Literis vocavit, ...”

33 MBOL 15, 296 (De regno Christi. 1550): “..., si unicus regnorum potestatumque

생명으로 인도된다.<sup>34</sup>

#### IV. 두 나라: 교회와 정부

“뮌스터의 영과 가르침”(Münsterische Geist und Lehre)과는 달리 부씨는 “그리스도의 나라”(Reich Christi) 대신에 일시적인 나라가 세워져서는 안 된다고 가르친다.<sup>35</sup> 처음부터 부씨는 그리스도의 나라로서 교회와 세상 나라로서 정부 사이의 기능적인 차이를 지적한다.<sup>36</sup> “왜냐하면 그리스도께서는 기독교의 머리이시며 다른 누구도 아니다. 물리적으로 우리는 세상 정부를 가지고 있지만 영적으로는 그리스도만이 주님이시고 우리는 그분께만 속해 있다.”<sup>37</sup> 국가와 교회는 병존한다.<sup>38</sup>

---

distributor et conseruator omnium, rex Christus, dederit eiusmodi suis populis etiam externum regnum liberamque reipublicae administrationem, ..., omnem sane et politicam potestatem cunctasque externas opes conferent eo, ut eius regnum puraque et solida eius religio apud se uigeat, semper prouehatur et quam plenissime ubique obtineat.”

34 MBOL 15, 6 (De regno Christi. 1550): “... , et in regnum hoc per Euangelium et Spiritum sanctum conuocamur, et ad uitam aeternam regimur.”

35 MBDS 17, 141 (Ein summarischer vergriff. 1548).

36 함만(Hammann)에 따르면 부씨의 이런 입장은 루터와 일치한다. 두 나라 이론과 관련하여 그는 부씨의 신학적 독립성이 루터의 “긴장”(intertensio) 관계를 츠빙글리(Zwingli)의 “협력”(cooperatio) 관계 사이의 “중도”(via media)를 취한 것에 있다고 본다. 참고. Hammann, *Entre la secte et la cité*, 310.

37 MBDS 2, 151 (Handel mit Cunrat Treger. 1523): “Dann Christus ist das haubt der christenheit und nyemant anders. Im leiplichen haben wir die weltliche oberkeit in geistlichen ist Christus der herr, des seid wir auch allein.” 부씨의 이러한 표현은 “교회와 정부”(ecclesia et magistratus)의 관계를 “영혼과 육체”(animus et corpus)에 비유하는 츠빙글리의 이원론적 관계설정과는 다른 것이다. 참고. Gottfried W. Locher, *Zwingli's Thought: New Perspectives* (Leiden: E.J. Brill, 1981), 210. n.307.

38 Pauck, *Das Reich Gottes*, 55. 츠빙글리와는 달리 부씨는 교회를 국가와 동일시하지 않는다. 교회와 국가를 동일시하는 츠빙글리의 견해에 대해서는 다음 참고. Z 14, 424 (Jeremia-Erklärungen. 1531): “... Christianum hominem nihil aliud esse quam fidelem ac bonum civem, urbem Christianam nihil quam ecclesiam Christianam

지상 정부의 직분은 외적인 일들을 위해 선한 질서와 평화가 유지되도록 하여 경건한 자들을 보호하고 처벌을 통해 불경건한 자들이 경건한 자들을 핍박하지 못하도록 하는 것이다. 그러므로 정부의 섬김이 온 교회 위에 세워진 것은 공공의 평화와 권위를 유지함으로써 교회의 안녕을 증진하기 위한 것이다.<sup>39</sup> 이런 점에서 지상 정부의 의무는 영적인 요소를 가지고 있다.<sup>40</sup> “그러나 비록 공동체를 책임져야 할 세상 정부의 섬김이 하나님의 말씀과 율법을 설교하는 데 있는 것은 아니지만 하나님의 법을 따라 교회를 다스려야 하고 그들의 능력으로 하나님의 말씀을 증진하는 일을 도와야

---

esse.”; Brigitte Brockelmann, *Das Corpus Christianum bei Zwingli* (Breslau: Priebatschs Buchhandlung, 1938), 32ff.; Alfred Farner, *Die Lehre von Kirche und Staat bei Zwingli* (Tübingen: J.C.B. Mohr, 1930), 3-9; Bernd Moeller, *Reichsstadt und Reformation* (Berlin: Evangelische Verlagsanstalt, 1987), 35f.; Locher, *Zwingli's Thought*, 228f.; Willem van 't Spijker, “De ambten bij Zwingli,” in W. Balke e.a., *Zwingli in vierderlei perspectief* (Utrecht: B.V. Uitgeverij “de Banier”, 1984), 66; Willem van 't Spijker, “Zwingli's staatskerk,” in idem e.a., ed., *De kerk. Wezen, weg en werk van de kerk naar reformatorische opvatting* (Kampen: Uitgeverij de Groot Goudriaan, 1990), 122; W.P. Stepnens, *The Theology of Huldrych Zwingli* (Oxford: Clarendon Press, 1986), 282와 286.

- 39** MBDS 1, 55 (Das ym selbs. 1523): “Der nechst noch der geistlichen standt ist der standt weltlicher oberkeit, welcher ampt, ..., sonder stot darin, das in usserlichem gut ordnung und friden gehalten werd, die frummen beschutzet, die unfrummen von beleydigung der frummen durch straff abgehalten, yedoch so ist ir dyenst uff die gantz gemeyn gericht, deren wolfart zu schaffen mit erhaltung gemeynes fridens und rechtens.”
- 40** MBDS 1, 144 (Summary. 1523): Koch, *Studium Pietatis*, 155. 그리스도인의 삶과 부씨의 국가론의 핵심을 이루고 있는 시민들의 영혼구원을 위한 정부의 책임에 대해서는 다음 참고. Pauck, *Das Reich Gottes*, passim. 특히 64와 199. 루터에게 있어서 세상 정부의 사역이 가지는 영적인 성격에 대해서는 다음 참고. LW 1, 369와 373 (= WA 6, 410과 413. An den christlichen Adel. 1520): “... wie wol sie [= weltlich hirschafft] ein leylich werck hat doch geystlichs stands ist ...” 그리고 “.../ sonderlich die weyl sie [= de keizers] nu auch mitschristen sein / mitpriester / mitgeystlich / mitmechtig / in allen dingen / vnd sol yhre ampt vnd werck das sie von got haben vbir yderman / lassen frey gehen / wo es not vnd nutz ist zugehen.” 루터가 여기서 말하는 것은 교회와 정부의 공역에 대한 것이 아니라 하나님께서 교회의 성직자들에게 주신 것과 같이 동일한 권세를 세상 정부에도 주셔서 공적으로 범죄를 저지른 모든 사람들을 처벌하도록 하신다는 사실에 대한 것이다.

한다.

만일 어떤 권력도 하나님의 권력 밖에 있지 않고 모든 곳의 권력이 하나님으로부터 규정된 것이라면 분명히 뒤따라 오는 것은 그것이 하나님의 질서와 뜻에 따라 사용되어야 한다는 것이다. 그래서 결국 정부의 봉사는 사람의 안녕을 추구하는 것이고 이들 위에 권력이 있다. 이렇게 함으로써 하나님의 영광이 자라가고 그분은 모든 통치자들의 주님으로, 만왕의 왕으로 인정되고 찬양되는 것이다.”<sup>41</sup>

그러므로 세상 정부는 나라와 그리스도인의 삶을 위해 고위의 적극적인 기능을 가져야 한다. 왜냐하면 “공화국의 고유한 일”(opus proprium reipublicae)인 사회적이고 국가적인 안녕이란 특별한 일을 위해 공동체가 세운 몇몇 사람들의 사역보다 훨씬 더 중요하기 때문이다. 이런 점에서 세상 정부의 직무는, 신실하게 공동체를 하나님의 말씀으로 다스리는 성직자들의 직무 다음으로 가장 가치 있다.<sup>42</sup> “세상 통치자의 직무”(ampt weltlicher regierer) 역시 백성을 증진시킬 수 있는데, 이것은 그들이 전적으로 자신을 부인하고 어떤 경우에도 자신의 유익을 추구하지 않을 때 그럴 수 있다.<sup>43</sup>

41 MBDS 1, 55-56 (Das ym selbs. 1523): “Wiewol aber weltlicher oberkeit dyenst, die sye der gemeyn schuldig ist, nit in dem stot, das sye das gottlich wort und gesatz predigen zu uffgang gottlichs worts helffen. Dann so kein gewalt ist on von gott und der gewalt, der allenthalben ist, ist von gott geordnet, so folget ye gewißlich, das er nach gottlicher ordnung und willen gebraucht werden soll. also das ir dyenst endtlich die wolfart deren, über die der gewalt ist, also schaffe, das dadurch das lob gottes uffgang, und er der [Herr] aller[56] herrschenden und künig aller künig erkant und geprisen werd.”

42 MBDS 1, 55 (Das ym selbs. 1523): “das dann gar vil mer ist dann in sonderlichen handeln sonderlichen menschen von der gemeyn zu dyenst sein. Deßhalb noch dem ampt der geistlichen, das do ist, die gemeyn treülich mit dem gotswort versehen, ist das ampt weltlicher oberkeit das würdigist.” 여기서 부씨는 “모든 시민들의 한 몸”(unum corpus civium omnium)을 “이 몸의 한 시민”(unus civis eius)보다 우위에 있는 것으로 본다. 이런 입장은 중세 후기 독일 서쪽과 남쪽의 자유 도시들의 사회적 제도로서의 “기독교의 몸”(corpus christianum)이라는 개념에 상응한다. 뮐러(Moeller)는 이 도시 사회 제도를 “집합적 개인”(Kollektivindividuum)과 “종교적 공동체”(sakrale Gemeinschaft)로 정의한다. 참고. Moeller, *Reichsstadt und Reformation*, 11f.

하지만 이기적인 정부는 공동체 전체를 영광스럽고 기독교적인 다스림으로 섬기는 일을 방해한다.<sup>44</sup> 이런 국가의 목표는 “종교적이고 도덕적”(ein religiös-sittlicher)이다.<sup>45</sup> 그렇게 하기 위해 정부는 “신성한 권위”(sacrosancta autoritas)와 “신성한 공권력”(potestas publica sacrosancta)을 갖는다.<sup>46</sup> 즉 세상 정부도 역시 신적인 기능을 발휘한다는 것이다. 이런 이유 때문에 부처는 지상의 정부가 참으로 기독교적이어야, 즉 “기독교 공화국”(Respublica Christiana)이어야 한다는 점을 적극적으로 주장한다.<sup>47</sup> “왜냐하면 하나님께서 인정되지 않고 하나님께 대한 순종이 모든 것에 앞서지 않는 곳에는 평화가 평화가 아니며 정의가 정의가 아니며 유익해야만 했던 것이 손해를 끼칠 뿐이기 때문이다.”<sup>48</sup>

부처에게 있어서 교회와 국가는 서로 구분될 수는 있으나 분리될 수는 없다. 왜냐하면 정부의 가장 중요한 일이 사람으로 하여금 하나님을 바르게 섬기도록 하고 경건하고 영화로운 삶을 살도록 돌보는 것이기 때문이다.<sup>49</sup>

43 MBDS 1, 55 (Das ym selbs. 1523): “Und [das ampt weltlicher oberkeit] erfordert auch leüt, die sich selb gar verleücknen und mitnichten das ir suchen.”

44 MBDS 1, 55 (Das ym selbs. 1523): “... vil mer hindert [eygen gesuch] einer ganzen gemeyn, in erbarem und christlichem regiment zu dyenen.”

45 Pauck, *Das Reich Gottes*, 21; Marijn de Kroon, “De christelijke overheid in de schriftuitleg van Martin Bucer en Johannes Calvijn,” in W. Balke e.a., ed., *Wegen en gestalten in het gereformeerd protestantisme* (Amsterdam: Ton Bolland, 1976), 69f.

46 MBOL 1, 112 (Epistola Apologetica. 1530); B. Rom., 558f.; MBDS 17, 141 (Ein summarischer vergriff. 1548): “Lehren wir von der Oberkeit nach dem wort des Herren, das ir ampt ein heilig Gottlich ampt ist, ...” 참고. Marijn de Kroon, “Bucer und Calvin. Das Obrigkeitsverständnis beider Reformatoren nach ihrer Auslegung von Röm 13,” in W.H. Neuser, ed., *Calvinus Servus Christi* (Budapest: Presseabteilung des Ráday-Kollegiums, 1988), 214.

47 코흐(Koch)는 이 정부를 “기독교 도성”(Civitas Christiana)이라 부른다. 참고. Koch, *Studium Pietatis*, 154ff.

48 MBDS 1, 56 (Das ym selbs. 1523): “Dann wo nit gott erkant und sein gehorsam vor allem uffgericht würt, ist der frid kein frid, das recht kein recht und bring Schaden alles, das do nutzlich sein solt.”

49 MBDS 17, 141 (Ein summarischer vergriff. 1548): “..., und welche [=정부의 직무] das verwalten, das die vor allem helfen sollen, das man Gott recht diene und

그 둘 사이에는 상호간의 섬김이 있다.<sup>50</sup> 왜냐하면 이 두 질서는 공공의 유익을 증진하도록 하나님께서 친히 세우신 것으로 이웃의 유익을 극대화하고 이웃의 피해를 극소화하는 가장 기독교적인 질서와 직업이다.<sup>51</sup>

교회 없이는 참된 국가가 존재할 수 없고 국가 없이는 결코 질서 정연한 교회가 있을 수 없다.<sup>52</sup> 이 점에서 부씨의 두 나라 이론은 어느 정도 아우구스티누스(Augustinus)의 “두 도성”(duae civitates)<sup>53</sup> 사상과 구별되고 또한 루터의 “두 나라”(dua regna)<sup>54</sup> 개념과도 구별된다.<sup>55</sup> 왜냐하면 아우구스

---

ein Gottselig erbar leben fure.”

50 Koch, *Studium Pietatis*, 166. 이 경우에 부씨의 정치론은 분명하게 중세의 두 가지 주요 국가 개념인 “교회의 국가 지배 체제”(Kirchenstaatshoheit)와 “국가의 교회 지배 체제”(Staatskirchenhoheit)와 구분되어야 하는데, 두 체제 모두 교회와 국가의 혼합성을 대표한다. 중세의 교회와 국가 사이의 관계에 대해서는 다음 참고. E. Friedberg, *Lehrbuch des katholischen und evangelischen Kirchenrechts*, 52-62; W.M. Plöchl, *Geschichte des Kirchenrechts II*, 31-36.

51 MBDS 1, 58 (Das ym selbs. 1523): “Noch disen zweyen gemeynen standen zu fürderung gemeynes nutz von gott eingesetzt, ... seind die christlichsten stand und handtyerungen, die den nechsten am meysten nutz und am wenigsten beschwarde zufuren.”

52 Pauck, *Das Reich Gottes*, 55.

53 CCL 48, 453 (= MPL 41, 437. De civitate Dei 15-1): “Arbitror tamen satis nos iam fecisse magnis et difficillimis quaestionibus de initio uel mundi uel animae uel ipsius generis humani, quod in duo genera distribuimus, unum eorum, qui secundum hominem, alterum eorum, qui secundum Deum uiuunt; quas etiam mystice appellamus ciuitates duas, hoc est duas societates hominum, quarum est una quae praedestinata est in aeternum regnare cum Deo, altera aeternum supplicium subire cum diabolo.” 교회와 국가의 관계에 관한 아우구스티누스의 사상에 대해서는 다음 참고. X.P. Duijnste, *St. Aurelius Augustinus over kerk en staat* (Tilburg: Uitgave van het Nederlandsche Boekhuis, 1930), 236-352; A. Sizoo, *Augustinus over den staat* (Kampen: J.H. Kok, 1947), 10f.와 18ff.; J. van Oort, *Jeruzalem en Babylon* (s-Gravenhage: Uitgeverij Boekencentrum, 1986), 97-119.

54 LW 2, 364-66 (= WA 11, 249-51. Von weltlicher Obrigkeit. 1523): “.../ Hie müssen wyr Adams kinder vnd alle menschen teylen ynn zwey teyll / die ersten zum reych Gottis / die andern zum reych der welt. Die zum reych Gottis gehören / das sind alle recht glewbigen ynn Christo vnnd vnter Christo / Denn Christus ist der konig vnnd herr ym reych Gottis / ... [366] [251] ... Zum reych der welt oder vnter dz gesetz gehen alle / die nicht Christen sind / Denn syntemal wenig glewben vnd das weniger teyl sich hellt nach Christlicher art / das es

티누스와 루터와는 달리<sup>56</sup> 부씨에게 있어서 두 국가 이론은 결코 변증법적  
평행 현상이나 이원론으로 귀결되지 않기 때문이다.<sup>57</sup>

비록 루터와 부씨 모두 재세레파와는 달리 세상 정부의 필요와 정당성을  
지적함에도 불구하고 루터가 마치 아우구스티누스처럼 두 나라의 차이점과  
각각의 독립성에 관심을 기울인 반면에<sup>58</sup> 부씨는 두 나라 사이의 집합적

nicht widerstrebe dem vbel / Ya das es nicht selb vbel thue / hat Gott den  
selben / ausser dem Christlichen stand vnnd Gottis reych / eyn ander regiment  
verschafft / vnnd sie vnter das schwerd geworffen / ... .../ Darumb hatt Gott  
die zwey regiment verordnet / das geystliche / wilchs Christen vnnd frum leutt  
macht durch den heyiligen geyst vnter Christo / vnnd das weltlichs / wilchs  
den vnchristen vnd boßen weret / das sie eußerlich müssen frid hallten vnd  
still seyn on yhren danck.”

**55** 참고. Koch, *Studium Pietatis*, 153f.

**56** 루터의 두 나라 이론과 아우구스티누스의 두 나라 이론에 관한 비교 연구에 대해서는 다음  
참고. E. Kinder, “Gottesreich und Weltreich bei Augustin und bei Luther,” in  
H.-H. Schrey, ed., *Reich Gottes und Welt. Die Lehre Luthers von den zwei Reichen*  
(Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1969), 40-69; H. Bornkamm,  
“Luthers Lehre von den zwei Reichen im Zusammenhang seiner Theologie,”  
in H.-H. Schrey, ed., *Reich Gottes und Welt*, 179-88. 두 나라 이론과 관련하여  
보른캄(Bornkamm)은 아우구스티누스의 문제가 루터의 “삼차원적”(dreidimensional)  
개념과 대조되는 “거의 순수하게 일차원적”(fast rein eindimensional)이라는 자신의 판단  
을 근거로 루터와 아우구스티누스를 구분한다.

**57** 비록 루터의 “두 나라” 개념에서 볼 수 있는 이원론이 마니교(Mani)나 재세레파의 이원론과  
동일시 되어서는 안 된다 할지라도 루터가 자신의 두 나라 이론에서 세운 날카로운 평행구조를  
부인할 수 있는 사람은 아무도 없을 것이다. 이 평행구조는 지상 정부에 의해 통치되는  
세상 역사에 대한 루터의 부정적이고 비관주의적인 견해로부터 기인한 것이다. 참고. Karl  
Müller, *Kirche, Gemeinde und Obrichkeit nach Luther* (Tübingen: Verlag von  
J.C.B. Mohr, 1910), 18f.; Paul Althaus, *Die Ethik Martin Luthers* (Gütersloh:  
Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn, 1965), 136. 알트하우스(Althaus)는 두 가지  
통치에 대한 루터의 교리가 하나님 나라와 세상 나라를 구분하는 “성경적 이원론”(dem  
biblischen Dualismus)과 밀접하게 연결되어 있다고 판단한다. 그의 책 57쪽 참조.

**58** LW 2, 367 (= WA 11, 252. Von weltlicher Obrigkeit. 1523): “Darumb muß man  
dise beyde regiment mit vleyß scheyden vnd beydes bleyben lassen / Eins das  
frum macht / Das ander das eußerlich frid schaffe vnd bosen wercken weret  
/ keyns ist on das ander gnug ynn der welt / ...” 루터가 두 나라 사이의 구분을  
강조한 사실에 대해서는 다음 참고. H. Diem, “Luthers Lehre von den zwei Reichen  
untersucht von seinem Verständnis der Bergpredigt,” in J. Haun, ed., *Zur  
Zwei-Reiche-Lehre Luthers* (München: Kaiser, 1973), 107-31. 디엠(Diem)의 판단에



관계를 강조한다.<sup>59</sup> 교회를 영적이고 내적인 영역으로 본 루터는 그것을 육적이고 외적인 영역의 정부와 날카롭게 구분하려고 했다.<sup>60</sup> 이와 반대로 부씨는 교회의 왕이실 뿐만 아니라 온 세상의 왕이신 그리스도의 협의의 통치와 광의의 통치라는 개념으로 그 둘을 통합하려고 했다.<sup>61</sup> 교회가 그리스도의 나라로서 스스로를 세상 나라와 권세에 예측시킬 때 참된 세상 나라는 모두 각기 그와 같은 방법으로 그리스도의 나라에 스스로를 종속시킨다.<sup>62</sup>

비텐베르크의 개혁자와<sup>63</sup> 스트라스부르크의 개혁자는<sup>64</sup> 모든 지상 권세의

---

따르면 로마 가톨릭의 혼합이론이나 재세례파 혹은 영성주의자들의 혼합이론이 루터가 두 나라를 “분리”(Aufteilung)하게 된 원인이다.

- 59 참고. F. Wendel, *L'Église de Strasbourg, sa constitution et son organisation 1532-1534*. Études d'histoire et de philosophie religieuses 38 (Strasbourg: Presses universitaires de France, 1942), 165ff.; Moeller, *Reichsstadt und Reformation*, 40; Koch, *Studium Pietatis*, 153; Hammann, *Entre secte et la cité*, 320ff. Bucers beschouwing van de overheid als medewerker is familair met die van Zwingli. 참조. Moeller, *Reichsstadt und Reformation*, 34-49. 교회와 정부에 관한 츠빙글리의 자세에 대해서는 다음 참고. H. Bavinck, *De Ethiek van Zwingli*, 122-71; Farner, *Die Lehre von Kirche und Staat bei Zwingli*, passim. 특히 85f.; Brockelmann, *Das Corpus Christianum bei Zwingli*, passim. 특히 56-61; Van 't Spijker, “De ambten bij Zwingli”, 65-68; idem, “Zwingli's staatskerk”, 121f.; Stephens, *The Theology of Huldrych Zwingli*, 282-309.
- 60 루터에 따르면 그리스도께서는 영적인 나라만을 다스리신다. 참고. WA 11, 202 (Predigten. 1523): “Christus solum spirituale regnum habet, ideo non curat hoc [= regnum Caesaris] nec setzet ein, sed deus hats eingesetzt. Christus non curat tonitrum, sed deus.”; Althaus, *Die Ethik Martin Luthers*, 52. n.20. 루터에게 있어서 그리스도의 통치, 즉 세상 나라를 소유하심은 오직 종말론적인 미래 사건 일뿐이다. 그 때 그리스도께서 영원토록 다스리실 그 나라는 “영광의 나라”(regnum gloriae)인데, 하나님께서 친히 그분 안에서 다스리실 나라다. 이런 점에서 분명한 사실은 디엠(Diem)이 이미 지척한 것처럼, 마지막 날에 대한 기대 없이는 루터의 두 나라 이론을 정확히 이해할 수 없다는 것이다. 참고. Diem, “Luthers Lehre von den zwei Reich”, 169f.
- 61 부씨의 정치 사상에서 이런 그리스도정치(Christocracy. 그리스도께서 통치하심)는 상대적으로 루터의 정치 사상에서보다 훨씬 더 큰 역할을 한다. 참고. E. Wolf, *Peregrinatio II. Studien zur reformatorischen Theologie, zum Kirchenrecht und zur Sozialethik* (München: Chr. Kaiser Verlag, 1965), 209.
- 62 MBOL 15, 296 (De regno Christi. 1550): “Porro, sicut se regnum Christi regnis et potestatibus subiicit mundi: sic contra omne uerum mundi regnum (regnum dico, non tyrannidem) subiicit se regno Christi, ...”

존재와 기능을 “사랑의 법”(lex charitatis)에서 발견한다. 하지만 두 개혁가 사이의 중요한 차이가 있다. 루터에게 황금률로서 사랑의 법은 창조질서에 근거한<sup>65</sup> 자연법의 내용을 의미하는 반면에,<sup>66</sup> 부씨는 이웃사랑의 기초 원리를 단지 창조질서뿐만 아니라 재창조질서에서 찾는다.<sup>67</sup> 부씨에게 창조의 목적은 재창조의 목적과 다르지 않는데, 하나님께는 영광을 이웃에게는 사랑이 바로 그것이다.<sup>68</sup> 유일하게 “하나님의 형상을 따라”(nach gotlicher bildtnuß) 지음 받은 인간은 “자신의 모든 행위 가운데 아무 것도 자기 자신을 위하지 않고, 하나님의 영광을 위해 오직 이웃과 형제의 안녕만을 추구한다.”<sup>69</sup>

63 LW 2, 391과 393 (= WA 11, 277과 279. Von weltlicher Obrigkeit. 1523): “Vnnd hyrynnen mustu nicht ansehen / das deyne / vnd wie du herre bleybst / sondern dein vntherthanen / den du schutz vnd hilff schuldig bist / auff das solch werck ynn der liebe gehe.” 그리고 “Synd sie aber beyde vnchristen / odder der eyne nicht will nach der liebe recht richten lassen / die magstu lassen eyne ander richter suchen vnnd yhm ansagenn / das sie widder Gott vnnd naturlich recht thun / ob sie gleych bey menschen recht die strenge scherffe erlangen. Denn die natur leret / wie die liebe thut / das ich thun soll / was ich myr wollt gethan haben.” 비교. WA 1, 502 (Decem praecepta. 1518): “Haec enim est lex et prophetiae, scilicet lex et prophetiae sola charitate implentur. ideo si est lex naturae, est naturae sanae et incorruptae, quae idem est cum charitate.”

64 MBDS 1, 55 (Das ym selbs. 1523): “..., (dann ye on die liebe, welche das ir nit sucht, kein handel christlich oder redlich sein kan) ...”

65 창조질서라는 용어는 루터 연구자들 사이에 여전히 논란이 되고 있다. 그들 가운데 몇몇 사람들과는 달리 디엠은 루터가 이 용어를 모른다고 언급한다. 참고. Diem, “Luthers Lehre von den zwei Reichen”, 57f.

66 Johannes Heckel, *Lex charitatis. Eine juristische Untersuchung über das Recht in der Theologie Martin Luthers* (München: C.H. Beck'schen Verlagsbuchhandlung, 1953), 67; Althaus, *Die Ethik Martin Luthers*, 36f.와 40f.; Bornkamm, “Luthers Lehre von den zwei Reichen”, 172.

67 파우크(Pauk)가 강력하게 주장하기를, 이미 처음부터 부씨에게는 “기독교 복지국가”(christlichen Wohlfahrtsstaat)의 기초가 “자연법”(in dem Naturrecht)이 아니라 “하나님의 적극적인 율법”(in dem positiven Gesetz Gottes)에서 찾아져야 한다는 것이다. 참고. Pauk, *Das Reich Gottes*, 55.

68 MBDS 1, 59 (Das ym selbs. 1523).

69 MBDS 1, 51 (Das ym selbs. 1523): “..., das er in allen seinem thun nichts eygens, aber allein die wolfart seiner nechsten menschen und bruder suche zu der eer

하나님의 창조와 질서와 계명에 따라서 모든 사람은 자신의 모든 힘을 다해 자신이 아닌 자신의 이웃을 위해 영적이고 육적인 것으로 살고 섬겨야 하는데, 이것이 곧 하나님 덕분이며 하나님을 위한 것이다.<sup>70</sup> “자연법”(lex naturae)으로써 황금률은 그리스도 안에서 증생한 자들이 기독교적인 삶을 진실하게 살아낼 수 있는 모습을 반영한다. 왜냐하면 모든 법의 “완성”(consummatio)인 참된 사랑은 그리스도 안에서 형제를 사랑하는 것을 통해 성취되기 때문이다.<sup>71</sup> 성령 안에서 모세의 법과 그리스도의 법은 하나가 되는데, 그것은 보혜사 즉 그리스도의 영으로 오신 분이 바로 모세 율법의 제창자이신 영과 동일하시기 때문이다.<sup>72</sup>

두 나라에 대한 부씨의 가르침에는 “사랑의 법”(lex charitatis) 즉 “사랑의 질서”(ordo dilectionis)라는 개념이<sup>73</sup> 정부의 물질적 통치와 교회의 영적 통치를 묶는 끈으로서의 역할을 한다. 사랑은 시민들의 생활을 다스리는 정부법의 원리다.<sup>74</sup> 따라서 기독교 정부는 기독교 사랑공동체여야만

---

gottes.”

70 MBDS 1, 59 (Das ym selbs. 1523): “Auß disem allen nun ists klar, das gottlichem geschopf, ordenung und gebott nach im selb niemant, aber yederman seinem nechsten umb gots willen leben und dyenen soll in geistlichem und leiplichem auß allen sein krefftten. die aber am fürnemsten so zu fürderung gemeynes nutz, es sey in geistlichem oder weltlichem berufft und gesetzt seind.”

71 MBDS 1, 59 (Das ym selbs. 1523); B. Ev. (1536), 194ff.

72 MBOL 1, 112 (Epistola Apologetica. 1530): “... Spiritus ... legis illius [= Mosel conditor.”; A. Molnár, “La correspondance”, 145 (Bucer aan Augusta. 1541): “Mais les institutions et les gouvernements des cités n’en sont pas moins l’œuvre de ce même esprit qui gouverne les institutions et les ministères ecclésiastiques.”

73 사랑의 법과 사랑의 질서에 관한 부씨의 개념에 대해서는 다음 참고. Koch, *Studium Pietatis*, 70-73.

74 Koch, *Studium Pietatis*, 184. 안타깝게도 파우크는 기독교 사랑에 대한 부씨의 폭넓은 개념을 보지 못했다. 그의 책, *Das Reich Gottes*, 49에서 공적 생활을 위해 부씨가 관심을 가진 것은 “평등의 원리”(das Prinzip der Billigkeit)이지 “온전한 기독교 사랑의 원리”(das der vollen christlichen Liebe)가 아니라는 파우크의 주장은 증거가 불충분하다. 루터에게 있어서 정부의 “최고법”(prima lex)은 “이성”(ratio)이다. 참고. LW 2, 386 (= WA 11, 272. Von weltlicher Obrigkeit. 1523): “Darumb muß eyn furst das recht ia so fast ynn seyner hand haben als das schwerd / vnnd mitt eygener vernunfft messen wenn vnnd wo das recht der strenge nach zu brauchen odder zu lindern sey.

한다.<sup>75</sup> 하지만 그 사랑은 모든 것을 허용하는 관용주의로 곡해되어서는 안 된다. 왜냐하면 지상에서 사랑은 죄와 악마를 대항하여 싸우기 위해 항상 왼손에 처벌의 맬을 가지고 있어야 하기 때문이다.<sup>76</sup> 그러므로 “선한 지도자의 목적은 백성을 죄악에서 불러 내어 선한 곳으로 초대하는 것이요, 또한 어떤 불경건한 것도 공적으로 관용하지 않고 참된 예배로 초대하는 것이다.”<sup>77</sup> 이런 점에서 “정당한 처벌”(billiche straf)은 “순수한 사랑과 긍휼과 구원”(lauter liebe, barmhertzigkait und hay) 이외의 다른 무엇이 아니다.<sup>78</sup>

## V. 기독교 정부

정부사역의 외적 목표는 경건한 하나님 백성을 돌보고 보호하는 것이요, 하나님을 공경하도록 하는 것이다.<sup>79</sup> 이 세상의 왕들이 자신들의 백성인

---

Also das alltzeyt vber alles recht regire vnnd das vberst recht vnnd meyster alles rechten bleybe die vernunfft.”

<sup>75</sup> Pauck, *Das Reich Gottes*, 49.

<sup>76</sup> MBOL 15, 105 (De regno Christi. 1550): “At, quia et gladii potestate, ut cunctis, quas a Domino acceperint, uiribus, sancti principes regnum Christi adserere debent ac propagare, et istud est in eorum officio, non tolerare quemquam sanae Euangelii doctrinae palam aduersari et conuitiari.” 부씨의 정부 개념에서 종교적 관용의 한계에 대해서는 다음 참조. Marijn de Kroon, *Martin Bucers Obrigkeitsverständnis. Evangelisches Ethos und politisches Engagement* (Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn, 1984), 8-23; idem, *Martin Bucer en Johannes Calvijn. Reformatorische perspectieven Teksten en inleiding* (Zoetermeer: Meinema, 1991), 150-66.

<sup>77</sup> B. Iud., 479: “Sed boni Principis finis est, vt populum auocet a malo, & inuitet ad bonum, ac neminem aperte impium toleret, inuitetque ad religionem veram: ...” 참조. MBOL 1, 111-17 (Epistola Apologetica. 1530); B. Ev. (1536), 65, 137과 428f.

<sup>78</sup> MBDS 6/2, 127 (Dialogi. 1535).

<sup>79</sup> MBDS 7, passim. 특히, 147ff., 156, 158, 188ff., 204 등등. (Von der waren Seelsorge. 1538); MBOL 15, 56 (De regno Christi. 1550). 참고. De Kroon, *Bucers Obrigkeitsverständnis*, 149f.

양떼들을 다스리는 모든 권력을 “하나님으로부터”(a Deo) 받은 것은 “그들의 믿음과 구원을 세우기 위한 것이지, 무너뜨리기 위한 것이 아니다.”(ad fidei atque salutis eorum aedificationem, non ad destructionem)<sup>80</sup> 부씨는 구약시대 이스라엘의 신정을 기독교 통치형태의 모델로 간주한다.<sup>81</sup> 시장이 최고 수장인 공화국이 일종의 몸과 같은 것이기 때문에 모든 시민은 서로를 지체로 간주되는데,<sup>82</sup> 이것으로부터 그리스도의 나라인 교회와 세상 나라인 정부 사이의 유사성이 발생한다.<sup>83</sup> “평안하게”(mit hey!) 다스리고 “폭군이 아니”(nit ein tyrann) 될 자는 “하나님에 의해 “하나님의 백성으로부터” 선택 받아야만 하는데, 즉 그는 통치하기 위해, 그리고 통치자로 부름 받기 위해서는 반드시 “바르게 신앙적”(recht glaubig)이어야 한다.<sup>84</sup> 왜냐하면 최선의 그리스도인보다 더 공정하게 그런 직분을 수행할 수 있는 사람은 아무도 없기 때문이다.<sup>85</sup>

<sup>80</sup> MBOL 15, 7 (De regno Christi. 1550). 참고. W. Trillhaas, “Regnum Christi”, 62.

<sup>81</sup> MBDS 1, 56f. (Das ym selbs. 1523); MBDS 7, 147과 151 (Von der waren Seelsorge. 1538); MBOL 15, 18과 99f. (De regno Christi. 1550). 참고. Pauck, *Das Reich Gottes*, 62f. 와 66f.; Hammann, *Entre la secte et la cité*, 312.

<sup>82</sup> B. Ev. (1536), 142: “..., quandoquidem Respublica uelut corpus est, cuius caput existit princeps, uel magistratus, ciues omnes membra inuicem habentur.”; Pauck, *Das Reich Gottes*, 61. 이것을 근거로 파우크는 정부가 재건하는 사회의 실천적 성격이 교회가 재건하는 사회의 성격과 동일한 것이라고 서둘러 결론 내린다. 하지만 부씨는 어디에서도 교회와 정부를 한 몸으로 정의하지 않는다. 여기서 “몸”(corpus)라는 용어는 두 기관인 정부와 교회를 서로 비교하는 적합한 재료로서 기능할 뿐이다. 그러므로 다음과 같은 파우크의 주장은 옳지 않다. Pauck, *Das Reich Gottes*, 65: “Beide [= Staat und Kirch] stellen nebengeordnete Funktionen eines Körpers dar, ...”

<sup>83</sup> MBOL 15, 6-14 (De regno Christi. 1551). 여기서 부씨는 7가지 일치하는 공통점을 지적한다. 즉 모든 사람 위에서 다스리는 한 명의 우두머리(unus administrat omnia), 백성을 경건하고 의로운 삶으로 인도하기(cunctos ciues suos pios et bonos efficiant), 선인들 사이에 숨어 있는 악인들에 대해 인내하기와 동시에 불경건한 자들의 공적 잘못에 대해 처벌하기(palam flagitios e ciuitatibus profligandi), 외적인 수단들을 통해 백성을 모으고 다스리기(ciues recipere in regnum sacramentis externis), 백성의 삶에 필요한 것들이 무엇인지 살피기(prouidere ne quis egeat), 적과 같은 악한 자들과 영혼들에 대하여 지속적으로 싸우기(perpetuo contra hostes pugnare), 두 나라가 서로에게 복종하고 섬기기(mutua subiectio et subministratio) 등이다.

<sup>84</sup> MBDS 1, 56 (Das ym selbs. 1523). 참고. B. Ev. (1536), 141f.

<sup>85</sup> MBDS 17, 141 (Ein summarischer vergriff. 1548): “Lehren wir von der Oberkeit

경건한 지도자들이 다스리는 곳에서만 참된 신앙이 공적으로 힘을 얻을 수 있고 또한 잘 살 수 있다.<sup>86</sup> 통치자들은 백성이 자신들의 백성이 아니라, 하나님의 양들인 줄 알고 자신들의 판단에 따라서가 아니라 하나님의 율법에 따라 다스려야만 한다.<sup>87</sup> “하나님의 질서와 규정”(gotlich ordnung und satzung)이 인간의 모든 규정과 규칙보다 뛰어나기 때문에 기독교 “시장”(magistrat)과 “정부”(oberkeit)의 모든 의무는 “하나님의 법칙에”(auß gottlichen gesatz) 의존적일 수밖에 없다.<sup>88</sup> 부씨에게 국가통치의 시금석인 하나님의 법은 하나님의 말씀인 성경과 다르지 않다.<sup>89</sup> 그러므로 성경은 가장 중요한, 최고의 법규로서 교회 안에서뿐만 아니라, 국가 안에서도 기능할 수 있어야 한다.<sup>90</sup> 왜냐하면 “우리의 모든 필요와 안녕”(uns aller nutz und wolfart)은 “영적인 영역과 세상적인 영역 모두

---

nach dem wort des Herren, das ir ampt ein heilig Gottlich ampt is, das niemand billicher tragen solle dann die allerbesten Christen, ...” 이것을 근거로 부씨는 재세례파의 정부 개념을 유해한 날조로 보는데, 이유는 그리스도인이 정부의 직책을 맡을 수 없다는 그들의 주장 때문이다. 참고. MBOL 2, 306 (Ioh.): “... quam perniciosum sit commentum Catabaptistarum qui negant Christianum posse fungi magistratu.”

**86** B. Iud., 479: “...: ergo non potest non sub piis Principibus publice vigere vera religio, & bene viui.” “경건한 정부지도자”(pius magistratus)에 대해서는 다음 참조. B. Ev. (1536), 429f.; MBOL 15, 18f.와 106 (De regno Christi. 1550); Koch, *Studium Pietatis*, 167ff.

**87** MBDS 1, 56 (Das ym selbs. 1523): “Der dann wie er sich erkennt ein underhyrten gesetzt sein nit über sein eygen, sonder über die schafflin gottes, also gedenckt er auch dieselbigen nit noch seim gutduncken, sonder nach dem gesatz gottes, des sye seind, zu regieren.” 루터는 군주란 자신을 백성 아래 있는 자로 세울 수 있는 자여야 한다고 강조한다. 참고. LW 2, 387 (= WA 11, 273): “Vnd nicht also dencke [eyn furst] / land vnd leutt sind meyn / ich wills machen wie myrs gefellet / sondernn also. Ich byn des lands vnd der leutt / ich sols machen / wie es yhn nutz vnd gut ist.” 카르다운스(Cardauns)에 따르면 영주 위에 백성을 세운다는 개념은 중세적 유산이다. 참조. L. Cardauns, *Die Lehre vom Widerstandsrecht des Volks gegen die rechtmäßige Obrigkeit im Luthertum und im Calvinismus des 16. Jahrhunderts* (Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 19732), 22.

**88** MBDS 1, 57 (Das ym selbs. 1523).

**89** MBDS 2, 158 (Handel mit Cunrat Treger. 1523).

**90** 참조. Pauck, *Das Reich Gottes*, 64. 자신의 책 『경건에 대한 열심』(*Studium Pietatis*), 160쪽에서 코흐(Koch)는 부씨의 정부 통치형태를 “성경적 정치”로 정의하고 싶어 한다.

에”(in beydem geistlichen und weltlichem) 허용되어야 하기 때문이다.<sup>91</sup>

모든 기독교 정부가 하나님의 성경을 굳게 붙잡는다면 무엇이 선한 생각이고 아닌지 알 수 있게 될 것이다.<sup>92</sup> 이런 의미에서 “세상의 군주들”(weltlichen fürstherren)은 “목자”(hyrten)와 “아버지”(vatter), 즉 “하나님의 대리자”(statthalter gottes)가 되어야 한다.<sup>93</sup> 하나님께서는 세상 통치자들을 주인이 아니라, 종으로 세우셨고, 착취자가 아닌 목자로 세우셨으며 폭군이 아닌 아버지로 세우셨기 때문이다.<sup>94</sup> 주님께서 “통치자들과 권력자들”(die obren und gewaltigen)을 지상에서 “자기 양떼를 통치하는 목자로”(zu den Obristen hyrten seiner schafflin) 세우셨기 때문에 그들은 무엇보다도 먼저 그들의 모든 능력과 힘을 사용하여 주님의 잃어버린 양과 방황하는 양들을 찾고 그들을 주님께로 모아 들여야만 하는 것이다.<sup>95</sup>

그와 같은 정부 통치자의 직무가 바로 “하나님과 그리스도의 일”(das werk Gottes und Christi)이라는 점에서 부씨는 정부 인사들을 “모든 사람들을 위한, 그리고 그들 위에 있는 신들과 그리스도들”이라 부른다.<sup>96</sup>

91 MBDS 1, 58 (Das ym selbs. 1523).

92 MBDS 1, 200 (Grund und ursach. 1524): “..., ein jede Christliche oberkeit würt wol erkennen mogen, so sye die schrifft gottes hat, ob ir ein meinung gemeß oder nit sey.” 참조. Hammann, *Entre la secte et la cité*, 313.

93 MBDS 1, 58 (Das ym selbs. 1523). 참조. MBDS 6/2, 29 (Vom Ampt der oberkeit. 1535): “... sy [= weltlich obren] God selb nennet Gotter, ordliche und gewaltigen, die er wille vatter und hyrten sein seines volcks und seiner schafflin, welche er von der welt erwolet hatt.”; MBOL 15, 18 (De regno Christi. 1550): “... pastores populi ...”

94 B. Ps., 서문 2a: “His iam testatur vbique in arcanis Literis suis Deus se Principes non dominos, sed ministros: non exactores, sed pastores: non tyrannes qui eis pro sua libidine imperitent, sed patres qui seipos pro illorum salute impendant, praeficere: ...” 참조. B. Ev. (1536), 413: “... quod omnino pius magistratus seruiat, non dominantur.”

95 MBDS 7, 147 (Von der waren Seelsorge. 1538).

96 MBDS 7, 147 (Von der waren Seelsorge. 1538): “Die obren sind Gotter und Christi vor und ob allen anderen menschen, ...”. 참조. B. Ps., 331; MBOL 2, 350과 365 (Ioh.), “... vicarii Dei ... Hactenus igitur divinitatis participes sunt et *dii atque*

“시의원들은 교회에 신실한 일꾼들을 제공해야 하고 학교들과 어린이 교육 기관을 감독해야 하며 누구도 그 자신이나 다른 사람들을 건전한 교리 및 그리스도와의 교제로부터 빼내지 못하도록 해야 한다.”<sup>97</sup> 가끔 정부는 자신의 능력을 사용하여 악한 교회 직분자들을 직위 해제할 수 있다.<sup>98</sup> 하지만 교회 일꾼들이 자신들의 일을 잘 수행할 경우, 모든 경건한 왕들과 지도자들은 “그 일꾼들에게서 나오는 그리스도의 음성”(vox Christi a ministris)을 들어야 한다.<sup>99</sup> 이런 방법으로 경건한 군주들과 시의원들은 잃어버린 양들을 찾는 일에 종사하여 “기독교를 진정으로 확대하고 개선하도록”(die Christenheit warlich zu erweiteren und zu besseren) 해야 한다.<sup>100</sup>

부씨에 따르면 “모든 참된 왕들”(Omnes veri reges)은 “그리스도의 나라를 위해 거룩한 열심”(sancti studii in Christi regnum)을 가진 자들이다.<sup>101</sup> 따라서 세상의 통치자들은 다양한 종파와 이단들을 처벌할 수 있고 처벌해야 한다.<sup>102</sup> 그럼에도 불구하고 선한 기독교 정부의 치리는

*fili Altissimi* [Ps. 81, 6] iure vocantur.” 그리고 “... *dii ipsi filiique excelsi* ...”; B. Ev. (1536), 428: “Dii in scriptura Dei principes & magistratus uocantur, ...”

<sup>97</sup> MBDS 7, 147 난외주 (Von der waren Seelsorge. 1538): “Die Obren sollen den Kirchen getrewe Diener bestellen, die schulen und zucht der juget versehen, Niemand gestatten, sich selb oder andere von gesunder lere und der gemeinschafft Christi abzuziehen.” 참조. MBOL 15, 127 (De regno Christi. 1551).

<sup>98</sup> MBDS 7, 236 (Von der waren Seelsorge. 1538); MBOL 15, 16 (De regno Christi. 1551): “... pii reges mundi sua interdum autoritate, praesertim cum uitiatum sacerdotium est et deprauatae Ecclesiae, sacerdotes Domini constituunt et restituunt, ...”

<sup>99</sup> MBOL 15, 16 (De regno Christi. 1551).

<sup>100</sup> MBDS 7, 153 (Von der waren Seelsorge. 1538).

<sup>101</sup> MBOL 15, 17 (De regno Christi. 1551).

<sup>102</sup> MBDS 7, 148ff. (Von der waren Seelsorge. 1538). 부씨와 달리 루터는 이단이란 영적인 문제이므로 세상 정부에 의해 처벌될 수 없다고 주장한다. 참조. LW 2, 383 (= WA 11, 268. Von weltlicher Obrigkeit. 1523): “Ketzerey ist eyn geystlich ding / das kan man mitt keynem eyßen hawen / mitt keynem fewr verbrennen / mitt keynem wasser ertrencken. Es ist aber alleyn das Gottes wortt da / das thutts ...”



교회 치리를 대신하지 않는데, 이것은 그리스도께서 “자기 공동체의 영적 치리”를 정부 치리와 나란히 두도록 규정하셨기 때문이다.<sup>103</sup> 정부들은 타고난 “불경건”(impietas)과 “불의”(iniustitia) 속에 있는 인간 영혼을 깨끗하게 할 수 없기 때문에 그들을 “경건”(pietas)과 “의”(iustitia)로 교육할 수 없다.<sup>104</sup>

“참된 사랑과 관용의 시혜자”(verae charitatis atque patientiae largitor)이신 우리의 왕만이 내적이고 영적인 문제들을 자신의 “말씀과 영”(verbum et Spiritus)으로 푸실 수 있다.<sup>105</sup> 여기서 부씨는 시민적 치리와 교회적 치리를 구분하는 것이 분명하다.<sup>106</sup> “외적 처벌”(die eussere straff)인 시민적 치리와 달리,<sup>107</sup> 교회적 치리는 그리스도께서 오직 자신의 교회들에게 주신 묶고 푸는 열쇠권능으로 실행된다.<sup>108</sup> 이 “교회 치리와 처벌”(kirchenezucht und straf)은 항상 경건한 정부의 치리와 처벌 위나 아래가 아니라, 나란히 서 있다.<sup>109</sup> 그리스도께서 이 세상을 다스리시기 위해서는 둘 다 필수적인데, 이것은 왕이신 자신이 영적 겸인 하나님의 말씀뿐만 아니라, 정부의 외적 검토 사용하시기 때문이다. 그러므로 치명적인 범죄는 하나님 말씀의 가르침에 의해, 또한 동시에 경건한 왕과 영주의 엄한 법으로서의 종교적 경고를 통해서도 제거될 필요가 있다.<sup>110</sup>

교회의 치리와 정부의 치리라는 수단을 통해 모든 그리스도인은 그리스도

<sup>103</sup> MBDS 7, 190 (Von der waren Seelsorge. 1538). 이것을 근거로 우리는 부씨의 “기독교 공동체”(Christlichen Gemeinschaften) 운동이 교회 치리의 독립성을 강조했던 그의 강력한 주장의 논리적 결과였다고 이해한다. 부씨의 의도는 결코 교회와 정부를 분리시키려는 것도 아니며 시정부의 교회를 둘로 갈라놓으려는 것도 아니었다. 단지 부씨는 두 “집단”(corpora)인 교회와 정부를 기능적으로 구분하려고 했을 뿐이다.

<sup>104</sup> MBOL 15, 8 (De regno Christi. 1551).

<sup>105</sup> MBOL 15, 11 (De regno Christi. 1551). 참조. De Kroon, “De christelijke overheid”, 70.

<sup>106</sup> MBDS 7, 190-206 (Von der waren Seelsorge. 1538).

<sup>107</sup> MBDS 7, 149 kantt. (Von der waren Seelsorge. 1538).

<sup>108</sup> MBDS 7, 190 (Von der waren Seelsorge. 1538).

<sup>109</sup> MBDS 7, 191 과 206 (Von der waren Seelsorge. 1538). 부씨에 따르면 교회와 정부는 서로에게 순종해야 한다. 참고. MBOL 15, 14-17 (De regno Christi. 1551).

<sup>110</sup> MBOL 15, 117 (De regno Christi. 1551).

의 명에 아래, 그리고 그분의 나라에서 자신들을 보호할 것이다. 또한 교회 일꾼들 가운데 있는 그리스도에 대한 파괴적인 불순종과 경멸을 대항할 뿐만 아니라, 모든 거짓되고 인간적인 독재를 대항할 것이다.<sup>111</sup> 부씨의 정치적 이상은 “참된 기독교 공화국”(vera respublica christiana)을 재건하는 것인데, 이런 공화국에서는 오직 최고의 기독교인만이 정부로서 다스리는 권리를 가질 것이다.<sup>112</sup> 그렇게 하기 위해서는 기독교 정부가 하나님의 교회와 협력하지 않을 수 없다.<sup>113</sup> 특히 빈자를 돌보는 구제<sup>114</sup>와 결혼<sup>115</sup>, 그리고 교육은<sup>116</sup> 그 두 기관의 협동 영역에 속한다. 부씨에게 종교개혁은 단순히 교회의 일뿐만 아니라, 정부의 사역이기도 하다.<sup>117</sup>

## VII. 정부에 대한 순종

111 MBDS 7, 238 (Von der waren Seelsorge. 1538): “Durch dise mittel würdt sich eyn jeder Christ vor der so verderblichen ungehorsame und verachtung Christi in seinen dienern under dem joch Christi und in seinem reich wol bewaren und erhalten.”

112 MBDS 7, 151 (Von der waren Seelsorge. 1538): “Nachdem dann die Christen die aller Christlichsten leüt zur regierung ordnen sollen, gepuret sich inen auch, das sie in die Oberkeit niemand erwehlen, der nit aller dingen der Kirchen Gemeinschaftt halte; ...”

113 참고. De Kroon, *Bucers Obigkeitsverständinis*, 162.

114 MBOL 15, 143-52. 특히 150 (De regno Christi. 1551).

115 MBOL 15, 152 (De regno Christi. 1551): “Cum etenim coniugium res sit politica, homines, ..., non tantum Ecclesiae doctrina et disciplina instituendi et adducendi, uerum reipublicae quoque legibus et iudiciis ad haec expediendi sunt, iuuandi atque compellendi.” 여기서 부씨가 지적하기를, 결혼과 관련하여 사람들은 교회 교리와 지리 뿐만 아니라, 정부의 법에 의해서도 통제를 받아야 한다. 결혼 문제에 대한 교회와 정부의 관계에 대해서는 다음 참조. H.J. Selderhuis, *Huwelijk en echtscheiding*, 278-87.

116 MBOL 15, 114 와 236-40 (De regno Christi. 1551). 참조. E.-W. Kohls, *Die Schule bei Martin Bucer*, passim. 49-52와 66ff. 여기서 콜스(Kohls)는 부씨의 교육 개념을 “공공의 이익”(gemein nutz)이라는 부씨의 사상과 연결시킨다.

117 MBOL 15, 106, 120 과 130 (De regno Christi. 1551).

“모든 사람은 정부에 순종해야 한다.”<sup>118</sup> 즉 정부에 순종하지 않아도 되는 사람은 아무도 없다.<sup>119</sup> 마태복음 17장 24-27절에서 “그리스도의 모범”(exemplum Christi)을 통해 알 수 있는 것은 “하나님의 백성”(populus Dei)인 그리스도인들 역시 “정부”(magistratus)에 순종해야 한다는 점이다.<sup>120</sup> 로마서 13장 1절에 따르면 바울 역시 “영혼”(anima)은 자신 위에 세워진 “모든 권세”(omnes potestates)에 종속적이라는 사실을 가르친다.<sup>121</sup> 하지만 이 모든 권력은 오직 하나님을 통해 존재하고 조정되기 때문에<sup>122</sup> 모든 사람, 즉 백성과 정부 인사들 모두 예외 없이 “유일무이하신 1인자”(unus et solus princeps) 전능하신 하나님께 순종해야 한다.<sup>123</sup>

정치 지도자들 가운데 아무도 하나님 자신의 일에 맞서 싸울 수는 없는데, 예를 들면 하나님을 믿는 일, 진리를 고백하는 일, 진리를 향한 열심을 내는 일 등이다.<sup>124</sup> 그러므로 하나님의 영광에 어긋나는 내용은 어떤 것도 정부가 명령하지 말아야 한다.<sup>125</sup> 정부가 하나님 자신과 그분의 뜻에 반하는 무엇을 요구할 경우, 순종의 의무는 끝나게 될 것이다. 왜냐하면 그리스도인들은 하나님을 인간보다 더 중요하게 생각할 수밖에 없기 때문이다.<sup>126</sup>

118 B. Ev. (1536), 372 kantt.: “Omnem hominem parere oportet magistratui.” 참조. MBDS 17, 141 (Ein summarischer vergriff. 1548).

119 MBOL 15, 57 (De regno Christi. 1551): “..., tamen omnes ciues eius, omnesque eorum pastores et doctores oportere mundi potestatibus, quibus Dominus gladii administradonem commisit, esse subiectos, ...”; B. Ev. (1536), 372: “Quare qui non fuerit homo imperio magistratus poterit sese subducere, hominum nemo.” 참고. De Kroon, “De christelijke overheid”, 65.

120 B. Ev. (1536), 372; B. Rom., 569 [sic! 557].

121 B. Ev. (1536), 372와 374; B. Rom., 558: “Omnis anima potestatibus eminentioribus subiecta sit.” 복수로서 “권력들”(potestates)이라는 단어 사용을 부씨가 선호하고 강조하는 것은 정부의 복수형태에 대한 그의 사상을 반영한다. 참고. De Kroon, *Bucers Obrigkeitsverständnis*, 84f. 와 91f.

122 B. Ev. (1536), 374: “Non enim est potestas nisi a Deo: quae vero sunt potestates, a Deo ordinatae sunt.”

123 MBOL 1, 114 (Epistola Apologetica. 1530).

124 B. Ev. (1536), 374.

125 B. Ev. (1536), 374: “At huiusmodi sunt cuncta magistratus edicta, quae nihil pugnans cum gloria Dei imperant.”

“사람은 인간보다는 하나님께 더 순종해야 한다.” (Hand. 5:29)<sup>127</sup> 하지만 그것으로써 부씨는 결코 그리스도인 각자의 능동적 저항과 무력 저항을 의도하지 않는다.<sup>128</sup>

부씨의 작품 어디에서도 정부에 대항하는 저항권에 관한 급진적이고 혁명적인 사상을 발견할 수는 없다.<sup>129</sup> 악한 정부가 다스릴 때, 그리스도인들은 주님께서 “신실한 왕들”(veri reges)을 공화국에 세워주시도록 지속적으로 기도할 수 있다.<sup>130</sup> 이것을 흔히 “수동적 항거”(passiver Widerstand)라 부른다.<sup>131</sup> 왜냐하면 모든 인간적인 힘은 하나님께서 세우신 정부를 해체할 정도로 충분하지는 않기 때문이다.<sup>132</sup> 다만 하나님께서 세우신 권위를 가진 자들만이 다른 권력자들의 악행에 대항할 수 있는 능동적인 저항권을 가진다. 왜냐하면 모든 세상 정부들, 즉 제왕적 권력자들과 군주적 권력자들뿐만 아니라, 시의원들까지도 “제국적 업무”(rerum imperium)에 종사하는 자들이므로 교리와 삶에서 모든 공개적인 악행과 불쾌한 일들 폐기할 수 있고 폐기해야 한다.<sup>133</sup>

126 B. Rom., 573: “..., quia non possunt [Christiani] deum posthabere hominibus.”

127 B. Rom., 573: “Oportet deo plus obedire quam hominibus.” 저항권의 관련 하여 “하나님께 더 많은”(plus Deo) 권한을 부여해야 한다는 부씨의 강조에 대해서는 다음 참조. De Kroon, “De christelijke overheid”, 66f.; idem, *Bucers Obrigkeitsverständnis*, 145f.

128 De Kroon, “De christelijke overheid”, 67; idem, *Bucers Obrigkeitsverständnis*, 5. n.16과 146.

129 참조. De Kroon, *Bucers Obrigkeitsverständnis*, 144-63; idem, “Bucer und Calvin über das Recht auf Widerstand”, 146-56.

130 MBOL 15, 20 (De regno Christi. 1551).

131 De Kroon, “Bucer und Calvin über das Recht auf Widerstand”, 148.

132 B. Ev. (1536), 374: “Profecto omnes humanae vires inferiores sunt, quam ut magistratum a Deo constitutum exautorent.”

133 B. Rom., 573: “... cum hi principes & magistratus merum imperium habeant, ... Proinde necesse est, vt quique magistratus, quibus merum imperium est, apud eos, qui in ipsorum viuunt Republica, cunctis malis operibus, quae ipsi mala esse non dubirant, terrori sint.” “순전한 최고 통치권”(merum imperium)에 대한 부씨의 법적 개념에 대해서는 다음 참조. De Kroon, *Bucers Obrigkeitsverständnis*, passim. 88ff.; idem, *Bucer en Calvin*, 160.

모든 정부는 하나님께서 독립적으로 세워주신 고유한 권한을 가지고 있다. 그러므로 보다 높은 정부가 기독교의 “경건”(pietas)을 위협할 경우 보다 낮은 정부는 무력 저항권을 행사하여 보다 높은 정부를 대항할 수 있다.<sup>134</sup> 바로 이것이 “종교개혁의 권리”(ius reformationis)라는 부씨 원칙의 기초다.<sup>135</sup> 이것으로부터 부씨의 정치적 자유라는 개념이 나온다. 모든 정부는 자신들의 권력을 교회 건설을 위해서만 사용해야만 하는데, 그것은 그들이 자신들의 모든 권력을 하늘의 하나님으로부터 받기 때문이다. 부씨의 정치 모토는 우리 모두가 우리 자신뿐만 아니라 이 세상 전부를 하나님께 바쳐야 한다는 것이다. “계바와 바울과 아볼로와 온 세상은 그리스도의 교회들에 속하고, 이 교회들은 우리의 유일하신 왕이요 주님이신 예수 그리스도께만 속하는데, 이것은 마치 그리스도께서도 하나님께 속한 것과 같다.”<sup>136</sup>

## VIII. 결론

부씨가 교회와 세상 정부의 관계를 어떻게 보는지 논할 때 놓치지 말아야

134 M. de Kroon, “Bucer und Calvin über das Recht auf Widerstand und die Freiheit der Stände,” in Willem van 't Spijker, ed., *Calvin: Erbe und Auftrag*. Festschrift für Wilhelm Neuser zu seinem 65. Geburtstag (Kampen: Kok, 1991), 150. 148쪽 이하에서 더 크론(de Kroon)은 지적하기를, 종교개혁자들 가운데 부씨가 능동적인 저항을 원리적으로 다루었던, 그리고 성경주석으로 근거를 제시한 최초의 사람이다. 더 크론에 따르면 부씨에게 “경건”이라는 개념은 일종의 양극 구조, 즉 신앙의 범주와 동시에 윤리의 범주라는 양극 구조로 되어 있다. 참조. idem, *Bucer en Calvin*, 104.

135 MBDS 6/2, 20. 황제와 군주들과 같은 “보다 상위의 권력들”(potestates superiores)과 영주들과 시의원들과 같은 “보다 하위의 권력들”(potestates inferiores)라는 정치적 구조에 대한 부씨의 개념에 대해서는 다음 참조. De Kroon, *Bucers Obrigkeitsverständnis*, passim. 4와 150-58; MBDS 6/2, 30. n.34 (Von Ampt der oberkait. 1535)와 53 (Dialogi. 1535).

136 MBOL 15, 121 (De regno Christi. 1551): “Ecclesiarum Christi sunt Cephas, Paulus et Apollo et mundus uniuersus; illae uero nullius, quam unius regis et Domini nostri Iesu Christi, sicut et ille est Dei. 1. Cor. 3 [22-23].”

할 것은 “그리스도의 나라”라는 개념이다. 스트라스부르 종교개혁자는 교회를 그리스도의 나라와 하나님의 나라로 정의한다. “왕국”(regnum)인 교회 안에서 왕이신 그리스도께서 자신의 백성들을 자신의 말씀과 영으로 다스리신다. 그리스도의 나라는 세상적인 실제이자 동시에 하늘 나라다. 그 나라는 항상 교회를 통해 이 세상에 실현된다. “그리스도의 나라”(regnum Christi)로서 교회와 “세상 나라”(regnum mundi)로서 국가는 서로 혼합될 수도 없고 분리될 수도 없다. 이런 의미에서 부씨가 생각하는 교회와 국가의 관계는 아우구스티누스의 두 도시 개념뿐만 아니라, 루터나 츠빙글리가 생각하는 것보다도 확실하게 구분된다.

부씨에게 교회와 국가는 종말까지 지상에서 상호 독립적으로 병존한다. 교회는 영적인 검인 하나님의 말씀을 가지고서 하나님 나라를 죄인들 앞에서 닫을 수도 있고 열 수도 있다. 반면에 세상 정부는 물리적 검을 가지고서 모든 공개적인 죄들을 처벌한다. 세상 정부는 그리스도의 나라를 세우고 확장하고 개혁하기 위해 반드시 교회와 함께 공역해야 한다. 그러므로 기독교 정부는 이 세상에서 최선의 정부 통치 형태로써 “기독교 공화국”(respublica christiana)이라 불릴 수 있다. 교회와 국가는 각자, 무엇보다도 먼저, 유일한 왕이신 그리스도께 복종해야 하고 그 다음에 서로에게 복종해야 한다는 것이 부씨의 주장이다.

### 【약어】

CCL	<i>Corpus Christianorum</i> , Series Latina
LW	O. Clemen, ed. <i>Luthers Werke in Auswahl</i>
MBDS	<i>Martin Bucers Deutsche Schriften</i>
MBOL	<i>Martini Bucer Opera Latina</i>
MPL	J.P. Migne, ed. <i>Patrologiae cursus copletus</i> . Series Latina
WA	<i>Martin Luthers Werke</i> , Kritische Gesamtausgabe. Weimar 1883ff.
Z	<i>Huldrych Zwinglis sämtlich Werke</i> . Berlin 1905, Leipzig 1908, Zürich 1961ff.

**[Abstract]****Bucer's Thought of the relationship between the Church and the State**

Dae Woo Hwang (Kosin University)

This article deals with the relationship between the Church and the earthly government. For the reformers in the 16th century, the word 'ecclesia' is a synonym for the word 'regnum Dei'. This view does not seem as that of modern theologians who think those two ideas are fundamentally different from each other. Strasbourg's Reformer Martin Bucer is also one of the reformers. He equates the Church with the kingdom of God. The concept of the kingdom of Christ is characteristic in order to understand the relationship between the churches and the governments in the whole theology of him. First of all, he considers it as the earthly church that is His body. But it does not simply mean the earthly Church, because He is the King of kings who rules the whole world.

Though the Christ rules his people in this world through his Words and Spirit, the kingdom of Christ is not perfect on the earth until Christ's Second Coming to judge everything of the creature. It cannot be completely realized in this world because of the Satan and the sins. Nevertheless, the Christ is here and now ruling his kingdom and enlarging it throughout the world. He rules his kingdom on the earth by his Words and Spirit. It is sure that the kingdom of Christ has an earthly feature. But we do not deny that his kingdom has also the heavenly characters.

In this world, there is always a conflict between the Church as the 'regnum Dei' and the government as the 'regnum mundi'. At the same time, the two kingdoms are independent from each other and cooperate with each other. Therefore, the Church and the State could not be mixed and may not be separated. Those two have to be cooperated in Christ who is the King of kings. With the spiritual sword, the Church could open or close the door of the heavenly kingdom for the sinners, whereas the government punishes the open sinners of society with the material sword as political authority. The worldly government must cooperate with the Church for the kingdom of Christ.

For Bucer, the Christian State is the best of the governments which are able to exist in this world, called the 'respublica christiana'. The Church and the State need first to be reigned by Christ as the one and only King of the universe. And then those two have to submit to each other. This is a distinct characteristic in Bucer's thoughts about the relationship between the Church and the State. In this point, Bucer's opinion is distinguished not only from Augustine's idea of two cities, but also from Luther's perspective of the two kingdoms.

**Key Words:** Kingdom of God, Kingdom of Christ, Church, Bucer, Luther, Government, Authorities



## [참고문헌]

### 1. 일차자료

#### 1-1. *Martini Bucer Opera Omnia*

1-1-1. Martin Bucers Deutsche Schriften, (Eds.) R. Stupperich e.a.  
Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn, 1960ff.

- I. *Frühschriften 1520-1524*. 1960.
- II. *Schriften der Jahre 1524-1528*. 1962.
- VI/2. *Zum Ius Reformationis: Obrigkeitsschriften aus dem Jahr 1535: Dokumente zur 2. Strassburger Synode von 1539*. 1984.
- VI/3. *Martin Bucers Katechismen aus den Jahren 1534, 1537, 1543*. 1987.
- VII. *Schriften der Jahre 1538-1539*. 1964.

#### 1-1-2. *Martini Bucer Opera Latina*

- II. I. Backus. (Ed.) *Enarratio in Evangelion Iohannis (1528, 1530, 1536)*, Leiden: E.J. Brill, 1988.
- XV. F. Wendel. F. (Ed.) *De Regno Christi Libri Duo*, Paris/Gütersloh 1955.
- XV- F. Wendel. F. (Ed.) *Du royaume de Jésus-Christ, édition critique de la traduction française de 1558*, Paris/Gütersloh 1954.

#### 1-2. 16세기에 출간된 부씨(Bucer) 저술들.

- B. Ev. (1527) = *Ennarationum in evangelia Matthæi, Mardi & Lucæ*, 1527 I-II. - (Bibl. No. 14)
- B. Eph. (1527) = *Epistola D. Pauli ad Ephesios*, 1527. - (Bibl. No. 17)
- B. Ps. = *S. Psalmorum libiri quinque*, 1529 (ed. 1554). -

- (Bibl. No. 25d)
- B. Ev. (1536) = *In sacra quatuor evangelia, Enarrationes perpetuae*, 1536. - (Bibl. No. 28a)
  - B. Rom. = *Metaphrases et enarrationes perpetuae epistolarum D. Pauli Apostoli... Tomus primus. Continens metaphrasim et enarrationem in Epistolam ad Romanos*, 1536 (ed. 1562). - (Bibl. No. 55a)
  - B. Iud. = *Commentarii in librum Iudicum*, 1544. - (Bibl. No. 101)
  - B. Eph. (1562) = *Praelectiones doctiss. in Epistolam D. Pauli ad Ephesios*, 1562. - (Bibl. No. 112)

## 2. 이차자료

- Althaus, Paul. *Die Ethik Martin Luthers*. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn, 1965.
- Bornkamm, Heinrich. "Luthers Lehre von den zwei Reichen im Zusammenhang seiner Theologie," in *Reich Gottes und Welt. Die Lehre Luthers von den zwei Reichen*, ed. H.-H. Schrey, 165-195. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1969.
- Brockelmann, Brigitte. *Das Corpus Christianum bei Zwingli*. Breslau: Priebatschs Buchhandlung, 1938.
- Cardauns, L. *Die Lehre vom Widerstandsrecht des Volks gegen die rechtmäßige Obrigkeit im Luthertum und im Calvinismus des 16. Jahrhunderts*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1973<sup>2</sup>
- Diem, H. "Luthers Lehre von den zwei Reichen untersucht von seinem Verständnis der Bergpredigt," in *Zur Zwei-Reiche-Lehre Luthers*, ed. J. Haun, 107-131. München: Kaiser, 1973.

- Duijnste, X.P. *St. Aurelius Augustinus over kerk en staat*. Tilburg: Uitgave van het Nederlandsche Boekhuis, 1930.
- Farner, Alfred. *Die Lehre von Kirche und Staat bei Zwingli*. Tübingen: J.C.B. Mohr, 1930.
- Gäumann, Andreas. *Reich Christi und Obrigkeit. Eine Studie zum reformatorische Denken und Handeln Martin Bucers*. Bern: Verlag Peter Lang, 2001.
- Hammann, G. *Entre la secte et la cité. Le projet d'Église du Réformateur Martin Bucer (1491-1551)*. Histoire et Société. Genève: Labor et Fides, 1984. (= *Martin Bucer 1491-1551: Zwischen Volkskirche und Bekenntnisgemeinschaft*. Stuttgart: Franz Steiner Verlag Wiesbaden GMBH, 1989.)
- Heckel, Johannes. *Lex charitatis. Eine juristische Untersuchung über das Recht in der Theologie Martin Luthers*. München: C.H. Beck'schen Verlagsbuchhandlung, 1953.
- J. van Oort. *Jeruzalem en Babylon* (s-Gravenhage: Uitgeverij Boekencentrum, 1986)
- K. Koch. *Studium Pietatis: Martin Bucer als Ethiker*. Beiträge zur Geschichte und Lehre der Reformierten Kirche 14. Neukirchener Verlag, 1962.
- Kinder, E. "Gottesreich und Weltreich bei Augustin und bei Luther," in *Reich Gottes und Welt. Die Lehre Luthers von den zwei Reichen*, ed. H.-H. Schrey, 40-69. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1969.
- Kroon, M. de. "Bucer und Calvin. Das Obrigkeitsverständnis beider Reformatoren nach ihrer Auslegung von Röm 13," in *Calvinus Servus Christi*, ed. W.H. Neuser, 209-224. Budapest: Presseabteilung des Ráday-Kollegiums, 1988.
- Kroon, M. de. "De christelijke overheid in de schriftuitleg van Martin

- Bucer en Johannes Calvijn,” in *Wegen en gestalten in het gereformeerd protestantisme*, ed. W. Balke e.a., 61-74. Amsterdam: Ton Bolland, 1976.
- Kroon, Marijn de, “Bucer und Calvin über das Recht auf Widerstand und die Freiheit der Stände,” in Calvin: *Erbe und Auftrag*. Festschrift für Wilhelm Neuser zu seinem 65. Geburtstag, ed. Willem van 't Spijker, 146-156. Kampen: Kok, 1991.
- Kroon, Marijn de, *Martin Bucer en Johannes Calvijn. Reformatorische perspectieven Teksten en inleiding* (Zoetermeer: Meinema, 1991).
- Kroon, Marijn de. *Martin Bucers Obrigkeitsverständnis. Evangelisches Ethos und politisches Engagement*. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn, 1984.
- Locher, Gottfried W. *Zwingli's Thought: New Perspectives*. Leiden: E.J. Brill, 1981.
- Moeller, Bernd. *Reichsstadt und Reformation*. Berlin: Evangelische Verlagsanstalt, 1987.
- Müller, Karl. *Kirche, Gemeinde und Obrigkeit nach Luther*. Tübingen: Verlag von J.C.B. Mohr, 1910.
- Pauck, W. *Das Reich Gottes auf Erden, Utopia und Wirklichkeit. Eine Untersuchung zu Butzers De regno Christi und zur englischen Staatskirche des 16. Jahrhunderts*. Arbeiten zur Kirchengeschichte 10. Berlin : de Grryter, 1928.
- Sizoo, A. *Augustinus over den staat*. Kampen: J.H. Kok, 1947.
- Spijker, Willem van 't. “De ambten bij Zwingli,” in *Zwingli in vierderlei perspectief*, ed. W. Balke e.a., 41-79. Utrecht: B.V. Uitgeverij “de Banier”, 1984.
- Spijker, Willem van 't. “Zwingli's staatskerk,” in *De kerk. Wezen, weg en werk van de kerk naar reformatorische opvatting*, ed. Willem

- van't Spiker e.a., 111-125. Kampen: Uitgeverij de Groot Goudriaan, 1990.
- Stepnens, W.P. *The Theology of Huldrych Zwingli*. Oxford: Clarendon Press, 1986.
- Wendel, F. *L'Église de Strasbourg, sa constitution et son organisation 1532-1534*. Études d'histoire et de philosophie religieuses 38. Strasbourg: Presses universitaires de France, 1942.
- Wolf, E. *Peregrinatio II. Studien zur reformatorischen Theologie, zum Kirchenrecht und zur Sozialethik*. München: Chr. Kaiser Verlag, 1965.
- 황대우. “갈뱅의 교회론과 선교,” 『선교와 신학』 24집 (2009): 43-84.

# 칼빈의 성경 주석을 통해서 본 교회의 본질에 대한 칼빈의 이해<sup>1</sup>

진지훈  
(제기동교회)

## [초록]

16세기 종교개혁자들은 건강한 교회를 세우기 위해서 교회개혁을 외쳤다. 종교개혁자들이 교회를 어떻게 정의했는지 또 어떤 것들을 교회의 표지로 이해했는지를 아는 것이 그들이 세우고자 했던 건강한 교회를 이해하는데 중요하다. 제네바 종교개혁자 칼빈도 일생동안 제네바에서 목회하는 동안 건강한 교회를 세우기 위해서 노력했다. 이 논문은 칼빈의 성경해석에 나타난 교회의 정의와 교회의 표지를 통해서 그가 꿈꾸었던 건강한 교회가 무엇이었는지를 조망함으로써 오늘날 우리교회가 추구해야 할 교회개혁의 방향을 제시하는 논문이다.

칼빈에게 있어서 교회는 이 세상에서 가장 소중하고 가치 있는 기관이었다. 교회는 인간의 구원을 위한 유일한 기관이기 때문일

논문투고일 2018.01.31. / 심사완료일 2018.03.02. / 게재확정일 2018.03.05.

<sup>1</sup> 본 논문은 필자의 박사학위 논문 *John Calvin's Theology of the Four-fold Office in His Commentaries from 1540 to 1564 and its Application to the Church of Geneva in the Sixteenth Century* (Ph.D. Diss., Trinity Evangelical Divinity School, 2016)의 제4장 "The Nature of the Church as Shown in Calvin's Commentaries from 1540 to 1564"를 재구성한 것이다.

뿐 아니라 이 세상을 지탱하고 있는 기초로 인식되었기 때문이다. 칼빈은 교회의 기능을 인류에게 영혼 구원의 길을 제시하는 것으로 만족하지 않았다. 그는 교회의 영역을 하나님의 백성들이 함께 부대끼며 살아가고 있는 사회에까지 확장했다. 교회가 하나님의 백성들을 하나님의 말씀으로 잘 양육할 때, 그들이 사회를 거룩하게 변화시킬 수 있다고 믿었다.

칼빈은 교회를 일생 동안 다양한 방법으로 정의했다. 기독교 강요 초판과 최종판에 나타난 교회의 정의들을 비교해 보면, 초판에서는 “하나님의 약속을 받고 모인 사람들의 무리”라고 정의했고 최종판에서는 “모든 하나님의 선택자들”이라고 정의했다. 초판의 정의에서 칼빈은 보이는 유형교회와 크리스천으로서의 개인적인 삶에 초점을 맞춘 것으로 보이고 최종판에서는 하나님의 비밀한 선택에 기초한 무형의 교회에 초점을 맞춘 것으로 보인다. 하지만 칼빈이 교회를 정의할 때 “하나님의 선택”을 가장 중심에 놓고 있음을 부인할 수 없다.

일반적으로 사람들은 칼빈의 교회론에는 참 교회의 두 가지 표지가 있다고 알고 있다. 하나는 바른 하나님의 말씀의 선포이고 또 다른 하나는 성례의 바른 집행이다. 그러나 칼빈은 참 교회의 표지로 때때로 세 가지(기도, 설교, 그리고 성례)를 이야기하기도 했고 때로는 네 가지(설교, 교제, 성례, 그리고 기도)를 이야기하기도 했다. 하지만 그 중심에는 언제나 사도들에 의해서 전해진 하나님의 말씀으로서의 순수한 교리가 자리 잡고 있었다. 성례, 기도, 교제, 예배와 같은 다른 표지들은 하나님의 말씀의 선포에 대한 결과로 나타나는 것들 이었다. 설교가 칼빈의 교회론에 있어서 핵심적인 역할을 감당한다고 말할 수 있다. 칼빈은 성령이 설교자들의 입에서 선포되는 하나님의 말씀을 통해 교회를 거룩하게 한다고 믿었다.

칼빈은 또한 성령이 모든 성도들에게 다양한 은사를 나누어 주셔서 그들이 교회 공동체 안에서 다른 사람을 섬기게 하셨다고 믿었다. 그래서 칼빈은 그의 사역 초기부터 가시적인 지역 교회를 은사를 나누는 공동체로 이해했다.

더 나아가서 칼빈은 은사를 나누는 것이 교회의 일치와 연합을 위해서 중요하다는 것을 인지했다. 그리고 이런 은사의 나눔을 위해서는 성도들의 영적인 성장이 반드시 필요하다고 믿었다. 이런 이유로 칼빈은 예배와 예식의 중요성, 설교와 교육의 중요성, 그리고 치리의 중요성을 역설했다. 하지만 칼빈은 성령의 중요성을 간과하지 않았다. 왜냐하면 성도들에게 은사를 나누어 주시는 분도, 그들의 마음을 다스리셔서 기꺼이 은사를 나누게 하시는 분도 성령이시기 때문이다.

**키워드:** 존 칼빈, 교회론, 교회의 정의, 교회의 표지, 종교개혁, 건강한 교회

## 1. 서론

16세기 종교개혁자들은 로마 가톨릭 교회는 교회가 아니라고 생각했기 때문에 중세 로마 가톨릭 교회를 등지고 나와서 새로운 개혁교회를 세웠다. 그렇기 때문에 종교개혁자들이 생각한 교회는 무엇이고 그들이 신학을 전개해 가는 과정 속에서 교회에 대한 생각에 어떤 변화가 있었는가를 살펴보는 것은 종교개혁을 이해하는데도 중요하고 오늘날 교회의 개혁을 생각하는 목회자들에게도 매우 중요하다.

16세기 제네바의 종교개혁자 존 칼빈은 종교개혁이 한창 무르익던 시절인 1536년 『기독교 강요』를 출판하면서 종교개혁의 별로 떠올랐다. 박해를



피해가던 망명길에서 잠시 들렀던 제네바에서 그는 그의 저서 『기독교 강요』가 가져다준 유명세 때문에 제네바의 영향력 있는 목회자 파렐(Guillaume Farel)의 강권함을 받아서 성경교사 자격으로 제네바에 정착했다. 하지만 2년 만에 그는 시의회와의 갈등으로 파렐과 함께 제네바에서 추방당했다. 3년 후, 다시 제네바 교회로 돌아가게 되었을 때 칼빈은 제일 먼저 서둘러서 교회법령을 제정했고 생애를 마감하는 날까지 제네바 교회 안에서 그 교회 법령에 근거에 교회를 다스렸다. 그가 만든 제네바교회의 교회 정치 시스템은 후에 프랑스 개혁교회의 주요 정치 원리가 되었고<sup>2</sup> 북유럽의 벨직 신앙고백서(1561),<sup>3</sup> 네덜란드 돌트 총회(1618-9),<sup>4</sup> 스코틀랜드 총회(1581)나 웨스트민스터 총회(1644)에서도 기본 원리로 채택되었다.<sup>5</sup> 그리고 오늘날 전 세계에 흩어져 있는 장로교회와 개혁교회의 정치적인 기본 원리가 되었다.

칼빈의 제네바 교회 정치 원리를 이해하기 위해서도 교회에 대한 칼빈의 기본적인 생각을 알아보는 것이 중요하다. 특히, 1541년 칼빈이 제네바교회 법령을 처음 만들기 직전 해인 1540년에 그의 첫 성경주석인 로마서 주석이 출판되었고 칼빈은 그 후로도 제네바교회 안에서 자신이 초안한 교회법령을 적용해 가는 과정 속에서 끊임없이 성경을 해석하고 가르치며 성경 주석들을 차례로 내놓기 때문에 칼빈의 제네바교회 법령에 담긴 그의 교회론을 이해하기 위해서는 그의 성경 주석을 연대기적으로 따라가며 그의 교회론에 대한 생각의 변화를 연구하는 것이 중요하다.

하지만 지금까지 칼빈의 교회론에 대한 연구는 그의 『기독교 강요』에 지나치게 의존적이었다. 성령이 일하시는 유기적 조직으로서의 교회에 초

2 David W. Hall and Joseph H. Hall, eds., *Paradigms in Polity: Classic Readings in Reformed and Presbyterian Church Government* (Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1994), 7.

3 Philip Benedict, *Christ's Churches Purely Reformed: A social History of Calvinism* (New Heaven, CT: Yale University, 2002), 180.; Hall and Hall, eds., *Paradigms in Polity*, 173.

4 Hall and Hall, eds., *Paradigms in Polity*, 176.

5 Hall and Hall, eds., *Paradigms in Polity*, 9.

점을 맞추어서 칼빈의 교회론을 설명했던 벤자민 밀너(Benjamin C. Milner),<sup>6</sup> 기독교적 관점에서 칼빈의 교회론을 설명하려 했던 하인리히 퀴스토르프(Heinrich Quistorp)과 귄터 하스(Günther H. Haas),<sup>7</sup> 칼빈의 교회론의 특징을 목사, 교사, 장로, 집사의 네 직분 체계가 주는 리더십의 다양성으로 보았던 엘시에 맥키(Elsie Anne McKee),<sup>8</sup> 그리고 칼빈의 교회론을 사회와의 관계 속에서 이해하려고 했던 프레드 그라함(W. Fred Graham)<sup>9</sup> 등도 칼빈의 교회론을 연구함에 있어서 칼빈의 『기독교 강요』에 전적으로 의존했다.

그러나 최근 학자들 사이에는 칼빈의 신학을 연구함에 있어서 『기독교 강요』 뿐만 아니라 그의 다른 소논문들과 성경 주석은 물론 그가 남긴 설교문까지도 포함해서 포괄적으로 연구해야 한다는 인식이 높아졌다. 리처드 물러(Richard Muller)는 칼빈 신학의 기초를 성경 말씀으로 이해했고<sup>10</sup> 칼빈의 『기독교 강요』는 신학생들에게 성경에 접근하는 안내역할을 하는 책일 뿐임을 주장함으로써 칼빈 신학을 논하는데 그의 성경 주석의 중요성을 강조했다.<sup>11</sup> 데이비드 스타인메츠(David C. Steinmetz)는 칼빈 스스로가 『기독교 강요』를 성경으로 인도하는 안내서로 보았음을 강조했고<sup>12</sup> 또 칼빈의 성경 주석이나 설교문의 분량이 그의 조직신학적이고 논쟁

6 Benjamin Charles Milner, Jr., *Calvin's Doctrine of the Church* (Leiden, Brill, 1970).

7 Günther H. Haas, "Calvin, the Church and Ethics," in *Calvin and the Church: Papers Presented at the 13th Colloquium of the Calvin Studies Society, May 24-26, 2001*, ed. David Foxgrover, 72-91 (Grand Rapids, MI: CRC Product Services, 2002) and Heinrich Quistorp, *Calvin's Doctrine of the Last Things*, trans. Harold Knight (London: Lutterworth Press, 1995).

8 Elsie Anne McKee, *Elders and the Plural Ministry: The Role of Exegetical History in Illuminating John Calvin's Theology* (Geneva: Droz, 1988).

9 W. Fred Graham, *The Constructive Revolutionary: John Calvin and His Socio-economic Impact* (Richmond, VA: John Knox Press, 1971).

10 Richard A. Muller, *After Calvin: Studies in the Development of a Theological Tradition* (Oxford, NY: Oxford University Press, 2003), 10.

11 Richard A. Muller, *The Unaccommodated Calvin: Studies in the Foundation of a Theological Tradition* (New York: Oxford University, 2000), 5.

적인 글보다도 훨씬 많은 분량을 차지하기 때문에 칼빈을 조직신학자라기보다는 성경신학자로 보아야 한다고 주장했다.<sup>13</sup> 케리 한센(Gary Neal Hansen)도 칼빈의 성경 주석 작업이 칼빈의 생애에서 가장 중심되는 저술 활동이었다고 평가했다.<sup>14</sup> 그 외에도 파커(T. H. L. Parker)<sup>15</sup>, 데이비드 푸켓(David L. Puckett)<sup>16</sup> 등도 칼빈의 신학을 논하는데 있어서 그의 성경 해석의 중요성을 강조했다. 월드 홀더(W. Ward Holder)는 칼빈의 신학을 설명하기 위해서 칼빈의 바울서신 주석을 의지했다.<sup>17</sup> 수진 박(Sujin Pak)은 메시아적 시편(Messianic Psalms)에 대한 칼빈의 주석을 중심으로 크리스천의 경건과 삶에 대한 칼빈의 생각을 이해하려고 노력했다.<sup>18</sup>

따라서 필자는 본 논문을 통해서 16세기 제네바의 종교개혁자 존 칼빈의 교회의 정의와 교회의 표지에 대한 생각들을 그의 성경 주석을 중심으로 살펴보고자 한다. 그의 삶과 신학에서 교회는 무엇이고 참 교회의 표지는 무엇이었는지, 그리고 그런 생각들이 그가 한 평생 목회를 하고 성경을 해석하면서 어떻게 발전되고 변화되었는가를 그가 쓴 성경 주석들 속에서 찾아보고 그것들이 오늘날 교회 개혁을 이어가고자 하는 우리들에게 던져주는 메시지는 무엇인지를 생각해 보고자 한다.

12 David Steinmetz, *Calvin in Context* (New York: Oxford University, 1995), 64.

13 Steinmetz, *Calvin in Context*, 64.

14 Gary Neal Hansen, "Door and Passageway: Calvin's Use of Romans as Hermeneutical and Theological Guide," in *Reformation Readings of Romans*, eds. Kathy Ehrensperger and R. Ward Holder (New York: T & T Clark International, 2008), 77.

15 T. H. L. Parker, *Calvin's New Testament Commentaries* (Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1971); *Calvin's Old Testament Commentaries* (Louisville, KY: T&T Clark, 1993).

16 David L. Puckett, *John Calvin's Exegesis of the Old Testament*, Columbia Series in Reformed Theology (Louisville, KY: Westminster John Knox Press, 1995).

17 R. Ward Holder, *John Calvin and the Grounding of Interpretation: Calvin's First Commentaries* (Leiden: Brill, 2006).

18 G. Sujin Pak, *The Judaizing Calvin: Sixteenth-Century Debates over the Messianic Psalms* (New York: Oxford University, 2010), 78.

## II. 교회의 정의와 목적

교회에 대한 칼빈의 생각이 제일 먼저 드러난 곳은 1536년 출판된 『기독교 강요』 초판에서다. 여기서 칼빈은 교회를 정의하기를 “하나님의 언약을 받고 예수 그리스도의 이름으로 모인 사람들의 모임”이라고 했다.<sup>19</sup> 여기서 칼빈은 교회를 정의한 이후 신명기 4:2과 12:32, 잠언 30:6, 그리고 요한계시록 22:18-19을 특별히 인용하면서 “하나님의 말씀에 어떤 것도 가감하지 말라”는 하나님의 명령을 강조했다. 교회를 정의하면서 이 말을 덧붙인 것은 교회 안에서 하나님의 말씀이 철저하게 보존되어야 한다는 것이 칼빈의 교회론에 있어서 얼마나 중요한 것인지를 보여주는 분명한 증거다.

신명기에서 모세는 하나님의 말씀에 어떤 것도 더하지도 말고 빼지도 말라고 이스라엘 백성에게 엄중히 경고했다. 칼빈은 신명기에 있는 이와 같은 구절들을 구약 교회 안에서 하나님을 예배하는 데 있어서 사람이 고안해낸 어떤 것도 철저히 금하는 것으로 이해했다. 신명기 말씀들 외에도 칼빈은 잠언 30:6과 계시록 22:18-19도 인용했는데 이 구절들 역시도 하나님의 말씀에 어떤 것도 가감하는 것이 없어야 한다는 동일한 명령을 포함하고 있다. 칼빈은 이 구절들도 교회 안에서 하나님의 말씀을 보존하기 위해서 주어진 하나님의 엄중한 명령으로 이해했다. 이 말을 다시 해석하면, 만약 어떤 회중이 그 자체의 결정으로 하나님의 말씀에 무엇이랄도 더한 것이 있다면 그 회중을 더 이상 교회라고 부를 수 없다는 것을 의미한다. 이처럼 『기독교 강요』 초판(1536)에서 교회를 정의할 때, 칼빈의 주된 관심은 하나님의 말씀에 있었다.

칼빈은 교회를 하나님의 선택 받은 자들의 모임으로 이해했다. 교회 형성의 기반이 되는 것이 바로 하나님의 비밀스런 선택이라는 것이다.<sup>20</sup> 교회의

19 John Calvin, *Institutes of the Christian Religion of 1536* (Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1986), 194.

20 John Calvin, *Institutes of the Christian Religion*, ed. John T. McNeill, trans.

구성원이 되기 위해서는 반드시 하나님의 선택이 필요하기 때문에 사람들이 모여서 교회를 구성하는 것은 하나님이 하시는 일이다. 이런 칼빈의 생각은 그의 첫 성경 주석인 로마서 주석(1540)에 더 분명하게 드러난다. 그의 로마서 주석에 의하면, 하나님께서 자신의 약속에 근거해서 이스라엘 백성을 선택하시고 그들에게 상속권을 주셨을 때 이스라엘은 교회가 되었다.<sup>21</sup>

이스라엘을 선택하셨던 것과 같이 하나님께서 사람들을 택하여 그들을 양자 삼으시고 그들에게 상속권을 주셔야만 그들이 비로소 교회의 구성원이 된다는 것이 칼빈의 생각이었다. 그래서 칼빈은 로마서 9:4에서 바울이 이야기한 “그들에게는 양자 됨이 있다.”는 표현도 하나님의 영원한 언약에 기초한 하나님의 선택으로 이해했다.<sup>22</sup>

칼빈이 로마서 다음으로 쓴 성경주석은 고린도전서 주석(1546년)인데, 여기서도 칼빈은 교회 구성원의 자격을 이야기할 때 변함없이 하나님의 부르심에 방점을 두었다. 고린도전서 1:2에서 사도 바울은 교회의 구성원을 “예수 그리스도 안에서 성화되어 성도라 부르심을 받은 자들”이라고 표현했다. 칼빈은 바울이 이야기한 “성화”를 구별됨의 의미로 이해했다. 이 구별은 성도들이 성령에 의해서 거듭날 때 이루어지는 것이다. 인간의 본성은 거룩하지 못하기 때문에 오직 성령만이 인간을 하나님께로 거룩하게 구별할 수 있다. 따라서 성화의 근거는 인간의 뛰어난이 아니라 하나님의 은혜의 부르심이다.<sup>23</sup> 성도의 자격은 하나님의 은혜에 기초한 것이지 사람의 능력의 출중함이나 하나님께 대한 충성도에 달려있지 않기 때문에 하나님의 부르심을 받은 성도는 결코 버려질 수 없다는 것이 칼빈의 생각이었다.<sup>24</sup>

『기독교 강요』(1559)에서 칼빈은 교회를 두 종류로 구분했다. 하나는

Ford Lewis Battles, Vol. 2 (Philadelphia: Westminster, 1960), IV. i. 2.

21 *Com. on Romans* 9:4.

22 *Com. on Romans* 9:4.

23 “The ground of sanctification is the call of God, inasmuch as God has chosen them: meaning, that this depends on his grace, not on the excellence of men.”  
*Com. on 1 Corinthians* 1:2.

24 *Com. on 1 Corinthians* 1:9.

유형(가시적)교회 다른 하나는 무형(불가시적)의 보편적 교회이다. 무형교회는 하나님의 택함 받은 자녀들을 시대와 장소를 초월해서 모두 포함한다. 하지만 유형교회의 구성원은 시대와 장소에 의해서(geographically and temporally) 제한된다. 더구나 유형교회 안에는 택함 받지 못한 자들도 자리를 차지하고 있다. 지금까지 우리가 살펴본 칼빈의 교회에 대한 정의는 이 땅에 있는 유형교회가 아니라 보이지 않는 참 교회인 무형의 보편적 교회였다.

그렇다면 칼빈에게 있어서 이 땅에 있는 유형교회의 의미는 무엇인가? 칼빈에게 유형교회는 믿는 자들에게 있어서 어머니와 같은 존재로 인식되었다. 성도들은 그 안에서 태어나서, 양육 받고, 그리고 그 안에서 성숙되어 가기 때문에 성도들에게 교회는 어머니의 품과 같은 곳이었다. 이런 이유로 칼빈은 유형교회를 떠나서는 누구도 죄의 용서와 구원을 기대할 수 없다고 생각했다.<sup>25</sup> 이 땅의 유형교회는 구원에 있어서 없어서는 안 될 것이라고 칼빈은 단호하게 이야기했다. 칼빈은 이 땅에 있는 유형교회를 인간 구원의 방편으로 이해했던 것이다.:교회 밖에는 구원이 없다(extra ecclesiam nulla salus).<sup>26</sup>

만약 어떤 사람이 예수 그리스도 안에서 하나님의 은혜로 믿음을 가졌다면, 그는 반드시 유형의 지역교회의 구성원이 되어야 한다. 교회의 구성원이 되는 것은 그리스도의 몸의 일부가 되는 것과 같은 의미였기 때문이다.<sup>27</sup> 믿음을 갖는 것은 우리 구주 예수 그리스도와 연합하는 것과 떼어서 생각할

<sup>25</sup> *Inst.* 4.1.7.

<sup>26</sup> 칼빈은 'extra ecclesiam nulla salus.'를 직접 표현하지는 않았다. 하지만 뒤 따라 나오는 『기독교 강요』 2.3.1의 표현을 보면, 이 표현에 동의하고 있음을 알 수 있다. "The light of God will arise in the church alone; and leaves only shadows and blindness outside the church." 데니스 조우얼스(Dennis W. Jowers)에 의하면 칼빈은 이 고전적인 기독교적 고백 'extra ecclesiam nulla salus'를 『기독교 강요』 4.1.8의 마지막 문장에서 확언했다. "He has, moreover, set off by plainer marks the knowledge of his very body to us, knowing how necessary it is to our salvation." Jowers, "In What Sense Does Calvin Affirm 'Extra Ecclesiam Nulla Salus'?" 50.

<sup>27</sup> *Inst.* 3.20.20.

수 없다. 예수님과 연합하는 것은 구원에 앞서 선결되어야 할 것이다. 이와 같은 원리로 성도가 되기 위해서는 반드시 예수님과 연합해야 하기 때문에 교회의 구성원이 되는 것이 구원의 선결요건이 되는 것으로 본 것이다. 하지만 유형교회의 구성원이 되었다는 것이 구원에 대한 보증을 해주는 것은 결코 아니다. 왜냐하면 믿음 없이도 얼마든지 유형교회의 구성원으로 들어갈 수 있기 때문이다.

에베소서 주석(1548)에서 칼빈은 유형교회를 설명할 때 어머니 비유와 신부 비유를 사용했다. 에이미 플란팅가(Amy Flantinga)가 이야기한 것처럼 칼빈이 교회를 믿는 자들의 어머니로, 그리스도의 신부로 본 것은 칼빈의 독창적인 생각이 아니라 오래된 기독교 전통에 따른 것이다.<sup>28</sup> 왜 하나님께서는 사람들을 예수 그리스도의 이름 안에 불러 모으시는 것을 기뻐하실까? 이 질문에 대해서 칼빈은 하나님께서 그의 백성을 양육하시기 위해서 라고 대답했다. 칼빈은 교회의 양육 기능을 설명하기 위해서 어머니 비유를 사용했다.<sup>29</sup> 크리스천들은 교회라는 어머니의 태에서 잉태되고 교회라는 어머니를 통해서 젖을 먹고 신앙이 자란다. 그리고 일평생 동안 교회라는 어머니를 통해서 교육받고 삶의 인도를 받는다.<sup>30</sup>

칼빈은 오직 그리스도의 유형교회의 구성원만이 구원을 얻고 영원한 생명을 얻을 수 있다고 주장했다. 그리스도인의 삶에서 영적인 출생 이후에만 영적인 성장이 있을 수 있다고 강조했다.<sup>31</sup> 그리스도인은 젖을 먹는 유아기에 계속 머무르고 있을 수만은 없다고 강조했다. 이런 이유로 크리스천의 삶 속에서 교회의 역할은 매우 중요하다. 칼빈에 의하면, 교회는 하나님을 공경하는 모든 사람들에게 어머니다. 왕이나 농사꾼이나 차이가 없다.<sup>32</sup>

28 Amy Flantinga Pauw, "The church as Mother and Bride in the Reformed Tradition: Challenge and Promise," in *Many Voices, One God: Being Faithful in a Pluralistic World*, ed. Walter Brueggemann and George W. Stroup (Louisville, KY: Westminster John Knox Press, 1998), 122.

29 *Com. on 1 Ephesian* 4:12.

30 *Inst.* 4.1.4.

31 *Com. on Ephesians* 4:14.

32 *Com. on Ephesians* 4:12.

사람들은 성숙할 때까지 또는 주님의 재림의 때까지 교회에 의해서 양육되어야 한다.<sup>33</sup>

칼빈은 교회의 거룩함과 순결함에 대해서 이야기하기 위해 신부 비유를 사용했는데 교회는 언제나 순결하게 보존되어야 한다는 칼빈의 생각이 이 비유에 드러나 있다.<sup>34</sup> 교회는 태초부터 존재해왔고 하나님에 의해서 순결하게 보존되어 왔다는 것이 칼빈의 생각이었다. 칼빈의 히브리서 주석(1549)에도 보면, 히브리서 11장에서 언급되는 모든 믿음의 선조들이 교회 안에 있었고 그들의 믿음은 하나님에 의해서 순결하게 보존되었다고 칼빈은 말한다. 그리고 오늘날의 우리 그리스도인들도 그 보편적 교회 안에 그들과 함께 연합되어서 교제를 나눈다고 하는 보편적 교회에 대한 칼빈의 생각이 드러난다.<sup>35</sup>

데살로니가전서 1:1에 보면, 사도 바울은 “하나님 아버지와 주 예수 그리스도 안에 있는 데살로니가의 교회에 편지하노니” 라고 적고 있는데, 칼빈은 데살로니가전서 주석(1550)에서 “하나님 아버지와 주 예수 그리스도 안에 있는 교회”라는 이 표현 속에서 참 되고 합법적인 교회의 정의를 찾았다. 교회는 하나님 위에, 예수 그리스도의 후원 아래, 그리고 예수의 이름과 연합하여 세워진다는 것이다.<sup>36</sup> 같은 해에 쓰여진 데살로니가후서 주석(1550)에서도 칼빈은 “하나님 아버지와 주 예수 그리스도 안에 있는 데살로니가인”이라는 바울의 표현에 대해서 교회를 믿음의 깃발아래 함께 모인 사람들로 정의했다.<sup>37</sup>

칼빈은 교회는 하나님의 영광 그 자체라고 생각했는데 이런 생각은 그의 이사야서 주석(1551)에서 드러난다. 이사야 선지자가 “시온에 남아 있는 자, 예루살렘에 머물러 있는 자 곧 예루살렘 안에 생존한 자 중 기록된 모든 사람은 거룩하다 칭함을 얻으리니” (사4:3) 하고 선언했을 때, 칼빈은

33 *Inst.* 4.1.1.

34 *Com. on Ephesians* 5:27.

35 John Calvin, “The Argument,” on *Com. on Hebrews*, xxx.

36 *Com. on 1 Thessalonians* 1:1.

37 *Com. on 2 Thessalonians* 1:1.



이 예언을 새로운 교회를 세우는 것으로 해석했고 새로운 교회를 세우는 것은 분명하게 하나님의 영광을 드러내는 것이라고 선언했다.<sup>38</sup> 따라서 칼빈이 생각한 교회의 목적 중에 하나를 하나님께 영광을 돌리는 것이라고 말할 수 있다.

칼빈은 교회가 이 세상에서 가장 귀하고 값진 것이고 이 세상을 지탱하고 있는 기초라고 생각했다. 만약 세상에 교회가 없다면, 세상에는 주님의 진리도 또한 믿음도 존재할 수 없고 성경에 기록된 모든 것도 헛것이 될 것이며 하나님은 거짓말쟁이가 되고 말 것이라고 칼빈은 생각했다.<sup>39</sup>

요한복음 2:15-16에는 예수님께서 성전을 깨끗하게 하신 사건이 나온다. 칼빈은 그의 요한복음 주석(1553)에서 이 구절을 주석하면서 고대의 성전과 오늘날의 교회 건물을 동일시하지는 않았다 그러나 고대 성전에 대해서 말해진 것을 오늘날의 교회에 적용했다. 그래서 그는 하나님의 말씀과 불일치하는 것이 고대 성전에서 받아들여질 수 없었던 것과 마찬가지로 오늘날 교회 안에서도 결코 받아들여질 수 없다고 주장했다.<sup>40</sup> 더 나아가서 교회가 순결하게 보존될 때 비로소 교회는 하나님의 백성들을 건강하게 양육할 수 있다고 말했다.

그의 창세기 주석(1554)을 보면, 칼빈은 항상 구약의 이스라엘 백성을 교회의 전형(a prototype)으로 이야기한다. 그는 구약성경에서 전개되는 이야기와 믿음의 계보를 교회가 계승한 것으로 이해했다.<sup>41</sup> 칼빈은 노아를 교회의 거룩한 족장(the holy patriarch of the Church)이라고 불렀고<sup>42</sup> 야곱을 교회의 아버지(the father of the Church)라고 불렀다.<sup>43</sup> 야곱이 교회의 아버지가 된 것에 대해서는 야곱에게 어떤 공로로 없고 단지 하나님께서 은혜로 그를 선택하신 결과였다.<sup>44</sup> 칼빈은 야곱이 교회의 일원이 된

38 *Com. on Isaiah* 4:3.

39 *Com. on Isaiah* 2:1.

40 *Com. on John* 2:16.

41 *Com. on Genesis* 5:3.

42 *Com. on Genesis* 9:22.

43 *Com. on Genesis* 25:23.

것을 “입양”이라는 단어를 통해 표현했는데 하나님의 즐거움이 야곱의 입양의 원인이 되었다고 말했다.<sup>45</sup> 하나님의 선택 없이 고대 교회 안에서 자리를 차지하고 있던 사람들은 교회의 참된 구성원이 아니라고 칼빈은 분명하게 말했다.<sup>46</sup>

칼빈은 또 아브라함의 집을 교회의 살아있는 형상으로 이해했다.<sup>47</sup> 아브라함의 집과 교회 사이에는 알레고리적인 유사점이 있다. 아브라함의 집에는 두 아들이 있었다. 이스마엘은 맏인 여종 하갈에게서 태어났고 이삭은 자유한 여인 사라에게서 태어났다. 같은 원리로, 고대 교회 안에도 두 종류의 사람들이 있었다. 하나는 하나님의 선택을 받아 양자로서 하나님이 주시는 기업을 누리는 사람들이고 다른 하나는 교회 안에서 하나님의 선택된 백성들과 섞여 있으면서 하나님의 자녀들을 경멸하는 가짜 제자들(the hypocritical disciple)이다.

다니엘서 주석(1561)에서 “그 때에 네 백성 중 책에 기록된 모든 자가 구원을 받을 것이다.”(단12:1)을 주석할 때, 칼빈은 이 구절을 일종의 교회의 정의로 받아들였다. “이 구절 끝에서 천사는 우리에게 교회에 대한 정의를 내리는데 이것은 많은 사람들이 실제로는 하나님의 백성이 아니면서 그분의 백성이라고 고백했기 때문이다.”<sup>48</sup> 그리고 천사가 이야기한 이스라엘에게 닥칠 환란에 대해서도 칼빈은 혈통적인 이스라엘 민족이 아니라 참된 교회에 닥칠 것을 예언한 것으로 해석했다. 천사가 이렇게 제한적인 표현을 한 것은 육을 따라서 난 모든 아브라함의 후손이 이스라엘이 되는 것이 아니라 하나님의 값없는 선택에 따라서만 참다운 이스라엘 백성이 된다고 말했다.<sup>49</sup> 칼빈은 오직 하나님의 은혜로 선택된 사람들만이 참 교회의 구성원이고 그들은 결코 타락하거나 변절하지 않는다고 함으로써 이름뿐

44 *Com. on Genesis 25:27.*

45 *Com. on Genesis 48:1.*

46 *Com. on Genesis 25:23.*

47 *Com. on Genesis 21:12.*

48 *Com. on Daniel 12:1.*

49 *Com. on Daniel 12:1.*

인 형식적인 교회로부터 참 교회를 분명하게 구분했다.

칼빈은 그의 일생 동안 교회를 다양한 방식으로 정의했다. 하지만 교회가 하나님의 부르심과 선택으로 이루어진다는 것은 칼빈이 제네바 교회에서 사역하면서 건강한 교회를 세우고자 하는 데 있어서 교회에 대한 가장 중요한 핵심 사상이었다.

앞에서 이야기했던 것처럼 칼빈에게 있어서 교회는 하나님의 영광 그 자체였기 때문에 교회는 이 세상에서 가장 소중한 것이었다. 칼빈이 생각할 때 교회는 지구상에서 인간의 구원을 위한 유일한 기관이었다. 그래서 그는 교회를 하나님의 말씀과 성령의 능력으로 거룩하게 하기 위해서 노력했다. 하지만 칼빈은 교회의 기능을 사람들을 구원으로 인도하는 것으로만 제한하지는 않았다. 그는 교회의 영역(경계)을 하나님의 사람들이 함께 살아가는 사회로 확장했다. 왜냐하면 그는 교회가 이 세상을 지탱하는 근본이라는 것을 믿었기 때문이다. 이런 이유로 교회는 하나님의 백성들이 자신들이 속한 사회를 거룩하게 만들 수 있도록 신앙과 교양으로 양육하는 것에 대한 필요성을 느꼈던 것이다.

### III. 참된 유형 교회의 표지들

조셉 홀(Joseph H. Hall)은 교회의 본질(the nature of church government)을 말할 때 다음과 같이 이야기했다. “교회의 표지는 참 교회의 가장 중요한 재료다.”<sup>50</sup> 만약 그렇다면, 교회 조직(church government)에 대한 종교개혁자 칼빈의 성경적 이해에 있어서 교회의 표지를 살펴보는 것이 중요하다.

50 “The marks of the church are the essential ingredients of the true church.” Joseph H. Hall, “History and Character of Church Government,” in *Paradigms in Polity: Classic Readings in Reformed and Presbyterian Church Government*, ed. Hall and Hall (Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1994), 4.

『기독교 강요』 초판(1536)을 쓸 때 칼빈은 프랑스 왕 프랑수아 1세에게 헌정사를 썼다. 여기서 칼빈은 교회의 표지를 두 가지로 이야기했다. 그것은 하나님의 말씀에 대한 순수한 선포와 성례의 합법적인 집행이었다.<sup>51</sup> 이것이 오늘날 대부분의 사람들이 칼빈이 교회의 표지로 이야기한 두 가지로 잘 알고 있는 것이다. 이후 나온 『기독교 강요』 여러 개정판들에서도 이 헌정사는 새로 쓰이지 않았고 조금도 개정되지도 않았기 때문에 모든 사람들에게 칼빈이 생각한 교회의 표지는 이 두 가지뿐이라고 알려지게 되었다.

하지만 칼빈은 정작 『기독교 강요』 초판(1536)의 본문에서는 교회의 표지를 세 가지로 이야기했다. 믿는 사람들의 회중이 모이는 공적인 장소로서 성전의 목적에 대해서 설명할 때, 공동 기도, 말씀의 선포, 그리고 성례의 집행 3가지 요소를 교회의 표지로 이야기한 것이다.<sup>52</sup> 칼빈에게 교회의 표지가 두 가지 인가, 세 가지 인가는 크게 중요하지 않다. 왜냐하면 칼빈의 마음속에는 말씀의 선포가 참 교회를 위한 가장 중요한 요소였기 때문이다. 『기독교 강요』 초판에서 교권(ecclesiastical power)에 대해서 이야기할 때, 칼빈은 교회는 복음의 거룩한 말씀에 의해서 다스려져야 한다고 주장함으로써 교회에서 말씀의 중요성을 다시 한 번 강조했다.<sup>53</sup> 또 하나님께서 모든 사람을 위한 일반적인 가르침을 주시기 위해서 설교를 제정하셨다고 할 정도로 교회 안에서 말씀의 역할에 대해서 늘 주목했다.<sup>54</sup>

칼빈은 시대마다 성례는 다양한 형태로 나타남을 지적했다. 하나님께서 각 시대에 맞는 다양한 성례를 제정하셔서 말씀과 더불어 다양한 성례를 통해서 그의 백성들의 믿음을 훈련하고 확인하셨다는 것이다. 『기독교 강요』 초판(1536)에 보면, 그는 에덴동산에 있던 생명나무를 아담과 하와를 위한 성례라고 말했다. 또 홍수 후에 나온 무지개는 노아와 그 후손들을 위한 성례였다. 할례는 그리스도가 오실 때까지 아브라함과 그의 자손들을

51 Calvin, *Institutes of the Christian Religion* of 1536, 9.

52 Calvin, *Institutes of the Christian Religion* of 1536, 73.

53 Calvin, *Institutes of the Christian Religion* of 1536, 185.

54 Calvin, *Institutes of the Christian Religion* of 1536, 21.

위한 성례였다.<sup>55</sup> 구약교회 안에서 이런 성례들의 주된 목적은 사람들에게 하나님의 약속을 기억하게 하는 것이었다. 그렇다면 신약교회에 있어서 성례는 무엇일까? 칼빈은 마태복음 28:19과 26:26-28을 근거로 세례와 성찬을 신약시대 성도들에게 주어진 성례라고 주저 없이 말했다.<sup>56</sup> 칼빈은 세례와 성찬 두 가지만을 하나님의 언약의 말씀에 어울리는 성례로 받아들였다. 벤자민 밀러(Benjamin Milner)에 의하면, 칼빈에게 있어서 세례와 성찬은 하나님의 은혜에 대한 보증과 믿음에 대한 확증으로 교회의 일반적인 이고 영원한 성례다.<sup>57</sup>

고린도전서 주석(1546)에서 교회의 표지에 대해서 이야기할 때 칼빈은 앞에서 우리가 살펴보았던 교회의 표지와는 다른 두 가지를 이야기했다. 하나는 기본적인 교리들이고 다른 하나는 하나님을 향한 순수한 예배였다. 고린도전서를 쓸 때 사도 바울은 고린도교회를 하나님의 교회로 분명히 인식했다. 물론, 고린도교회 구성원들 가운데 몇몇은 예수 그리스도의 부활과 성도들의 부활을 의심한 사람도 있었다. 또 그들 가운데는 성찬을 더럽혀서 성찬의 바른 시행에 오점을 남긴 사람들도 있었다. 고린도교회가 속한 사회는 물론 교회 자체의 도덕성이 땅에 떨어져 있었다. 치리 역시도 교회 공동체 안에서 제대로 시행되고 있지 않았다. 고린도교회 성도들 가운데 많은 사람이 예수 그리스도를 믿는 믿음으로 구원받는 복음의 단순성을 경멸하고 자신들을 높이고 자랑했다. 그들은 또 사역자들의 야망에 따라서 여러 당파로 나뉘어 있었다. 그럼에도 불구하고 바울은 그 가운데 여전히 교회가 존재하고 있다고 믿었다.

칼빈은 어떤 것들 때문에 바울이 고린도교회를 교회라고 불렀는지를 설명했다. 첫째, 그들 가운데 한 하나님이 경배되고 있었다. 둘째, 그들은 예수 그리스도의 이름으로 기도했다. 셋째, 그들은 그들의 구원에 대한

55 Calvin, *Institutes of the Christian Religion* of 1536, 93.

56 Calvin, *Institutes of the Christian Religion* of 1536, 93.

57 Benjamin Charles Milner, Jr., *Calvin's Doctrine of the Church* (Leiden, Brill, 1970), 115.

신뢰를 오직 예수 그리스도에게 두고 있었다. 마지막으로 그들은 완전히 오염되지 않는 사역을 가지고 있었다. 개혁자 칼빈의 마음속에 이 네 가지 요소는 교회를 보존하기 위한 가장 핵심의 교리들이었다. 그러나 칼빈이 보기에는 사도 바울은 교회의 어떤 것이 참 교회의 표지들이라고 꼭 짚어 말하지 않았다. 그래서 칼빈은 바울이 이야기한 참 교회의 표지를 두 가지로 재진술 하면서 언제든지 기본 교리들이 지켜지고 있고 하나님에 대한 예배가 순수하게 보존되어 있으면 그곳에 교회는 존재한다고 말했다.<sup>58</sup> 고린도후서 주석(1547)에서도 칼빈은 사도 바울이 고린도교회 안에 많은 잘못이 있다는 것을 알고 있었음에도 불구하고 고린도교회가 교회로서의 이러한 진실한 표지들을 가지고 있었기 때문에 고린도교회를 하나님의 교회로 인정했다고 변함없이 진술했다.<sup>59</sup>

칼빈에게 있어서 인간의 설교는 성령이 하나님의 택한 백성들과 소통할 수 있도록 하기 위해서 하나님이 선택하신 수단으로 이해되었다. 그들 안에 믿음을 주고, 그리스도의 교회를 이루고, 예수 그리스도의 공동체를 만들어 나가는 수단인 것이다. 기독교는 사도들의 설교를 통해서 확장되었다(행 2:37). 많은 나라들에서 사도 바울의 사명은 하나님의 말씀을 선포하는 것으로 대변되었다. 그의 고린도전서 주석에서, 칼빈은 고린도교회가 바울의 설교를 통해서 바른 교리들을 가지게 되었고 그리스도의 터 위에 굳건하게 세워졌다고 지적했다.<sup>60</sup>

1552년에 칼빈은 사도행전 주석 제1권을 출판했다. 사도행전 2:42에서 누가가 초대교회의 특징들을 4가지 요소로 설명했는데 사도들의 가르침, 교제, 떡을 떼는 것, 그리고 기도가 그것들이었다. 이 구절로부터 칼빈은 질서가 잘 잡힌 교회의 네 개의 분명한 표지를 이야기했다. 말씀의 선포, 성도들 사이의 교제, 성찬, 그리고 공적인 기도가 그것들이었다.<sup>61</sup>

<sup>58</sup> *Com. on 1 Corinthians* 1:2.

<sup>59</sup> *Com. on 2 Corinthians* 1:2.

<sup>60</sup> *Com. on 1 Corinthians* 3:11.

<sup>61</sup> *Com. on Acts* 2:42.

칼빈은 이 네 가지 표지 중에서 특별히 설교에 대해서 비중을 높여 평가했다. 설교는 사도들에 의해서 전해진 교리를 선포하는 것이었다. 설교는 하나님의 뜻과 깊이 연관되어 있다. 설교는 하나님의 백성에게 하나님의 뜻을 전달하는 도구다. 이에 비해 성찬은 사도들에 의해서 전해진 교리에 대한 확증이었다. 성도의 교제와 공적인 기도 역시 사도들이 전한 교리가 그대로 잘 설교되었을 때 따라오는 열매 또는 결과로 취급했다.<sup>62</sup>

스캇 매니찌(Scott Manetsch)는 이야기하기를, “칼빈에게 있어서 설교는 하나님께서 죄인을 그리스도를 믿는 믿음으로 인도하기 위해서 또 영적인 성숙으로 그들을 인도하기 위해서 사용하는 가장 중요한 수단이었다.”고 말했다.<sup>63</sup> 하나님께서는 사람들이 설교를 들을 때 죄인들에게 믿음을 주시고 믿는 자들에게는 영적인 성숙을 주신다. 물론, 칼빈은 설교가 하나님의 위엄을 모두 담아내기에 부족한 인간적인 연약한 도구라는 것을 잘 알았다. 만약, 하나님께서 하나님의 말씀을 인간의 언어로 낮추지 않으시고 또 성령이 그 안에 일하지 않으셨다면 인간의 설교는 어떤 가치도 없을 것이다. 이런 이유로, 칼빈은 설교에서 성령의 결정적인 역할을 강조했다.<sup>64</sup> 수잔 카렌트-눈(Susan Karant-Nunn)은 “설교가 없으면, 종교개혁도 없다.” 하는 표현을 통해 16세기 독일 종교개혁에서 설교의 중요한 역할을 강조했다.<sup>65</sup> 이것은 제네바에서도 다르지 않았다. 제네바 종교개혁에서도 새로운 교회 법령을 만들고 제네바 사람들 속에 새로운 종교적 윤리를 만드는데 있어서 설교가 아주 중요한 역할을 했다.<sup>66</sup>

칼빈은 그의 저술에서 하나님의 음성을 전달하는 인간의 언어의 중요성에

62 *Com. on Acts 2:42.*

63 Manetsch, *Calvin's Company of Pastors*, 146.

64 Joshua Ralston, “Preaching Makes the Church: Recovering a Missing Ecclesial Mark,” in *John Calvin's Ecclesiology: Ecumenical Perspectives*, ed. Gerard Mannion and Eduardus Van der Borgh (New York: T&T Clark, 2011), 133.

65 Susan C. Karant-Nunn, “Preaching the Word in Early Modern Germany,” in *Preachers and People in the Reformations and Early Modern Period*, ed. Larissa Taylor (Leiden: Brill, 2001), 194-95.

66 Manetsch, *Calvin's Company of Pastors*, 147.

대해서 분명하게 이야기했다. 칼빈은 1541년에 성찬에 대한 짧은 논문을 썼는데 거기서 이렇게 말했다. “그리스도의 죽음의 공로가 우리에게 적용되어 우리가 유익을 누리게 되는 것은 로마 가톨릭 교회가 가르치는 방식에 따라서가 아니라 하나님께서 그의 대리자로 세우신 설교자가 선포한 하나님의 말씀을 들음으로써 되는 것이다.”<sup>67</sup> 칼빈은 또 “하나님은 직접 말씀하기를 원하지 않고 그가 우리를 가르치기 위해서 고용한 사역자의 음성을 통해서 말씀하십니다.”하고 이사야서 주석(1551)에서 말했다.<sup>68</sup> 칼빈에게 있어서 인간의 설교는 복음을 전달하는 최고의 수단이었다.<sup>69</sup>

사도행전 주석에서 칼빈이 이야기한 교회의 두 번째 중요한 표지는 성례의 집행이다. 그러나 칼빈은 성찬을 하나님의 말씀과의 연관성 속에서 이해했다. 교회 안에서 성찬의 역할은 말씀의 선포에 대한 확증이었다. 그의 고린도전서 주석(1546)과 고린도후서 주석(1547)에서 칼빈은 성찬을 하나님의 말씀을 선포하는 것에 대한 부속물(appendage)로까지 이야기했다.

그리스도께서 사도들에게 말씀하셨을 때, (마태복음 28:19, 마가복음 16:15,) 가라, 전하라 그리고 세례를 주라 하셨는데 그는 가르침이 언제나 첫째 자리를 차지하도록 하기 위해서 세례를 가르침에 단순히 추가물이나 부록으로 연결시켰다.<sup>70</sup>

나는 그리스도의 은혜가 성례를 통해서 우리들에게 적용되고 하나님과의

<sup>67</sup> Calvin, “Short Treatise on the Holy Supper of Our Lord and Only Savior Jesus Christ,” in *Calvin: Theological Treatises*, ed. and trans. Reid (Louisville, KY: Westminster John Knox, 2006), 156-7.

<sup>68</sup> *Com. on Isaiah* 50:10.

<sup>69</sup> Ronald S. Wallace, “The Preached Word as the Word of God,” in *Readings in Calvin’s Theology*, ed. Donald K. McKim (Eugene, OR: Wipf and Stock, 1998), 232.

<sup>70</sup> “For when Christ says to the Apostles, (Matthew 28:19, Mark 16:15,) Go, preach and baptize, he connects baptism with teaching simply as an addition or appendage, so that teaching always holds the first place.” *Com. on 1 Corinthians* 1:17.



화해가 우리 양심에 확증된다는 것을 결코 부정하지 않는다. 그러나 복음의 증거가 성례 위에 각인되어 있기 때문에 성례는 그것들만 따로 독립적으로 판단되어서는 안 되고 복음과 연결하여 부록으로 취급되어야 한다.<sup>71</sup>

『기독교 강요』(1559)에서도 칼빈은 “말씀이 없이는 성례도 없다.”고 분명하게 진술했다.<sup>72</sup> 그렇기 때문에 파커(T. H. L. Parker)가 “칼빈에게 있어서 설교는 들려지는 성례다.”<sup>73</sup> 하고 말한 것은 결코 틀리지 않은 표현이다. 사람들은 성찬에서 떡과 잔을 받는 것처럼 하나님의 말씀을 받기 위해서 설교를 열심히 들어야 한다.

성례에 대한 칼빈의 생각은 그의 고린도전서 주석에서 좀 더 발전된다. 칼빈은 크리소스톰과 터툴리안의 해석에 기초해서 성찬의 기원을 사랑의 만찬으로 이해했다. 모든 교회 구성원들은 어떤 차별도 없이 그들의 음식을 나누는 것으로 성찬을 표현했다.<sup>74</sup> 예수님께서 제자들에게 성찬을 가르치실 때, 단순히 기념하는 예식으로만 가르치신 것이 아니라 성도들 사이에 나누는 사랑의 만찬으로 가르치셨다는 것이다. 사랑의 만찬이기에 거기에는 이기적인 야망이나 사치나 방종이 들어갈 공간이 없다. 성찬에 대해서 칼빈은 교황주의자들이 행했던 밤의 축제처럼 어떤 인간적인 생각이나 고안품이 들어가는 것에 대해서 경고했다.<sup>75</sup>

칼빈은 결코 유대인들의 유월절 만찬을 성찬의 원형으로 생각하지 않았

71 “I do not, indeed, deny, that the grace of Christ is applied to us in the sacraments, and that our reconciliation with God is then confirmed in our consciences: but, as the testimony of the Gospel is engraven upon the sacraments, they are not to be judged of separately by themselves, but must be taken in connection with the Gospel, of which they are appendages.” *Com. on 2 Corinthians* 5:20.

72 *Inst.* 4.17.39.

73 T. H. L. Parker, *Calvin's Preaching* (Louisville, KY: Westminster John Knox Press, 1992), 48.

74 *Com. on 1 Corinthians* 11:21.

75 *Com. on 1 Corinthians* 11:23.

다. 오히려 그는 이 둘을 비교했다. 고린도전서 5:7을 다름에 있어서, 칼빈은 성찬과 유월절 만찬은 모두 제물(a sacrifice)과 신성한 만찬(a sacred feast)라는 두 가지 요소를 가진다고 말했다.<sup>76</sup> 그러나 칼빈은 그리스도께서 이미 십자가 위에서 제사의 관점은 완전히 성취하셨기 때문에 우리 그리스도인들에게 남은 것은 잔치의 개념만 남았다고 주장했다. 칼빈은 다음 구절인 고린도전서 5:8을 주석할 때 이것에 관해서 “영적인 잔치”(the spiritual feast)라는 표현을 사용해서 더 분명하게 이야기했다.<sup>77</sup> “영적인 잔치”라는 칼빈의 용어 사용은 성찬을 의미한다. 우리에게 주어진 하나의 단서는 그가 고린도전서 11:23에서 성찬에 대해서 이야기할 때 사용한 “영적인 향연”(the spiritual banquet)이다.<sup>78</sup> 칼빈은 그리스도의 희생으로 구원받은 그리스도인들은 구약의 백성들이 유월절 희생으로 어린양을 잡은 후에 7일 간의 잔치를 즐겼던 것처럼 그들의 전 생애를 통해서 반드시 영적인 잔치를 축하해야 한다고 주장했다.

성찬의 첫 번째 요소는 감사기도였다. 예수님께서서는 성찬의 시작에 감사기도를 올리셨다. 이것은 하나님께서 우리들에게 주시는 모든 은사는 말씀과 기도로 기록해져야 한다는 것을 의미한다.<sup>79</sup> 성찬의 두 번째 요소는 모든 성도들이 동등하게 참여하는 것이다.<sup>80</sup> 예수님께서 떡을 떼셔서 열두 제자들에게 나누어주셨다. 잔도 떡과 다르지 않았다. 예수님께서 모든 사람들에게 잔을 나누어주시면서 말씀하셨다. “너희가 다 이것을 마시라.” (마 26:27). 칼빈은 만약 모든 믿는 사람이 떡과 잔에 서로 함께 참여하지 않는다면 이것은 성찬이라고 부를 수 없다고 말했다. 이것은 당시 로마 가톨릭이 잔을 사제들에게만 제공한 것을 겨냥한 질책이었다. 성찬의 세 번째 요소는 언약이다. 예수님께서 제자들에게 “이 잔은 내 피로 세우는 새 언약이니”(눅 22:20) 하고 말씀하셨다. 성찬에 참여하는 사람들의 마음

<sup>76</sup> Com. on 1 Corinthians 5:7.

<sup>77</sup> Com. on 1 Corinthians 5:8.

<sup>78</sup> Com. on 1 Corinthians 11:23.

<sup>79</sup> Com. on 1 Corinthians 11:24.

<sup>80</sup> Com. on 1 Corinthians 11:24.

속에 그의 은혜의 언약을 확증하기 위한 엄숙한 예식으로 성찬을 사용하였다.<sup>81</sup> 성찬의 네 번째 요소는 예수 그리스도의 죽음을 기념(기억)하는 것이다.<sup>82</sup> 예수님은 제자들에게 “이것을 행하여 마실 때마다 나를 기억하라.”(고전 11:25) 하고 분명하게 말씀하셨다. 성찬은 그리스도의 재림 때까지 이 땅의 모든 교회들에서 반드시 지켜져야 한다.<sup>83</sup>

칼빈은 세례를 성찬과 함께 오늘날 그리스도인들이 인정해야 할 성례로 받아들였다. 노아에게 무지개처럼, 아브라함에게 할례처럼 세례는 동일한 방식으로 세례 받는 사람에게 언약에 참여하게 하는 성례다. 칼빈의 이해 속에서 세례는 언약으로 들어가는 성례다. 그리고 성찬은 언약을 재확인하는 성례다.<sup>84</sup> 고린도전서 주석에서 칼빈은 그리스도의 몸에 접붙이는 유비를 이용하여 세례를 믿는 자들을 교회 안으로 인도하는 수단이라고 말했다.<sup>85</sup>

『기독교 강요』(1559)에서 칼빈은 참 교회의 표지로 말씀의 선포와 성례의 집행 두 가지를 이야기했다.<sup>86</sup> 이것은 이미 우리가 살펴본 것처럼 칼빈이 『기독교 강요』 초판(1536)의 헌정사에서 이야기한 것과 다르지 않다.<sup>87</sup> 그래서 일반적으로 학자들은 칼빈의 교회론에서 교회의 표지를 이야기할 때 하나님의 말씀이 순수하게 설교되는 것과 성례가 그리스도의 가르침대로 실행되는 것만을 이야기한다.<sup>88</sup> 하지만 우리가 앞에서 살펴보았듯이 칼빈은 때때로 두 개의 표지를 이야기하기도 했고, 때로는 세 개의 표지를 이야기하기도 했다. 또 다른 곳에서는 네 개의 표지를 이야기하기도 했다. 두 가지로

81 *Com. on 1 Corinthians* 11:25.

82 *Com. on 1 Corinthians* 11:24-25.

83 *Com. on 1 Corinthians* 11:26.

84 Calvin, *Institutes of the Christian Religion* of 1536, 93.

85 *Com. on 1 Corinthians* 12:13.

86 *Inst.* 4.1.10.

87 Calvin, “Prefatory Address to King Francis I of France,” in *Institutes of the Christian Religion*, Vol. 1, 9-31. For the marks of the church as purely preaching of God’s Word and the lawful administration of the sacraments, see 24-25.

88 Milner, *Calvin’s Doctrine of the Church*, 100.

이야기할 때도 우리가 잘 아는 말씀과 성례가 아닌 교리와 예배를 이야기하기도 했다. 후에 다시 이야기 하겠지만, 칼빈은 건강한 교회를 이루기 위해서는 교회 안에 치리가 필요하다는 것을 아주 깊이 인식하고 있었다. 그러나 어느 곳에서도 칼빈은 치리를 교회의 표지로 인식하지는 않았다.<sup>89</sup> 칼빈은 결코 교회의 표지를 편협하게 몇 가지로 획일적으로 제한하거나 한정하지 않았다. 하지만 우리는 교회의 표지에 대한 어떤 혼란도 없이 그의 분명한 생각을 발견할 수 있다.

사도들에 의해서 가르쳐진 하나님의 말씀으로서의 순수한 교리를 설교하는 것은 교회의 표지 가운데서 가장 핵심이었다. 이것은 결코 변할 수도 빼 놓을 수도 없는 것이었다. 그 외에 성찬, 기도, 교제, 예배 등과 같은 교회의 다른 표지들은 하나님의 말씀을 선포하는 것에 대한 결과로 나타나는 것들이었다. 이런 이유로, 우리는 말씀의 선포인 설교가 칼빈의 교회론에서 가장 중추적인 역할을 했다고 말할 수 있다.

칼빈은 성령이 하나님의 말씀을 선포하고 성례를 집행하는데 있어서 진짜 사역자임을 인지했다. 그러나 그는 인간 사역자들의 역할을 성령이 사용하시는 외부 사역자들로 받아들였다. 1537년에 쓴 “말씀 사역과 성례와 관련된 교리의 요약”(Summary of Doctrine concerning the Ministry of the Word and the Sacraments)에서 칼빈은 인간 설교자는 귀에 들리는 음성적인 말씀을 제공하는 외적인 사역자지만 성령은 실제로 그 말씀을 받는 사람들의 마음에 소통하는 내적인 사역자라고 말했다.<sup>90</sup> 이사야서 주석(1551)에서 칼빈은 하나님께서 설교자를 하나님의 입으로 사용한다고 말했다.

말씀은 사람의 입에서 나오는 것과 같은 방식으로 하나님의 입에서 나온

<sup>89</sup> Jowers, “In What Sense Does Calvin Affirm ‘Extra Ecclesiam Nulla Salus’?” in *John Calvin’s Ecclesiology: Ecumenical Perspectives*, ed. Mannion and Van der Borght (New York, NY: T&T Clark, 2011), 66. See the end note 15.

<sup>90</sup> Calvin, “Summary of Doctrine Concerning the Ministry of the Word and the Sacrament,” in *Calvin: Theological Treatises*, 173.

다. 하나님께서 하늘에서 직접 말씀하지 않고 사람을 그의 도구로 고용해서 사용하셔서 그들의 대리기능을 통하여 하나님께서는 자신의 뜻을 알리신다.<sup>91</sup>

#### IV. 교회의 일치

칼빈의 교회론은 공교회적(catholic)이고 보편적(universal) 교회론이다. 그리스도는 교회의 머리이고 교회는 그리스도의 몸이다. 우리는 교회의 일치에 관한 그의 분명한 생각을 그의 초기 저작들에서 찾을 수 있다. 칼빈은 『기독교 강요』를 쓰기 2년 전에 1534년에 “영혼 수면론 논박”(Psychopannychia)이라는 논문을 썼다. 당시 프랑스 여러 곳을 돌아다니면서 지하 개혁교회들에 설교했던 칼빈이 제대로 교육받은 개혁교회 지도자들이 없었던 것을 안타까워 하면서 목회적 필요에서 쓴 책이었다.<sup>92</sup> 이 책에는 칼빈이 친구에게 쓴 서문이 포함되어 있는데 이 서문에서 칼빈은 그리스도 안에서 교회의 하나 됨에 대해서 분명하게 이야기했다. “우리는 그리스도 안에서가 아니라면 일치됨이 없다는 것을 안다.”<sup>93</sup> 2년 후, 칼빈이 『기독교 강요』 초판(1536)에서 사도신경에 있는 “우리는 거룩한 공회를 믿습니다.”를 설명할 때, 교회의 공교회성을 하나 됨의 측면에서 설명했다.<sup>94</sup>

교회적인 일치와 공교회성은 한 평생 동안 칼빈의 교회론의 핵심이었다.

91 “The word goeth out of the mouth of God in such a manner that it likewise “goeth out of the mouth” of men: for God does not speak openly from heaven, but employs men as his instruments, that by their agency he may make known his will.” *Com. on Isaiah*, 55:11.

92 김진홍, “종교개혁을 향한 칼빈의 열정,” 『CTMNews』, 2016. 1. 15, <http://ctmnews.kr/news/view.php?no=359>.

93 John Calvin, “Psychopannychia,” in *John Calvin: Tracts and Letters*, ed. and trans. Henry Beveridge, Vol. 3 (Edinburgh: The Banner of Truth Trust, 2009), 416.

94 Calvin, *Institutes of the Christian Religion of 1536*, 58.

우리는 그것을 그의 『기독교 강요』(1559)에 나타난 진술로 증명할 수 있다. “그리스도가 갈기갈기 찢기지 않는 이상 (그런 일은 절대로 일어날 수 없다.) 교회는 두 개 혹은 세 개가 될 수 없기 때문에 교회는 공교회적(catholic) 또는 보편적(universal)이라고 불린다. [참고. 고린도전서 1:13]”<sup>95</sup>

칼빈의 교회론은 지구상의 가시적 지역 교회보다는 불가시적인 보편적 교회와 연관되어 있는 것처럼 보인다. 그러나 칼빈은 가시적 지역 교회의 필요성도 강조했다. 『기독교 강요』 초판(1536)에서 칼빈은 가시적 지역 교회를 은사를 나누는 공동체(the community for sharing gifts)로 이야기했다.<sup>96</sup> 교회는 모든 성도들이 자신이 가진 은사를 다른 사람들과 나누는 그런 공동체가 되어야 한다는 생각이다. 주님께서는 다양한 은사들을 교회 안에 있는 모든 성도들에게 나누어주셨기 때문에 성도들이 각자의 은사를 충분히 효과적으로 교회 공동체 안에서 나눌 때 교회는 이런 은사들을 더 풍성하게 경험할 수 있다.

칼빈은 교회의 일치를 이야기할 때 로마 가톨릭 교회와의 일치는 전혀 고려하지 않았다. 왜냐하면 그는 로마 가톨릭 교회가 하나님의 말씀을 버렸고 또 불순종으로 오염되었다고 믿었기 때문이다. 칼빈에게 있어서 하나님의 말씀으로부터 이탈한 로마 가톨릭 교회는 더 이상 하나님의 교회가 아니었다.<sup>97</sup> 로마 가톨릭 신학자들은 개혁운동이 교회를 찢어 놓았고 교회의 일치를 망가뜨렸다고 주장한다. 로마 가톨릭 교회의 추기경 제이콥 사도렛(Jacob Sadolet)은 1539년에 제네바 시 의회 의원들과 시민들에게 쓴 편지에서 교회의 일치를 깨뜨렸다는 혐의로 종교개혁을 비판했다.<sup>98</sup> 이런 비판에 대해서 칼빈은 교회는 초대교회부터 어거스틴, 키프리안, 크리스소스톰 등과 같은 신학자들에 의해서 항상 개혁되어왔다고 주장하면서 16세기 종교개혁을 변호했다.<sup>99</sup> 개혁하지 않은 교회는 오염되고 타락할 수밖에

<sup>95</sup> Calvin, *Inst.* 4.1.2.

<sup>96</sup> Calvin, *Institutes of the Christian Religion* of 1536, 193.

<sup>97</sup> Milner, *Calvin's Doctrine of the Church*, 154.

<sup>98</sup> Jacob Sadolet, *Sadolet's Letter to the Senate and the People of Geneva* in John Calvin: *Tracts and Letters*, Vol. 1, 19.

없다고 말했다.

우리는 이와 비슷한 칼빈의 생각을 그의 로마서 주석(1540)에서도 발견할 수 있다. 로마서 1:11에서 사도 바울은 자신이 로마에 있는 성도들에게 도움을 주기 위해서 편지를 쓴다고 말했다. 이 진술에 근거해서 칼빈은 모든 성도들이, 성숙한 크리스천일지라도 예외 없이, 더 성장하기 위해서는 도움이 필요하다고 주장했다.<sup>100</sup> 칼빈이 생각할 때 교회는 성도들의 영적인 성장을 돕는 유일한 기관이었다. 모든 성도들은 하나님께서 각자에게 주신 고유한 은사들을 가지고 교회 안에서 다른 사람들을 도울 수 있고 또 도와야 마땅하다고 주장했다.<sup>101</sup>

칼빈은 공적인 예배에서 세례나 성찬 같은 예식 또한 교회 안에서 사람들의 영적인 성장을 돕는다고 생각했다. 이런 이유로 공적 예배와 의식들이 크리스천의 삶에서 중요하다. 칼빈은 공적 예배와 의식의 중요성을 로마서 주석(1540)에서 지적했다. 공적인 예배 행위와 의식들은 크리스천들을 믿지 않는 자들로부터 구분하는 것이다. 이것은 구약시대 할례가 유대인들을 이방인들로부터 구분했던 것과 비슷하다. 그러나 이런 의식들의 가치는 전적으로 하나님의 말씀으로부터 기인한다. 그래서 칼빈은 만약 교회가 하나님의 말씀으로부터 떨어지게 되면 교회 안에 있는 이런 의식들은 완전히 무용지물이 되고 만다고 주장했다.<sup>102</sup>

이상적으로는 이 땅의 유형교회는 반드시 불가시적 우주적 교회의 한 작은 부분이어야 한다. 모든 교회의 구성원들은 택함을 받고 구원을 받은 자들이어야 한다. 그러나 이 땅의 유형교회에는 선택된 사람들 사이에 불경건한 사람들이 섞여 있다. 칼빈은 이 땅의 유형교회 안에는 알곡과 가라지가 섞여 있는 것을 인식했다.<sup>103</sup>

99 John Calvin, "Reply by John Calvin to the Letter by Cardinal Sadolet to the Senate and People of Geneva," in *Calvin: Theological Treatises*, 231 or in *John Calvin: Tracts and Letters*, Vol. 1, 38.

100 *Com. on Romans* 1:11.

101 *Com. on Romans* 1:12.

102 *Com. on Romans* 3:2.

그의 고린도전서 주석(1546)에서도 우리는 교회의 일치와 하나 됨에 대한 칼빈의 강조를 찾을 수 있다. 고린도전서 1:10에서 사도 바울은 고린도 성도들에게 “같은 말을 하라.”고 권고했다. 사도 바울은 이 땅의 유형교회 안에서 모든 성도들 사이의 일치와 조화를 요청한 것이다. 왜냐하면 교회의 안녕은 교회 구성원들 사이의 일치와 조화에 있기 때문이다. 이것은 참으로 중요한 기독교 원리다. 칼빈은 이것을 믿음과 신앙고백 안에서 교회의 하나 됨으로 해석했다. 그는 교회의 하나 됨을 설명하기 위해서 사도행전 2:46절에서 누가가 한 “마음을 같이하여”이라는 표현을 차용했다.<sup>104</sup> 만약 어떤 불일치가 일어나면, 사람들의 마음은 즉시 싸움으로 소용돌이치게 된다. 바울이 고린도교회 성도들에게 편지를 쓰는 당시 이미 고린도교회는 불일치에서 오는 심각한 분쟁을 경험했었다. 교회의 구성원들 사이의 불일치의 이유는 사람들이 특정한 사람들의 이름을 자랑하는데서 온 것이었다.

교회 안에서 모든 구성원이 일치와 조화를 이루는 것은 참으로 어려운 일이다. 그러나 모든 교회 공동체에서 반드시 추구해야 할 것이다. 칼빈은 교회 안에서 사람들이 일치와 조화를 이룰 수 있는 것은 오직 성령이 모든 성도들을 다스릴 때만 가능하다고 말했다.<sup>105</sup> 교회의 일치와 연합에 있어서 성령의 중요성을 말한 것이다. 이런 이유로, 벤자민 밀너(Benjamin Milner)는 칼빈의 생각 속에서 교회의 연합은 그리스도로부터 나오는 것뿐 아니라 성화의 영이신 성령으로부터도 나온다고 분명하게 말했다.<sup>106</sup>

교회의 일치에 대한 이야기를 할 때, 우리는 치리에 대한 이야기를 하지 않을 수 없다. 칼빈도 히브리서 주석(1549)에서 우리는 치리에 대한 칼빈의 생각을 알 수 있다. 유형 교회는 하나님의 선택받은 자들이 모였다고 하더라도 모든 시대에 걸쳐 항상 오류를 지녀왔다. 칼빈은 40년의 광야 생활 가운데 이스라엘 백성들에게서 죄가 항상 떠나지 않았었음을 지적하면서

103 *Com. on Romans* 1:17.

104 *Com. on 1 Corinthians* 1:10.

105 *Com. on 1 Corinthians* 1:10.

106 Milner, *Calvin's Doctrine of the Church*, 182.



이런 교회의 불완전한 모습을 이야기했다.<sup>107</sup> 그렇다고 이런 그의 생각이 교회 안에서 죄를 묵인하거나 허용한다는 의미는 아니다. 왜냐하면 이런 오류들은 교회를 상처 나게 하기 때문이다.

이런 오류들을 줄이기 위해서 하나님의 말씀을 바르게 설교하는 것과 바른 교리를 교육하는 것이 반드시 필요하다. 목사의 사명은 구원을 위한 복음을 선포하는 것뿐만 아니라 회중들을 어떻게 이 세상에서 하나님의 백성으로서 살 것인지를 지도하는 것까지도 포함한다. 때때로 목사의 설교가 회중들에게 걸림돌이 되기도 한다. 그러나 설교자는 설교하는 것을 그쳐서는 안 된다. 그러나 사람들의 잘못을 교정하는데 있어서 설교와 교육만으로 충분하지 않다. 그래서 설교와 교육에 치리가 반드시 추가되어야 한다. 이런 이유로 교회 조직(church government)은 치리를 위한 권한을 가져야 한다. 칼빈은 치리에 대해서 다음과 같이 말했다. “하나님께서 우리의 육체가 방탕함에 빠지지 않도록 하기 위해서 우리를 하나님의 훈련과 규칙의 멍에 아래 묶어 두셨다.”<sup>108</sup> 칼빈은 교회의 치리가 그의 사랑하는 자녀를 향한 하나님의 사랑의 표현이라고 믿었다. 아버가 사랑하는 자녀의 잘못에 대해서 징계하는 것이 당연한 것처럼 가장 선하시고 지혜로우신 아버지이신 하나님께서도 필요한 징계를 참지 않으신다는 것이다.<sup>109</sup> 이런 이유로 칼빈은 사람들이 교회의 치리에 반드시 순종해야 한다고 주장했다. 하나님의 징계를 회피하는 것은 하나님의 양자가 되는 축복을 거절하는 것임을 강조했다.<sup>110</sup> 칼빈은 히브리서 주석(1549)에서 교회 조직(church government)은 사람의 뜻에 의해서 세워져서는 안 되고 하나님의 방법대로 세워져야 한다고 주장했다. 오직 하나님만이 그의 교회를 다스리시기 때문이다.<sup>111</sup> 칼빈이 제네바 교회를 조직하기 위해서 교회법령을 만들었을 때도 하나님이 제네바 교회를 통치하신다는 것이 칼빈에게 가장 중요한 이슈 중에 하나였

<sup>107</sup> *Com. on Hebrews* 3:9.

<sup>108</sup> *Com. on Hebrews* 12:4.

<sup>109</sup> *Com. on Hebrews* 12:7.

<sup>110</sup> *Com. on Hebrews* 12:7.

<sup>111</sup> *Com. on Hebrews* 5:4.

다. 칼빈은 하나님 외에 어느 누구도 교회를 지배하거나 간섭할 수 없기를 원했다.

사람들이 교회 안에서의 일치와 조화를 생각할 때, 가장 중요한 문제 중에 하나는 리더십과 권위에 대한 갈등이다. 창세기 주석(1554)에서 우리는 이 문제에 대한 칼빈의 생각을 엿볼 수 있다. 칼빈은 비뚤어진 사람이 다른 사람의 잘못, 특별히 교회 지도자의 실수를 찾아내려고 혈안이 되어 있는 것처럼 함이 그의 아버지의 술 취함에 대해서 비웃고 비난할 기회로 남아있었다고 지적했다.<sup>112</sup> 다른 두 아들 셈과 야벳은 그들의 아버지가 죄를 짓고 그들의 형제 함이 아버지를 비웃는 것을 보면서 극도로 상처를 받았으면서도 그들의 관대함으로 그것을 잘 극복했다.

만약 교회의 직분자중에 한 명이 하나님께 죄를 범하면 그는 사람들에게 의해서 조롱거리가 될 것이다. 칼빈은 공적인 조롱은 하나님께서 교회 지도자에게 주시는 형벌이라고 생각했다. 하지만 칼빈은 결코 교회 지도자들을 조롱하거나 비웃는 것을 지지하지는 않았다. 칼빈은 교회의 지도자가 법을 어기더라도 하나님께서 그에게 주신 권위는 무효가 되지 않는다고 생각했다. 더욱이 어떤 사람이 범죄한 지도자를 비난함으로써 공동체의 일치와 평화를 깬다면 그 죄는 지도자가 지은 죄보다 더 심각한 것이라고 평가했다. 칼빈의 생각에 노아가 술에 취했던 것은 추악하고 혐오스런 죄였다. 노아의 술 취함은 비난받아 마땅한 부끄러운 행동이었다. 그러나 그의 셋째 아들 함이 아버지 노아를 조롱했을 때, 노아는 함의 아들 가나안을 저주함으로써 그의 아들을 함을 저주했다. 칼빈은 노아의 술 취함에 대한 하나님의 벌이 있을 것에 대해서 부정하지 않았다. 하지만 그는 노아가 그의 잘못을 회개한 후에 참으로 겸손했다고 확신했다. 그래서 칼빈은 노아가 신적인 영감으로 그의 아들을 저주했다고 분명하게 말했다.<sup>113</sup> 함은 하나님께서 택하신 거룩한 족장을 조롱함으로 하나님께 죄를 범했던 것이다.

112 *Com. on Genesis 9:22.*

113 *Com. on Genesis 9:24.*

칼빈은 부모에 대한 공경이 가정 안에서 최고의 미덕인 것처럼 교회 지도자들에 대한 공경 역시 교회 안에서 최고의 미덕이라고 말했다. 이런 이유로 교회 직분자들에 대한 권위는 반드시 존중되어야 한다. 칼빈은 노아가 그의 아들을 향해서 저주하면서 감당해야 할 슬픔을 이해했다. 왜냐하면 자신의 죄가 자기 아들의 잘못된 행동에 대한 원인을 제공했기 때문이다. 그러나 노아는 하나님의 교회의 일치와 조화를 위해서 아들을 단호하게 저주해야만 했다.

노아의 술 취한 이야기 끝에 칼빈은 경건한 교회의 지도자들의 약점을 부각시키면서 교회의 질서를 해치기 위해서 그들을 비난하는 사악한 자들이 모든 시대에 걸쳐서 있다는 것을 언급했다.<sup>114</sup>

노아의 술 취함에 대한 석의에서 칼빈은 교회 안에서의 치리에 대한 그의 생각을 분명하게 보여주었다. 교회 안에서의 치리는 공동체의 일치와 조화를 유지하기 위해서 엄격하게 반드시 실행되어야 한다. 칼빈은 하나님의 은혜가 노아의 시대에 심지어는 악한 자들이 온 세상에 퍼졌을 지라도 교회를 보존했다는 것에 주목하면서 하나님의 은혜가 모든 시대에 교회를 보존하고 있다는 것을 믿었다.<sup>115</sup>

다니엘서 주석(1561)에서 칼빈은 하나님께서 교회의 참된 보호자라고 고백했다. 어떤 어려움이나 혼동 속에서도 결코 실패하는 일 없이 하나님께서는 하나님의 교회를 완벽하게 보호하심을 확신했다.<sup>116</sup> 그러나 칼빈은 하나님께서는 이 땅의 교회를 보호하시기 위해서 그의 인간 사역자를 효과적으로 사용하심을 확신했다.

교회 안에는 사악한 사람들이 있을 뿐 아니라 선택된 사람들도 믿음으로 완전히 성숙하지는 못했다. 이런 이유 때문에 교회를 순수하고 깨끗하게 보존하고 성도들을 양육하기 위해서 교회는 특별한 기능을 하도록 조직되어야 한다. 무엇보다도 먼저, 교회는 성도들의 구원을 위한 특별한 역할을

114 *Com. on Genesis 9:22.*

115 *Com. on Genesis 9:28.*

116 *Com. on Daniel 12:1.*

해야 한다. 많은 사람들이 중세 로마 가톨릭의 통치 아래서 복음은 들어보지도 못했다. 종교개혁 이후에도 여전히 기독교가 무엇인지를 이해하지 못하는 사람들이 있다. 이런 이유로 칼빈은 목사를 위한 규정에 사람들을 개인적으로 심방하는 일과 그 사람들이 복음을 이해하고 있는지 구원의 확신이 있는지를 점검하는 일을 넣었다.<sup>117</sup>

나중에 그의 죽음 1년 전인 1563년에 출판된 예레미야서 주석에서 칼빈은 교회 안에 유아 조기 교육의 필요성을 강조했다. 칼빈은 사람들에게서 나쁜 습관을 제거하는 것이 결코 쉽지 않다는 것을 지적했다. 왜냐하면 이런 습관들은 그들을 오랫동안 지배해왔기 때문이다. 이런 이유로 교회 안에서 유아 때부터 조기 교육이 크리스천으로 성장하는데 있어서 중요하다.<sup>118</sup>

## V. 결론

지금까지 우리는 칼빈이 그의 일생동안 참 교회가 무엇인지를 정의한 것과 또 교회의 표지들을 다양한 방식으로 표현한 것을 살펴보았다. 그러나 칼빈의 교회론의 중심에는 변하지 않는 핵심 원리들이 있음을 알 수 있었다.

첫째, 칼빈은 교회가 이 세상에서 가장 중요한 가치를 지닌 것이고 이 세상을 지탱하고 있는 기초라고 생각했다. 칼빈은 또 교회가 성도들의 성장을 돕는 유일한 기관이라고 생각했다. 그래서 그는 제네바 교회 법령을 제정하고 그것을 통해서 교회를 아름답게 유지하고 지키고자 노력했다. 둘째, 칼빈은 성령이 교회를 하나님의 말씀으로 거룩하게 한다고 믿었다. 그래서 말씀의 선포라는 임무를 맡은 목회자들의 역할을 가장 중요하게 생각했다. 교회의 표지를 다양한 방식으로 이야기할 때도 그 중심에는 늘

117 *CO*, 10, 118(=Les ordonnances ecclesiastiques de 1561).

118 *Com. on Jeremiah* 35:12-15.

하나님의 말씀에 대한 선포가 자리를 차지하고 있었다. 셋째, 칼빈은 성령이 모든 성도들에게 다양한 은사들을 주어서 다른 사람과 교회 공동체를 섬기도록 하신다고 믿었다. 더 나아가서 그는 은사를 나누는 것이 교회 일치를 위해서 매우 중요하고 또 성도들이 믿음 안에서 성장하는 것이 은사를 나누는데 있어서 본질적이라는 것을 인식했다. 그래서 제네바 교회 법령을 통해서 각 사람의 은사에 따라 교회 안에 꼭 필요한 직분인 목사, 교사, 장로, 집사의 4중직을 제정하고 그들의 은사 나눔과 섬김을 통해서 교회를 다스려 나가는 방식을 제정했다.<sup>119</sup> 마지막으로 칼빈은 형식을 갖춘 공적인 예배와 예식, 치리, 그리고 유아들의 조기 교육이 성도들의 영적 성장에 중요한 요소로 강조했다. 그래서 공적인 예배와 예식에 참여를 강조했고 제네바 아카데미 같은 교육기관을 세우고 또 어린 아이들을 위한 교사들도 세움으로써 제네바 교회 안에서 교육을 실현해 나가고자 노력했다.

오늘날 이 땅에는 칼빈의 제네바 교회의 정치 제도를 따르는 교회들은 많이 있다. 그런데 과연 칼빈의 교회에 대한 생각과 기본 원리에 충실하게 그 제도들을 실행해 나가고 있는 교회들은 얼마나 될까? 교회를 이 세상에서 가장 소중한 가치를 지닌 기관으로 생각하고 또 성도들의 성장을 돕는 유일한 기관이라고 생각하는 절박함이 우리에게 있어야겠다. 목회자들에게는 하나님의 말씀의 선포가 교회 안에서 얼마나 중요한 것인가에 대한 새로운 인식과 함께 성령의 인간 대리자로서 하나님의 말씀에 충실하고자 하는 노력이 절실하게 필요할 때다. 또 모든 성도들이 자신들이 가진 은사를 가지고 교회 안에서 서로를 섬겨야 한다는 섬김의 원리가 성도들에게 어려서부터 가르쳐짐으로써 교회가 은사를 나누는 공동체로 세워지기를 소원한다.

119 목사, 교사, 장로, 집사 4중직에 대한 칼빈의 이해 변화에 대해서는 필자의 박사학위 논문 *John Calvin's Theology of the Four-fold Office in His Commentaries from 1540 to 1564 and its Application to the Church of Geneva in the Sixteenth Century* (Ph.D. Diss., Trinity Evangelical Divinity School, 2016)의 제5장 "Church Offices Shown in Calvin's Commentaries From from 1540 to 1564"를 참조하라.

**[Abstract]**

**The Nature of the Church as Shown in Calvin's  
Commentaries from 1540 to 1564**

Ji Hoon Jin (Jegidong Church)

The reformers in the sixteenth century aimed to establish a healthy church. It is important to understand their definition of the church and marks of the church in order to understand what was the healthy church in their minds. It was essential for John Calvin to establish a healthy church during his ministry in Geneva. This article shows the healthy church Calvin dreamed researching his definitions and marks of the church shown in his commentaries. It also suggests the way today's church follows in order to establish a healthy church.

For Calvin, the church is the most precious thing in this world because the church is the only institution on earth for human salvation and the foundation which supports this world. Calvin did not limit the function of the church in guiding people to salvation. He extended the boundaries of the church to society in which God's people lived together. Calvin believed that God's people can sanctify the society only when the church nurture them by the Word of God.

Calvin defined the church in a variety of ways during his career. Comparing his two definitions of the church shown in the first edition(1536) and the last edition(1559) of the

Institutes, the former was an “assembly of people who received the promise of God and gathered together,” and the later was “all God’s elect.”

In my reflection, Calvin focused more on the visible church and the personal Christian lives of believers in the former definition, but he focused on the invisible church based on God’s secret election in the later definition. However, he always put “God’s election” at the center of the definitions of the church.

Generally, people understand that there are two marks of the church in Calvin’s ecclesiology: preaching of the word of God and administration of the sacraments. However, Calvin sometimes stated three marks (prayer, preaching, and the sacraments) or four marks (preaching, fellowship, the sacraments and prayer) of the true and natural church. The preaching of the pure doctrine delivered by the apostles as the word of God was essential to them. Other marks like the sacraments, prayer, fellowship, and worship of God were the result of the preaching of the word of God. Preaching plays a vital role in Calvin’s ecclesiology. Calvin believed that the Holy Spirit consecrates the church by preaching of the Word of God.

He also believed that the Holy Spirit distributes various gifts to all saints so that they can help others by sharing these gifts within the church. From the beginning of his career, for this reason, Calvin understood the local visible church as a community for sharing gifts.

Furthermore, he recognized that sharing gifts is very important for the unity of the church and the people's growth in faith is essential for sharing gifts. For this reason, Calvin stressed the importance of formal public worship services and rituals, of preaching and early education, and of discipline. However, Calvin also did not overlook the role of the Holy Spirit in people's growth and sharing gifts, because people are willing to share their gifts with others only when the Holy Spirit reigned over them. Calvin thought that the church is a unique organization to help saints grow.

**Key Words:** John Calvin, Ecclesiology, Marks of the Church, Reformation, The Healthy Church



## [참고문헌]

- Benedict, Philip. *Christ's Churches Purely Reformed: A Social History of Calvinism*. New Haven, CT: Yale University, 2002.
- Calvin, John. *Calvin: Theological Treatises*. Edited and translated by J. K. S. Reid. Louisville, KY: Westminster John Knox, 2006.
- \_\_\_\_\_. *Institutes of the Christian Religion*. Edited by John T. McNeill. Translated by Ford Lewis Battles. 2 vols. Philadelphia: Westminster, 1960.
- \_\_\_\_\_. *Institutes of the Christian Religion, 1536 Edition*. Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1986.
- \_\_\_\_\_. *Ioannis Calvini Opera Quae Supersunt Omnia*. Edited by G. Baum, Ed. Cunitz, and E. Reuss. 59 vols. Brunswick: C. A. Schwetzk & Son, 1900.
- \_\_\_\_\_. *John Calvin's Commentaries*. 22 vols. Grand Rapids, MI: Baker, 2009.
- \_\_\_\_\_. *John Calvin: Selections from His Writings*. Edited by John Dillenberger. Missoula, MT: Scholars, 1975.
- \_\_\_\_\_. *John Calvin: Tracts and Letters*. Edited and translated by Henry Beveridge. 7 vols. Edinburgh: The Banner of Truth Trust, 2009.
- Graham, W. Fred. *The Constructive Revolutionary: John Calvin and His Socio-economic Impact*. Richmond, VA: John Knox, 1971.
- Haas, Günther H. "Calvin, the Church and Ethics." In *Calvin and the Church: Papers Presented at the 13th Colloquium of the Calvin Studies Society, May 24-26, 2001*, edited by David Foxgrover, 72-91. Grand Rapids, MI: CRC Product Services, 2002.
- Hall, David W., and Joseph H. Hall, eds. *Paradigms in Polity: Classic Readings in Reformed and Presbyterian Church Government*.

- Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1994.
- Hansen, Gary Neal. "Door and Passageway: Calvin's Use of Romans as Hermeneutical and Theological Guide." In *Reformation Readings of Romans*, ed. Kathy Ehrensperger and R. Ward Holder. New York: T & T Clark International, 2008.
- Holder, R. Ward. *John Calvin and the Grounding of Interpretation: Calvin's First Commentaries*. Leiden: Brill, 2006.
- Jowers, Dennis W. "In What Sense Does Calvin Affirm 'Extra Ecclesiam Nulla Salus'?" In *John Calvin's Ecclesiology: Ecumenical Perspectives, Ecclesiological Investigations Series*, edited by Gerard Mannion and Eduardus Van der Borght, vol. 10, 50-68. New York: T&T Clark International, 2011.
- Karnat-Nunn, Susan C. "Preaching the Word in Early Modern Germany." In *Preachers and People in the Reformations and Early Modern Period*, edited by Larissa Taylor, 193-220. Leiden: Brill, 2001.
- Manetsch, Scott. M. *Calvin's Company of Pastors: Pastoral Care and the Emerging Reformed Church, 1536-1609*. New York: Oxford University, 2012.
- McKee, Elsie Anne. *Elders and the Plural Ministry: The Role of Exegetical History in Illuminating John Calvin's Theology*. Genève: Droz, 1988.
- McKim, Donald K., ed. *Readings in Calvin's Theology*. Eugene, OR: Wipf and Stock, 1998.
- Milner, Benjamin Charles Jr. *Calvin's Doctrine of the Church*. Leiden, E. J. Brill, 1970.
- Muller, Richard A. *After Calvin: Studies in the Development of a Theological Tradition*. Oxford, NY: Oxford University, 2003.
- \_\_\_\_\_. *The Unaccommodated Calvin*. New York: Oxford University,

2000.

- Pak, G. Sujin. *The Judaizing Calvin: Sixteenth-Century Debates over the Messianic Psalms*. New York: Oxford University, 2010.
- Parker, T. H. L. *Calvin's Old Testament Commentaries*. Grand Rapids, MI: Wm. B. Eerdmans Publishing Company, 1971.
- \_\_\_\_\_. *Calvin's New Testament Commentaries*. Louisville, KY: Westminster John Knox, 1971.
- \_\_\_\_\_. *Calvin's Preaching*. Louisville, KY: Westminster John Knox, 1992.
- Pauw, Amy Flantinga. "Practical Ecclesiology in John Calvin and Jonathan Edwards." In *John Calvin's Ecclesiology: Ecumenical Perspectives*, ed. Gerard Mannion and Eduardus Van der Borgh, 107-124. New York: T&T Clark, 2011.
- Puckett, David L. *John Calvin's Exegesis of the Old Testament*. Louisville, KY: Westminster John Knox, 1995.
- Quistorp, Heinrich. *Calvin's Doctrine of the Last Things*. Translated by Harold Knight. London: Lutterworth, 1995.
- Ralston, Joshua. "Preaching Makes the Church: Recovering a Missing Ecclesial Mark," in *John Calvin's Ecclesiology: Ecumenical Perspectives*, edited by Gerard Mannion and Eduardus Van der Borgh, 125-142. New York: T&T Clark, 2011.
- Steinmetz, David C. *Calvin in Context*. New York: Oxford University, 1995.
- Wallace, Ronald S. "The Preached Word as the Word of God." In *Readings in Calvin's Theology*, edited by Donald K. McKim, 231-243. Eugene, OR: Wipf and Stock, 1998.
- 김진홍. "종교개혁을 향한 칼빈의 열정," 『CTMNews』, 2016. 1. 15, <http://ctmnews.kr/news/view.php?no=359>.

# Puritan Critics of New Philosophy, ca. 1660-1680

---

David S. Sytsma  
(Tokyo Christian University)

## [Abstract]

Puritanism has often been strongly associated with the rise of modern science and philosophy. This essay provides evidence to the contrary that, at least during the period 1660-1680, several Puritans remained largely hostile to the “new philosophy” associated with René Descartes and Pierre Gassendi. An examination of select writings of the period from Richard Baxter, Robert Ferguson, and Samuel Gott demonstrates the prevalence of suspicion and critique of new philosophy among Puritans until at least 1680. After discussing the general relation of Puritanism to seventeenth-century philosophical transition, this essay highlights some common themes uniting the works of Baxter, Ferguson, and Gott. These three promote philosophical eclecticism, interpret the rise of problematic new philosophical concepts as a revival of ancient errors, and raise specific objections regarding theologically problematic implications of new philosophy.

논문투고일 2018.01.31. / 심사완료일 2018.02.20. / 게재확정일 2018.03.05.

**Key Words:** Puritanism, Cartesianism, Mechanical Philosophy, Atheism, Richard Baxter, Robert Ferguson, Samuel Gott

## I . Introduction

The relation between Reformed theology and the rise of modern philosophy and science is a recurring topic of study in modern literature. As is well known, the scientific revolution associated with Bacon, Descartes, and Newton was cultivated on English soil at universities and the Royal Society in the same century when Reformed theology and Puritanism held great sway. The proximity of Protestant theology in general, and Reformed theology more specifically, to new developments in philosophy has fascinated scholars and tempted many to paint a narrative of strong correlation between either Protestantism or Calvinism on the one hand, and philosophical transition from a Christian Aristotelian worldview to the mechanical philosophy associated with the rise of modern science on the other.

In his classic *Science and Religion in Seventeenth-Century England*, Richard Westfall declared, “the Calvinist God in His remote majesty resembles the watchmaker God of the mechanical universe, suggesting that the Calvinist tenor of English theology helped to make the mechanical hypothesis congenial to English scientists.”<sup>1</sup> Likewise, Gary Deason argued in an essay

---

<sup>1</sup> Richard S. Westfall, *Science and Religion in Seventeenth-Century England* (New

“Reformation Theology and the Mechanistic Conception of Nature,” that Protestant Reformers’ “radical sovereignty of God” paved the way for mechanical philosophy in that “the Reformers’ view of God rendered Aristotelian essentialism pointless by denying that essences contribute causality or purpose to nature.”<sup>2</sup> Charles Webster also saw a “happy marriage” and “intrinsic compatibility” between “Puritanism and New Philosophy,”<sup>3</sup> and stated, “Puritans as a whole felt that the ‘new philosophy’ was consistent with the reformed Christian faith.”<sup>4</sup> More recently, Brad Gregory, following the suggestion of Amos Funkenstein, argues that “univocal metaphysical assumptions” of Protestants likely contributed to the “disenchanted natural world” brought about by modern science.<sup>5</sup> Peter Harrison argues that Protestant literalist hermeneutics “entailed a new, non-symbolic conception of

---

Haven: Yale University Press, 1958), 5.

- 2 Gary B. Deason, “Reformation Theology and the Mechanistic Conception of Nature,” in *God and Nature: Historical Essays on the Encounter between Christianity and Science*, ed. David C. Lindberg and Ronald L. Numbers (Berkeley: University of California Press, 1986), 167-91, here 177-78.
- 3 Reijer Hooykaas, *Religion and the Rise of Modern Science* (Edinburgh: Scottish Academic Press, 1972), 143, in agreement with Robert K. Merton, “Science, Technology and Society in Seventeenth Century England,” *Osiris* 4 (1938): 360-632, here 495.
- 4 Charles Webster, *The Great Instauration: Science, Medicine and Reform, 1626-1660* (New York: Holmes & Meier, 1976), 498. See similarly, Perry Miller, *The New England Mind: The Seventeenth Century* (New York: Macmillan, 1939), 217-23; Miller, *The New England Mind: From Colony to Province* (Cambridge: Harvard University Press, 1953), 437-38; John Dillenberger, *Protestant Thought and Natural Science* (Garden City, NY: Doubleday, 1960), 128-32.
- 5 Brad S. Gregory, *The Unintended Reformation: How a Religious Revolution Secularized Society* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 2012), 41. Cf. Amos Funkenstein, *Theology and the Scientific Imagination: From the Middle Ages to the Seventeenth Century* (Princeton: Princeton University Press, 1986), 70-72, on whom Gregory relies (*Unintended Reformation*, 5, 39, 55).

the nature of things” and this loss of symbolism in nature allowed for a “new scheme of things, [where] objects were related mathematically, mechanically, causally, or ordered and classified according to categories other than those of resemblance.”<sup>6</sup>

The kind of positive correlation between Reformed or Protestant theology and philosophical change argued by the aforementioned scholars is disputed by others. An exclusive Puritan or Reformed support for new philosophy is questioned by scholars who see a stronger correlation between English theological innovation and the philosophical innovation stemming from the phenomenon of “Latitudinarianism.”<sup>7</sup> Recent scholarship has also shown that prominent English Reformed theologians, notably Thomas Barlow and Richard Baxter, were highly critical of the major mechanical philosophies of Pierre Gassendi and René Descartes.<sup>8</sup> Arguments to the effect that Protestants

---

6 Peter Harrison, *The Bible, Protestantism, and the Rise of Natural Science* (Cambridge: Cambridge University Press, 1998), 114–15. Cf. Peter Harrison, “Hermeneutics and Natural Knowledge in the Reformers,” in *Nature and Scripture in the Abrahamic Religions: Up to 1700*, ed. Jitse M. van der Meer and Scott Mandelbrote (Leiden: Brill, 2008), 1:341–62, here 359: “In a sense, the stripping away of the inherent meanings of natural objects which was the consequence of the Protestant repudiation of allegory was paralleled in the sphere of natural philosophy by the evacuation of the inherent Aristotelian causes from matter.”

7 Frederic B. Burnham, “The Latitudinarian Background to the Royal Society, 1647–1667” (Ph.D. diss., The Johns Hopkins University, 1970); Barbara J. Shapiro, “Latitudinarianism and Science in Seventeenth-Century England,” *Past and Present* 40 (July 1968): 6–41; David S. Sytsma, *Richard Baxter and the Mechanical Philosophers* (New York: Oxford University Press, 2017), 35–43, 252.

8 Richard A. Muller, “Thomas Barlow on the Liabilities of ‘New Philosophy’. Perceptions of a Rebellious *Ancilla* in the Era of Protestant Orthodoxy,” in *Scholasticism Reformed: Essays in Honour of Willem J. van Asselt*, ed. Maarten Wisse, Marcel Sarot, and Willemien Otten (Leiden: Brill, 2010), 179–95; Sytsma,

broke radically with analogical and symbolic approaches to reality and hermeneutics have been rebuffed by research demonstrating Reformed reception of Aquinas's doctrine of the analogy of being and Aquinas's biblical hermeneutics.<sup>9</sup>

The present essay will dispute a strong correlation between Reformed theology, as expressed in late seventeenth century English Puritanism, and philosophical transition associated with the so-called "new philosophy" of Descartes and Gassendi. I will argue that, at least among theologians of the Puritan (and nonconformist) tradition, suspicion and critique of new philosophy was characteristic until at least 1680, when the tide began to turn toward acceptance of new philosophy. After surveying the landscape of late seventeenth century philosophical transition among Puritans and nonconformists, I will address some common themes arising from a study of three representative Puritans: Richard Baxter (1615-1691), Robert Ferguson (c. 1637-1714), and Samuel Gott (1613-1671). These authors were actively engaged with philosophical change circa 1660-1680. In their works we find a continued affirmation, along with earlier Reformed scholastics, of philosophical eclecticism. We also find them opposing new philosophy and characterizing it as a revival of ancient philosophical error. Finally we find these Puritans

---

Richard Baxter, *passim*.

<sup>9</sup> Richard A. Muller, "Not Scotist: Understandings of Being, Univocity, and Analogy in Early-Modern Reformed Thought," *Reformation & Renaissance Review* 14, no. 2 (2012): 127-50; David S. Sytsma, "Thomas Aquinas and Reformed Biblical Interpretation: The Contribution of William Whitaker," in *Aquinas among the Protestants*, ed. Manfred Svensson and David VanDrunen (Hoboken: Wiley-Blackwell, 2017), 49-74.



presenting a range of objections to aspects of new philosophy, which they target as a threat to orthodox theology.

## II. Puritan Theologians and Seventeenth-Century Philosophical Transition

From about the middle of the seventeenth century, as Cartesian and Neo-Epicurean ideas made their way into English academic circles,<sup>10</sup> many Reformed theologians in the British Isles—particularly Presbyterians—gained a reputation for complaining about dangers associated with philosophical transition. During the Interregnum, English Presbyterians opposed to the incipient Latitudinarianism at Cambridge were credited with the view that “Philosophy and Divinity are so inter-woven by the School-men, that it cannot be safe to separate them; new Philosophy will bring in new Divinity; and freedom in the one will make men desire a liberty in the other.”<sup>11</sup> Worries about the detrimental effects of new philosophy persisted among British Reformed theologians until the end of the century. Sometime in the 1680s, Richard Baxter complained that his scholastic *Methodus Theologiae Christianae* (1681) was neglected by “ye multitude of younger students incapable of things very accurate & methodicall, (& cry-

<sup>10</sup> Cf. Sytsma, *Richard Baxter*, 26–44.

<sup>11</sup> [Simon] P[atrack], *A Brief Account of the new Sect of Latitude-Men, Together with some reflections upon the New Philosophy* (London, 1662), 14, 22–23. Cf. John Gascoigne, *Cambridge in the Age of the Enlightenment: Science, Religion and Politics from the Restoration to the French Revolution* (Cambridge University Press, 1989), 53.

ing downe Aristotle & the Schoolmen to hide their ignorance of their Learning).”<sup>12</sup> In 1690 John Cockburn (1652-1729) lashed out at the “Narrowness of the Presbyterian Spirit” and wrote, “You may easily guess how squeamish they [Presbyterians] are about Points of Divinity, when they make the Cartesian, and other Systems of new Philosophy to be gross and damnable Heresies. So that if Presbyterianism prevail, all freedom of Spirit, all improvements of reason and knowledge will be banish’d...”<sup>13</sup>

Among the nonconformist heirs of the Puritans, the tide began to turn against traditional forms of philosophy and in favor of new philosophy in the 1680s, when nonconformist tutors can be found introducing Cartesian logic to impressionable young students. Beginning in the 1680s, the tutor Thomas Rowe (c.1657-1705) introduced his students to Cartesian Port Royal logic, attacked Aristotelian substantial forms, and adopted a Cartesian account of the soul as “Unextended Thinking Substance.”<sup>14</sup> Rowe’s curriculum favorably disposed his most famous student, Isaac Watts (1674-1748), toward subsequent adoption of Cartesian and Lockean philosophy. Watts praised Rowe in an ode subtitled “Free Philosophy,”<sup>15</sup> attributed the origin of his “freedom of thought” to reading Descartes’s *Principles of Philosophy*,<sup>16</sup> and promoted the “corpuscular philosophy, im-

<sup>12</sup> Dr Williams’s Library, London, Baxter Treatises VII.229, fol. 68v [ca. 1683-1691].

<sup>13</sup> John Cockburn, *An Historical Relation of the Late General Assembly, held at Edinburgh, from Octob. 16. to Nov. 13. In the year 1690.* (London: J. Hindmarsh, 1691), 48-49.

<sup>14</sup> Mark Burden, “Academical Learning in the Dissenters’ Private Academies” (Ph.D. diss., University of London, 2012), 176-77, 223-24.

<sup>15</sup> Isaac Watts, “Free Philosophy,” in *Works*, 6 vols. (London: John Barfield, 1810), 4:466.

proved by Descartes, Mr Boyle, and Sir Isaac Newton.”<sup>17</sup>

Although Rowe and Watts demonstrate a changing disposition toward new philosophy among a segment of nonconformity, their position generated controversy within nonconformist Reformed circles. Around 1700, Samuel Palmer remarked, “some [nonconformist] Tutors are more inclin’d to the Philosophy of Aristotle, others to the Cartesian Hypothesis, while my own had a due Regard for both, but strictly adhered to neither.”<sup>18</sup> As a result of Rowe and likeminded nonconformist tutors, the English nonconformist tradition at the end of the century remained divided over its response to philosophy.

Against this backdrop of growing accommodation among the nonconformist heirs of Puritanism toward philosophical transition ca. 1680–1700, it is remarkable that in the period 1660–1680, we find a number of strong Puritan critics of new philosophy. Richard Baxter, beginning with his *The Reasons of the Christian Religion* (1667), launched polemics against the philosophy of Gassendi and Descartes in an appendix titled “The Conclusion, Defending the Soul’s Immortality against the Somatists or Epicureans, and other Pseudophilosophers.” He continued to warn against their philosophy in two of his major works, *A Christian Directory* (1673) and *Methodus Theologiae Christianae* (1681). His unpublished works – both correspondence and treatises – also contain sharply negative evaluations of new

<sup>16</sup> Watts, Preface to “Philosophical Essays,” in *Works*, 5:500.

<sup>17</sup> Watts, *Works*, 5:340.

<sup>18</sup> Samuel Palmer, *A Vindication of the Learning, Loyalty, Morals, and most Christian Behaviour of the Dissenters toward the Church of England* (London: J. Lawrence, 1705), 23–24.

philosophy.<sup>19</sup> Near the end of his life, in the year 1686, Baxter wrote in an unpublished manuscript, “You may call these men New Philosophers, or Cartesians, but for my part I shall take them for proved fooles, fitter for Bedlam than for a Schoole of Philosophy.”<sup>20</sup> Such unpublished remarks echoed his published opinion that Descartes and Gassendi “differ as much from true Philosophers, as a Carkass or a Clock from a living man.”<sup>21</sup> In the final decades of his life, Baxter was clearly not pleased with the growing popularity of Gassendi’s revived Epicureanism and Descartes’ mechanical philosophy.

The displeasure of Baxter for Gassendian and Cartesian variants of mechanical philosophy was shared by two lesser known contemporaries, Robert Ferguson and Samuel Gott. Ferguson was a learned Puritan, who during much of the 1670s taught at the nonconformist academy at Islington and was close to John Owen, acting for a time as Owen’s assistant.<sup>22</sup> Ferguson’s reputation was sufficiently great that while in the Netherlands in 1682 he wrote to his wife of the possibility of being appointed professor at a Dutch university, even suggesting that he “may have a pro-

<sup>19</sup> Cf. Sytsma, *Richard Baxter*, passim.

<sup>20</sup> DWL BT IV.87, fol. 233r. Cf. Sytsma, *Richard Baxter*, 69.

<sup>21</sup> Richard Baxter, *A Christian Directory: Or, A Summ of Practical Theologie, and Cases of Conscience* (London: Robert White, 1673), III, 919 (q. 173, §15).

<sup>22</sup> Edmund Calamy, *An Account of the Ministers, Lecturers, Masters and Fellows of Colleges and Schoolmasters, who were Ejected or Silenced after the Restoration in 1660*, 2 vols. (London: J. Lawrence, 1713), 2:383; Mark Burden, “A Biographical Dictionary of Tutors at the Dissenters’ Private Academies, 1660-1729” (London: Dr Williams’s Centre for Dissenting Studies, 2013), 163-77, <http://www.qmulreligionandliterature.co.uk/wp-content/uploads/2015/11/bd.pdf>; Burden, “Academical Learning,” 61, 89-90; ODNB, s.v. “Ferguson, Robert (d. 1714).”

fessorship at Franeker in Friesland, where Dr Ames was.”<sup>23</sup> One of Ferguson’s works, *The Interest of Reason in Religion* (1675), which is said to have been written under “Owen’s tutelage,”<sup>24</sup> contains sections with unfavorable evaluations of Cartesian philosophy.<sup>25</sup> Samuel Gott was a personal friend of Baxter, and although he served professionally as a politician in the House of Commons (1645–1648, 1660–1661), he also wrote religious and philosophical works. Among these works is *The Divine History of the Genesis of the World Explicated and Illustrated* (1670), which was praised by Baxter as having “many excellent notions .”<sup>26</sup> Gott’s *Divine History* includes a preface with a sharp critique of new philosophy.<sup>27</sup>

Baxter, Ferguson, and Gott provide a useful representative sample of mainstream Puritan attitudes toward philosophy just prior to the 1680s when new philosophy gained a stronger foothold in nonconformist academies. We now turn to a thematic summary of shared assumptions, concerns, and critiques by these Puritans as they responded to the philosophical transition of the late seventeenth century.

### III. Philosophical Eclecticism

<sup>23</sup> Burden, “A Biographical Dictionary,” 168.

<sup>24</sup> *ODNB*, s.v. “Ferguson, Robert (d. 1714).”

<sup>25</sup> Robert Ferguson, *The Interest of Reason in Religion* (London: Dorman Newman, 1675), 41–46, 248–67.

<sup>26</sup> Sytsma, *Richard Baxter*, 113. For a brief biography, see <http://www.historyofparliamentonline.org/volume/1660-1690/member/gott-samuel-1614-71>.

<sup>27</sup> Samuel Gott, *The Divine History of the Genesis of the World Explicated and Illustrated* (London: E.C. & A.C. for Henry Eversden, 1670), 1–14.

As Richard Muller and others have argued, although the Reformed tradition often drew upon Aristotelian philosophy in the sixteenth and seventeenth centuries, Reformed theologians generally viewed every philosophical sect, including Aristotelianism, as containing significant errors which required correction in light of revealed truth. Consequently, when Reformed theologians engaged with philosophy, they often advocated philosophical eclecticism, according to which the good parts of different philosophical sects were approved while the bad parts were discarded. Francis Turretin, for example, cited favorably the opinion of Clement of Alexandria: “Philosophy is not to be called Stoic, nor Platonic, nor Epicurean, nor Aristotelian, but whatever has been properly spoken by these sects—this, gathered into one whole, is to be called philosophy.”<sup>28</sup> Even when Reformed theologians adopted a largely Aristotelian perspective in their approach to philosophy, their eclecticism allowed, at least theoretically, for the incorporation of various philosophical opinions and criticism of Aristotelian opinions.

In addition, early modern Reformed theologians often cast their evaluation of philosophy in light of the opinions of competing ancient sects. As the above citation of Turretin illustrates, in this

---

<sup>28</sup> Francis Turretin, *Institutes of Elenctic Theology*, trans. George Musgrave Giger, ed. James T. Dennison, Jr., 3 vols. (Phillipsburg, NJ: P&R Publishing, 1992-1997), I.xiii.6. The citation is taken from Clement of Alexandria, *Stromata*, I.vii. On philosophical eclecticism in the Reformed tradition, see Richard A. Muller, *Post-Reformation Reformed Dogmatics*, 2nd ed., 4 vols. (Grand Rapids: Baker Academic, 2003), 1:367-82; and Aza Goudriaan, “Theology and Philosophy,” in *A Companion to Reformed Orthodoxy*, ed. Herman J. Selderhuis (Leiden: Brill, 2013), 27-63, here 35-41.

respect the example of the church fathers provided an important precedent for Reformed theologians, who were immersed in the fathers' hexaemeral commentaries on Genesis.<sup>29</sup> While philosophical eclecticism ensured that philosophical opinions remained subject to revision and critique, the reading of philosophy through the lens of classical sects from antiquity ensured that the options for philosophical revision would often be framed in light of ancient philosophical sects.

Baxter, Ferguson, and Gott all agree in general with the philosophical eclecticism characteristic of early modern Reformed theologians. Baxter finds problems with all the major sects of antiquity—Platonists, Pythagoreans, Aristotelians, Stoics, and Epicureans. Citing Colossians 2:8 and 1 Corinthians 2 (among other passages), Baxter states that all philosophical sects contain “much error, darkness, uncertainty and confusion” not only in their knowledge of God, but also in their understanding of logic, physics, and metaphysics. He therefore advises that the theologian distinguish the “certain and useful parts” from the rest.<sup>30</sup> When weighing philosophical sects against one another, Baxter echoes the early church fathers in finding the greatest problems with the Epicureans, who in Baxter's estimation were “justly the contempt of the sober sects.”<sup>31</sup> Although he praises the method of Aristotle and the religious sentiments of the Platonists as relatively better than others,<sup>32</sup> he still finds their philosophies to be

<sup>29</sup> David S. Sytsma, “Calvin, Daneau, and *Physica Mosaica*: Neglected Continuities at the Origins of an Early Modern Tradition,” *Church History and Religious Culture* 95, no. 4 (2015): 457–76, here 467–71.

<sup>30</sup> Baxter, *Christian Directory*, III, 907–8. Cf. Sytsma, *Richard Baxter*, 99.

<sup>31</sup> Baxter, *Christian Directory*, III, 919. Cf. Sytsma, *Richard Baxter*, 100.

problematic, and specifically states that a “mixture of Platonick Philosophy with Christianity, made up most of the Primitive Hereticks” of the church.<sup>33</sup>

Robert Ferguson shares similar sentiments with Baxter. Like Baxter, Ferguson believes that reason and philosophy are of great use to theology. Echoing familiar Thomistic language shared by Baxter and numerous contemporary Reformed theologians, Ferguson declares, “Revelation doth not cassate the use of our Intellectual Powers, but supposeth them; and by enriching them with discoveries which they could not by their own search have arrived at, perfects them.”<sup>34</sup> Among the truths of philosophy that faith presupposes are the principle of non-contradiction and the relation of cause and effect.<sup>35</sup>

But Ferguson also argues that the actual historical sects contain notions opposed to theological orthodoxy, and so the concrete use of philosophy requires careful discernment on the part of the theologian. Drawing on the anti-Gnostic polemic of early church fathers, he writes:

I shall rather observe that the chiefest Errours that have infested the Christian Church, arose from a mingling Gentile Philosophy with the Doctrine of the Gospel. Both *Irenaeus* and *Tertullian* affirm the Errors of the *Gnosticks* to have sprung from the *Platonick Ideas*; Though I think it not

---

<sup>32</sup> Baxter, *Christian Directory*, III, 919.

<sup>33</sup> Richard Baxter, *A Treatise of Knowledge and Love Compared* (London: Tho. Parkhurst, 1689), 2.

<sup>34</sup> Ferguson, *Interest of Reason*, 20. Cf. Sytsma, *Richard Baxter*, 92–93.

<sup>35</sup> Ferguson, *Interest of Reason*, 24.



improbable, but that their *συζυγίας* & *γενεαλογίας* took their birth from Pythagoreanism. The *Aeons* of the *Valentinians*, if we will believe *Tertullian*, were also borrowed from the *Idea's* of Plato...<sup>36</sup>

The Pauline warning against philosophy (Col. 2:8), in Ferguson's opinion, had in mind Pythagorean and Platonist philosophy. Did then the later revival of Aristotelian philosophy "prove more friendly to religion?" asks Ferguson. His answer is emphatic: "No! The purity and simplicity of the Gospel, was no less corrupted by blending the Dogm's of Aristotle with the Articles of Faith, than it had been by mingling the Philosophy of Pythagoras and Plato with the Doctrines of Christ."<sup>37</sup> The problems introduced by medieval scholasticism touch both morality and faith by the blending of Aristotle's ethics and metaphysics. Ferguson echoes typical complaints against medieval scholasticism leveled by Reformed scholastics: the introduction of new terms, the accommodation of articles of faith to philosophical axioms, and the elevation of Aristotle's authority. On this point, insists Ferguson, he shares the general complaint against medieval scholasticism of "Luther, Melanchthon, Bucer, Calvin, and other Protestants," as well as "learned and sober Romanists."<sup>38</sup>

<sup>36</sup> Ferguson, *Interest of Reason*, 242–43.

<sup>37</sup> Ferguson, *Interest of Reason*, 245.

<sup>38</sup> Ferguson, *Interest of Reason*, 246–47. Cf. Muller, *Post-Reformation Reformed Dogmatics*, 1:194–97; David S. Sytsma, "'As a Dwarf set upon a Gyants shoulders': John Weemes (ca. 1579–1636) on the Place of Philosophy and Scholasticism in Reformed Theology," in *Die Philosophie der Reformierten*, ed. Günter Frank and Herman J. Selderhuis (Stuttgart: Frommann-Holzboog, 2012), 299–321.

Samuel Gott evaluates the ancient philosophical sects according to their relation to sense, reason, and faith. Going back at least to Lambert Daneau, Reformed theologians had argued for correcting philosophy based on these three epistemic sources.<sup>39</sup> According to Gott, the early philosophy of Pythagoras and Plato was heavily theological, and Plato “generally retained and refined this [theological] Philosophy.” Aristotle rejected “all Matters of Faith, both Divine, and Human, and examin[ed] all things only by Reason.” Epicurus, however, “departed from both these ways of Knowledg, regarding Sens more than either Reason or Faith.” Since philosophy requires all three sources (faith, reason, and sense) in order to construct a true account of the world, and all ancient philosophers lacked the “Divine Light of Faith,” they could not “produce any Complete System of the World, nor give any true and satisfactory Account therof.” The dissatisfaction resulting from this failure led to Skepticism, which consists of “a professed Denying or Doubting all things whatsoever: admitting no Testimony or Evidence either of Faith, Reason, or Sens.”<sup>40</sup>

Gott criticizes the philosophers as all containing various errors inimical to theology. Greek philosophy was born on the soil of civilizations that worshipped the elements, and as a result ancient philosophers attributed eternity to the world. Aristotle was the “greatest Master of Reason among all Pagan Philosophers,” and his philosophy came closest to Moses.<sup>41</sup> Even so, Gott thinks that

---

<sup>39</sup> Sytsma, *Richard Baxter*, 114-15; Turretin, *Institutes*, I.xi.3.

<sup>40</sup> Gott, *Divine History*, 2-3.

<sup>41</sup> Gott, *Divine History*, 2-3. Zanchi also argued similarity between Moses and Aristotle, see Girolamo Zanchi, *Omnium operum theologicorum*, 8 vols. ([Geneva]: Stephanus Gamonetus, 1605), III, 217-24; Calvin Budiman, “A

Aristotelian philosophy often corrupted the interpretation of Genesis 1,<sup>42</sup> and “that we may enjoy the benefits of their great Learning [Plato and Aristotle], and yet disengage our selves wholly from their Errors, we must reduce all their Opinions, and Human Inventions to this most Infallible Rule” of Scripture.<sup>43</sup>

#### IV. New Philosophy and the Revival of Ancient Error

Given the eclecticism of our Puritan theologians, which sought to correct and improve philosophy by reference to sense, reason, and faith, we should not be entirely surprised to find some positive statements on new philosophy. Indeed, these Puritans find potential in recent mechanical philosophy for improving empirical knowledge of the natural world. Baxter recommends works of Robert Boyle and accepts Boyle’s corpuscularism as far as passive elements are concerned.<sup>44</sup> Acknowledging the empirical progress in his day, Baxter observes that “[a]lmost all Arts and Sciences are encreasing neerer towards Perfection. Ocular demonstrations by the Telescope, and sensible experiments, are daily multiplied.”<sup>45</sup> Similarly, Ferguson writes, “I readily grant that in reference to the solving the Phaenomena of Nature, there is more to be

---

Protestant Doctrine of Nature and Grace as Illustrated by Jerome Zanchi’s Appropriation of Thomas Aquinas” (Ph.D. diss., Baylor University, 2011), 71–72.

<sup>42</sup> Gott, *Divine History*, 6.

<sup>43</sup> Gott, *Divine History*, 483.

<sup>44</sup> Sytsma, *Richard Baxter*, 140–44, 270.

<sup>45</sup> Richard Baxter, *The Reasons of the Christian Religion* (London: R. White, 1667), 351; cf. Sytsma, *Richard Baxter*, 158.

said for the Corpuscularian Hypothesis, than for any other.”<sup>46</sup> Gott recognizes empirical improvements due to the invention of the telescope and microscope, and expresses “hope for more both Inventions and Additions” from the “happy Institution of the Roial Society.” He seeks an ideal philosophy in which such empirical or “Mechanicall Experiments” are done in conjunction with speculative philosophy informed by faith. Gott’s philosophical vision basically aims to update Christian philosophical speculation with new empirical data gathered by the Royal Society.<sup>47</sup>

Despite their recognition of advancements made in the empirical observation of phenomena, these Puritans remain highly critical of central figures and concepts of the new mechanical philosophy. Moreover, they compare Descartes and Gassendi unfavorably with the ancient sects. Ferguson complains that Cartesians, although nominally for “free philosophy,” replace one tyrant (Aristotle) with another (Descartes). As far as theology is concerned, Ferguson views this change as generally for the worse: “I crave leave to say, that as the Cartesian Hypothesis is managed, it is like to prove as disserviceable to Religion, as any Philosophy hitherto entertained in the World.”<sup>48</sup> He goes on to argue that Cartesian doubt lays “a ground for Universal Skepticism.” Not only so, but Ferguson also charges that Cartesian doubt goes even farther than the suspension of assent, or ἐπιουχία, practiced by the Academic skepticism of Plato’s Old Academy.<sup>49</sup>

---

<sup>46</sup> Ferguson, *Interest of Reason*, 248.

<sup>47</sup> Gott, *Divine History*, 12.

<sup>48</sup> Ferguson, *Interest of Reason*, 248.

<sup>49</sup> Ferguson, *Interest of Reason*, 253, 255.

Both Baxter and Gott give greater attention to the parallels between new philosophy and ancient Epicureanism, which had witnessed a revival, especially at the hands of Gassendi, in the seventeenth century. Baxter views the similarities between the ancient Epicureans and Gassendi and Descartes as a cause for significant concern:

The Epicureans or Democratists, were still and justly the contempt of all the sober sects; And our late Somatists that follow them, yea and Gassendus, and many that call themselves Cartesians, yea Cartesius himself, much more Berigardus, Regius and Hobbes, do give so much more to meer Matter and Motion, than is truly due, and know or say so much too little of Spirits, Active Natures, Vital Powers, which are the true principles of motion, that they differ as much from true Philosophers, as a Carkass or a Clock from a living man.<sup>50</sup>

Baxter clearly sees a danger in the elevation of material causes in philosophical explanation. He thinks that the consequence of inquiry focused increasingly, like the ancient Epicureans, on material causes would be a growing ignorance of natures or forms that constitute the higher order of reality. In fact, Baxter maintains that this kind of philosophizing was actually leading to neglect of the study of ancient philosophical sects in general, and ignorance of Aristotle and Plato among younger students in particular.<sup>51</sup> In effect, Baxter argues that new philosophy asso-

---

<sup>50</sup> Baxter, *Christian Directory*, III, 919.

ciated with Gassendi and Descartes, with its sympathies for ancient Epicureanism, revives a problematic tendency toward materialism while simultaneously displacing those ancient philosophies—Platonism and Aristotelianism—that give greater weight to non-material realities.

Gott shares with Baxter many of the same concerns about the revival of Epicureanism. He sees a parallel pattern between the history of ancient philosophical sects and their subsequent reception in Christianity. Just as antiquity saw the emergence of Plato, Aristotle, and then Epicurus, Christianity is proceeding through periods shaped by Plato, Aristotle, and Epicurus. Platonism was initially refined by Christianity, leading to the later Platonism of the church fathers and the Neoplatonists, and this was followed by Christian Aristotelianism. The “last Age” in which Gott lives is “reviving and renewing old Errors, like Fashions, relaps again to Epicurism, in one kind or other, of Atoms, or Corpuscles, or the like.” Gott projects that this Epicurean age will last a similar length as the Aristotelian age before it, and when this new age exhausts itself, it will be succeeded by skepticism. “And when this Humor hath lasted as long as it did formerly, we may expect Scepticism to succeed: and indeed I suspect that we are already in the very Confines thereof.”<sup>52</sup>

Gott laments this turn toward an Epicurean age. He is entirely aware that the major proponents of new philosophy are themselves Christians, but he nonetheless asserts that they are sowing

---

51 Sytsma, *Richard Baxter*, 102.

52 Gott, *Divine History*, 3.

the seeds of atheism. “And although I believ some of the Asserters thereof,” Gott writes, “to be as far from Atheism as my self, yet I must freely profess that the Assertion [of their novel doctrine of matter and motion] tendeth toward it, and was by the Heathens Improved to the Denial of a Creation.” He further states that a tendency toward atheism is what “chiefly...renders it [the doctrine of matter and motion] so acceptable and agreeable to the Corrupt Minds of Men,” and why so many writers feel a “need to tell the World they are no Atheists.”<sup>53</sup> In sum, Gott believes his life is witnessing the beginning of a regress into Epicurean errors which will lead in time to skepticism and atheism.

## V. Specific Objections

During the second half of the seventeenth century, continental Reformed theologians expressed objections to a wide range of issues stemming from philosophical transition.<sup>54</sup> Our English Puritans reflect many of the same concerns relating to a range of epistemological, physical, and metaphysical topics. They specifically object to Cartesian doubt, both of sense perception and the existence of God, and Descartes’s proof for God’s existence. They also object to the Cartesian denial of final causes, new theories about souls and spirits, attacks on substantial forms and qualities, and the reduction of motion to local motion.

---

<sup>53</sup> Gott, *Divine History*, 4.

<sup>54</sup> Goudriaan, “Theology and Philosophy,” 43–53.

Sense perception of course was an important source of knowledge for Aristotelian philosophy. Reformed theologians typically agreed with Aristotelian philosophy on the reliability of sense perception for gathering knowledge, and as already noted, they identified sense perception as among the three faculties of knowledge (sense, reason, faith) corresponding to three kinds of things (sensible, intellectual, supernatural).<sup>55</sup> But they also defended the reliability of ordinary sense perception as something required by Scripture. As Turretin points out, Jesus appeals directly to the senses (Luke 24:39), as do the apostles (Acts 1:11; 1 John 1:1-2; 2 Pet. 1:17) and the angel at the empty tomb (Matt. 28:6).<sup>56</sup> Baxter and Ferguson specifically attack Descartes's doubt of the senses as undermining revelation which presupposes the reliability of sense perception. In opposing Cartesianism, Ferguson writes, "for without presupposing both that our Senses & Reasons do not universally deceive us, we can have no assurance that there is any such thing as a Supernatural Revelation at all. I would not say that the Cartesians are Skepticks, but I say, they owe it not to the principles of their Philosophy, that they are not so."<sup>57</sup> Baxter holds that "the certainty of sensation is a prerequisite for the certainty of faith," and considers himself "an Adversary to their Philosophy, that vilifie Sense." Doubt of sense perception, in Baxter's estimation, is generally conducive to infidelity.<sup>58</sup>

---

<sup>55</sup> See, e.g. Turretin, *Institutes*, I.xi.3.

<sup>56</sup> Turretin, *Institutes*, I.xi.6.

<sup>57</sup> Ferguson, *Interest of Reason*, 256-57.

<sup>58</sup> See Sytsma, *Richard Baxter*, 88.



These three Puritans are also critical of Descartes's ontological argument for God's existence from the idea of God. Baxter dismisses "Cartesians and Cocceians" who "say that God and Angels, and Spirits, are but a Thought, or an Idea."<sup>59</sup> Gott dislikes the Cartesian assumption that "because the Operation doth indeed prove the Essence of the Cogitant, it did therefore also prove the Real Entity of any thing Cogitated." He further observes that Descartes seems to echo the similar argument of Augustine, and to that extent is derivative, yet Augustine was not burdened by the other philosophical problems of "Neophytes" like Descartes.<sup>60</sup> Ferguson likewise notes the derivative nature of Descartes's proof, and suggests it was simply taken from the scholastics and passed off as his own—"though in this, as in most other things, he was not so Ingenious as to confess at whose Breast he had Suckt, nor out of whose Gardens he had gathered his best Flowers."<sup>61</sup> Ferguson specifically attacks Descartes's ontological argument as "little better than a Sophism; and to maintain an Article of such Import by a Medium, either Weak or Fallacious, is to betray the first Fundamental of Religion."<sup>62</sup> In Ferguson's estimation, a posteriori arguments "fetch't from the Frame of Nature" are more easily "accommodated to popular Understandings," and provide better support for the existence of God. Moreover, a posteriori arguments follow the model of Scripture in directing the mind to the observation of the world

---

<sup>59</sup> Richard Baxter, "Epistle to the Reader," in *Poetical Fragments* (London: T. Snowden, 1681), A4v. Cf. Sytsma, *Richard Baxter*, 89.

<sup>60</sup> Gott, *Divine History*, 5.

<sup>61</sup> Ferguson, *Interest of Reason*, 45.

<sup>62</sup> Ferguson, *Interest of Reason*, 41.

(Rom. 1:18-21; Ps. 19:1-6; Acts 14:15-17; 17:23-28; Job 12:7-10).<sup>63</sup>

A unifying agenda underlying the mechanical philosophy of both Descartes and Gassendi was their denial of the Aristotelian concepts of substantial forms and qualities. They sought to replace the qualitative philosophy of Aristotle with a quantitative one in which matter and local motion provide the ultimate explanatory basis for unity and change. In this new vision, generally speaking, substances are unified not by shared essences (substantial forms) but by shared structures of parts, and the qualities attached to things are reducible to the arrangement of the material structure.

Both Gott and Baxter specifically resist a denial of substantial forms. Gott complains of “Young Wits led away into an Inextricable Labyrinth of Matter and Motion; and the Magnum Inane of Vacuity, and at last plunged into the Abyss of Perpetual Scepticism.”<sup>64</sup> He thinks that Christianity supposes essences when it differentiates between various natures (elements, vegetative, sensitive). Christianity also supposes qualities when it affirms the reality of virtue, vice, piety, and impiety. Gott argues that, logically, “by affirming Accidents and Qualities to be no Real things, they make both Virtue and Piety to be only Notions.”<sup>65</sup> Further, the Cartesian account of creation, according to which the diversified order brought forth from chaos is attributed to matter, motion, and figure, is in direct conflict with the Genesis account

---

<sup>63</sup> Ferguson, *Interest of Reason*, 46.

<sup>64</sup> Gott, *Divine History*, 4-5.

<sup>65</sup> Gott, *Divine History*, 4.

of the six days, which on the contrary attributes diversity to the creation of various kinds of substances.<sup>66</sup> Gott obviously laments the growth of philosophy which builds an account of origins on rational speculation and gives little weight to the six days of Genesis 1. He sees the “Novell Doctrine of Matter and Motion” as logically tending toward atheism, because it gives credence to a vision of the world which in antiquity actually supported the repudiation of creation.<sup>67</sup>

Although Baxter shares Gott’s resistance to discarding substantial forms, his position is both more nuanced and focused. Baxter is more nuanced in conceding that some elements may be better explained in a mechanical way through matter, motion, and figure. He thus distinguishes two kinds of form – passive and active – in which the former is largely mechanical and the latter consists of substantial form not reducible to the order of its parts. Baxter refers to active forms or active substances because this indicates a thing with its own principle of activity, such as fire, animal, or person.<sup>68</sup> Baxter vigorously defends active substantial forms against their denial by Descartes and Gassendi. He argues not only philosophically that substantial forms are necessary to account for diversity in the world and genuine secondary causality, but also theologically that the communication of God’s life, wisdom, and goodness with creatures supports the concept of intrinsically active substantial forms.<sup>69</sup> Baxter particularly fears

---

<sup>66</sup> Gott, *Divine History*, 5–6.

<sup>67</sup> Gott, *Divine History*, 4.

<sup>68</sup> Sytsma, *Richard Baxter*, 140–49, 163–69.

<sup>69</sup> Sytsma, *Richard Baxter*, 169–75.

the problems stemming from a denial of sensitive souls in animals. The application of mechanical philosophy to the sensitive soul, he believes, tempts people to think of the human soul as material. If an self-active thing like an animal can be explained in terms of matter and local motion, then why not the human soul? For Baxter, a complete materialism is therefore only a short step from the denial of substantial forms in animals.<sup>70</sup>

Ferguson agrees with many of the same sentiments of Gott and Baxter with respect to the Cartesian doctrine of matter and motion. He sees both Descartes's denial of final causality and his account of the world arising from matter and motion as implying a denial of providence. According to Ferguson, the denial of final causes in natural philosophy implies "that all things are the effects of Fate or Chance, and that there was no design nor Counsel in the production of them." By contrast, Ferguson thinks that, given that God created the world in his infinite wisdom, the end for which God created things "ought to be the prime consideration in our speculations of the fabrick and nature of things."<sup>71</sup> Ferguson also takes issue with Descartes's view of the origin of the world, according to which,

[A]ll the Phaenomena of the Universe might arise out of Matter by meer mechanical Motion, and that Matter alone, supposing such a degree of motion communicated to it, and the Laws of motion established, could have produced the Sun, Moon, Starrs, Plants, Animals, and the Bodies of

---

<sup>70</sup> Sytsma, *Richard Baxter*, 202-15.

<sup>71</sup> Ferguson, *Interest of Reason*, 249.

men in such Organization, Order, Beauty, and Harmony,  
as now they are.<sup>72</sup>

Descartes, in Ferguson's estimation, attempts "to solve all the Phaenomena of Nature secluding any Immediate influx of Divine Providence." Furthermore, although Descartes himself built his theory of laws of motion on the theological foundation of God's immutability,<sup>73</sup> Ferguson believes that his philosophy could easily be stripped of its theological trappings by making both matter and motion self-sufficient, thereby serving the cause of atheism. Descartes's doctrine, according to Ferguson,

...seems wonderfully to befriend the Atheists, for if all that which we observe in the World, supposing the Existence of matter and Motion, might result from the meer laws of mechanism, I do not see but that persons Atheistically disposed, may goe a degree farther, and affirm both the self-existence of matter, and that motion was appendent to it: its Idea no more excluding motion than it includes Rest.<sup>74</sup>

Descartes had denied the Aristotelian notion that there is an inherent principle of rest in bodies.<sup>75</sup> With his latter remark

---

<sup>72</sup> Ferguson, *Interest of Reason*, 250.

<sup>73</sup> René Descartes, *Principia philosophiae*, II.36, in *Oeuvres de Descartes*, ed. Charles Adam and Paul Tannery, 13 vols. (Paris: Léopold Cerf, 1897–1913), VIII, 61. Cf. Sytsma, Richard Baxter, 177–78.

<sup>74</sup> Ferguson, *Interest of Reason*, 250.

<sup>75</sup> Descartes, *Principia philosophiae*, II.25–27.

Ferguson therefore intimates that just as Descartes excluded rest from the concept of bodies, one might just as well view mechanical motion as inherent to matter. This small change in perspective would facilitate a transition from a theistically grounded mechanical universe to an atheistic mechanical universe by replacing divinely imposed mechanical motion with materially derived mechanical motion. What Ferguson appears to be saying is this: once the world is conceived as a wound up clock, it is both a small and a tempting step to conceive of the world as self-winding.

## VI. Conclusion

Our sampling of the opinions of three representative Puritans ca. 1660-1680 allows us to draw the following conclusions. First, the assumption, prevalent in much older literature, of a “happy marriage” and “intrinsic compatibility” between “Puritanism and New Philosophy”<sup>76</sup> requires revision. Although more work remains to be done to flesh out the details of the relation of Puritan and English Reformed theology to seventeenth-century philosophical transition, we can at least point to a significant degree of hostility and suspicion toward the new philosophy represented by Descartes and Gassendi until at least 1680. While contradicting generalizations in the secondary to the effect that “Puritans as a whole felt that the ‘new philosophy’ was consistent with the

---

76 Hooykaas, *Religion and the Rise of Modern Science*, 143.

reformed Christian faith,"<sup>77</sup> this study gives credence to later seventeenth-century witnesses who claimed Puritans or Presbyterians were often hostile to new philosophy. To the extent that later English nonconformists and American Puritans embraced the doctrines opposed by Baxter, Ferguson, and Gott, this later development points to significant discontinuity within the history of Puritanism.

Second, this study highlights the importance of philosophical eclecticism as a foundational assumption among Puritan critics of new philosophy. These Puritans inherited an approach to philosophy which affirmed that grace presupposes and perfects nature, and nonetheless all philosophical sects are subject to error. This model of the relation between theology and philosophy requires theologians to draw on philosophy as a handmaiden to theology while also discarding the incompatible parts. Hence the same theologians feel justified in criticizing both Aristotle and Descartes at different points, while drawing positively on both Aristotelian philosophy and new empirical knowledge gained from telescopes and microscopes.

Third, in evaluating philosophy these Puritans assume that in harmonizing the truths of philosophy and theology, supernatural revelation has a right to judge philosophical knowledge where they both speak to the same issue. This assumption leads them to oppose Cartesian doubt of the senses as incompatible with the credibility given the testimony of the senses in Scripture. Likewise, they disagree with a Cartesian theory of the origin of

---

<sup>77</sup> Webster, *Great Instauration*, 498.

the world from matter and motion as contradicting the testimony of Genesis 1. Ferguson, in particular, also dislikes Descartes's ontological argument for God's existence since Scripture generally points readers to the observation of creation.

Finally, a historical sensitivity of the contribution of philosophy to the growth of heresy and false doctrine beginning in the early church leads these Puritans to suspect that the uncritical adoption of philosophy in the present will lead to heresy in the future. Both Ferguson and Gott suspect that skepticism and atheism will eventually follow upon the introduction of the doctrine of matter and motion set forth by Descartes and the revived Epicureanism of Gassendi. Baxter is not far removed from their conclusion in that he suspects new philosophy will lead to materialism and the denial of the immortality of the soul. Baxter, Ferguson, and Gott certainly all agree that the emergence of Cartesian and Neo-Epicurean philosophy does not bode well for theological orthodoxy. Baxter perhaps captures the fear of all three when he frankly warns, "I think that in this age, it is one of the devils chief designs, to assault Christianity by false Philosophy."<sup>78</sup>

---

<sup>78</sup> Baxter, *Reasons*, 588.



**[초록]****신(新)철학에 대한 청교도의 비판  
(약 1660-1680년경을 중심으로)**

데이빗 사이츠마 (동경 기독교 대학교)

청교도주의는 종종 현대 과학 및 철학과 강력하게 연결되어 있는 것으로 여겨졌다. 이 논문은 그 반대의 증거 즉, 적어도 1660-1680년의 기간에 몇몇 청교도들은 데카르트 및 피에르 가쌍디와 연결된 “신(新) 철학”에 대체로 적대적이었음을 보여주는 증거를 제공한다. 그 기간에 리처드 백스터, 로버트 퍼저슨, 새뮤얼 고트가 쓴 저작들을 탐구해 보면, 적어도 1680년까지 청교도들 사이에서는 신(新) 철학을 의심하고 비판했던 것이 유행이었음을 알 수 있다. 이 논문은 청교도주의와 17세기 철학적 변화들의 일반적인 관계성을 다룬 다음에, 백스터, 퍼저슨, 고트의 작품들을 하나로 묶어주는 공통된 주제들을 드러낸다. 이 세 사람은 철학적 절충주의를 지지하며, 신(新) 철학의 문제 있는 개념들의 등장을 고대 오류들의 부활로 해석하며, 신(新) 철학이 함축했던 신학적 문제들에 대해서 구체적인 반대들을 제기했다.

**키워드:** 청교도, 데카르트주의, 기계론적 철학, 무신론, 리처드 백스터, 로버트 퍼저슨, 새뮤얼 고트

## [참고문헌]

Baxter, Richard. "A BREVIATE OF PACIFYING THEOLOGIE / written for Distinct Knowledge of sacred truth / The Ending of perverse doctrinall controversies / By Richard Baxter A Lover of Truth, <Love> & Peace. / To be read by those students who use his writings next after his *Family Catechisme*, before his *Catholicke Theologie, Directory & Methodus Theologiae*." Dr Williams's Library, London, Baxter Treatises VII.229, fol. 68 [ca. 1683-1691].

\_\_\_\_\_. *A Christian Directory: Or, A Summ of Practical Theologie, and Cases of Conscience*. London: Robert White, 1673.

\_\_\_\_\_. *Poetical Fragments*. London: T. Snowden, 1681.

\_\_\_\_\_. *The Reasons of the Christian Religion*. London: R. White, 1667.

\_\_\_\_\_. "REVIVED ORIGENISME <The State of soules> moderately examined.... Written by the provocation of Dr H. More And published by ye provocation of Mr Th. Beverley." Dr Williams's Library, London, Baxter Treatises IV.87, fols. 226-55 [1686].

\_\_\_\_\_. *A Treatise of Knowledge and Love Compared*. London: Tho. Parkhurst, 1689.

Budiman, Kalvin. "A Protestant Doctrine of Nature and Grace as Illustrated by Jerome Zanchi's Appropriation of Thomas Aquinas." Ph.D. diss., Baylor University, 2011.

Burden, Mark. "Academical Learning in the Dissenters' Private Academies." Ph.D. diss., University of London, 2012.

\_\_\_\_\_. "A Biographical Dictionary of Tutors at the Dissenters' Private Academies, 1660-1729." London: Dr Williams's Centre for

- Dissenting Studies, 2013. <http://www.qmulreligionandliterature.co.uk/wp-content/uploads/2015/11/bd.pdf>.
- Burnham, Frederic B. "The Latitudinarian Background to the Royal Society, 1647-1667." Ph.D. diss., The Johns Hopkins University, 1970.
- Calamy, Edmund. *An Account of the Ministers, Lecturers, Masters and Fellows of Colleges and Schoolmasters, who were Ejected or Silenced after the Restoration in 1660*. 2 vols. London: J. Lawrence, 1713.
- Cockburn, John. *An Historical Relation of the Late General Assembly, held at Edinburgh, from Octob. 16. to Nov. 13. In the year 1690*. London: J. Hindmarsh, 1691.
- Deason, Gary B. "Reformation Theology and the Mechanistic Conception of Nature." In *God and Nature: Historical Essays on the Encounter between Christianity and Science*, edited by David C. Lindberg and Ronald L. Numbers, 167-91. Berkeley: University of California Press, 1986.
- Descartes, René. *Oeuvres de Descartes*. Edited by Charles Adam and Paul Tannery. 13 vols. Paris: Léopold Cerf, 1897-1913.
- Dillenberger, John. *Protestant Thought and Natural Science*. Garden City, NY: Doubleday, 1960.
- Ferguson, Robert. *The Interest of Reason in Religion*. London: Dorman Newman, 1675.
- Funkenstein, Amos. *Theology and the Scientific Imagination: From the Middle Ages to the Seventeenth Century*. Princeton: Princeton University Press, 1986.
- Gascoigne, John. *Cambridge in the Age of the Enlightenment: Science, Religion and Politics from the Restoration to the French Revolution*. Cambridge University Press, 1989.

- Gott, Samuel. *The Divine History of the Genesis of the World Explicated and Illustrated*. London: E.C. & A.C. for Henry Eversden, 1670.
- Goudriaan, Aza. "Theology and Philosophy." In *A Companion to Reformed Orthodoxy*, edited by Herman J. Selderhuis, 27-63. Leiden: Brill, 2013.
- Gregory, Brad S. *The Unintended Reformation: How a Religious Revolution Secularized Society*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 2012.
- Harrison, Peter. *The Bible, Protestantism, and the Rise of Natural Science*. Cambridge: Cambridge University Press, 1998.
- \_\_\_\_\_. "Hermeneutics and Natural Knowledge in the Reformers." In *Nature and Scripture in the Abrahamic Religions: Up to 1700*, edited by Jitse M. van der Meer and Scott Mandelbrote, 1:341-62. 2 vols. Leiden: Brill, 2008.
- Hooykaas, Reijer. *Religion and the Rise of Modern Science*. Edinburgh: Scottish Academic Press, 1972.
- Miller, Perry. *The New England Mind: From Colony to Province*. Cambridge: Harvard University Press, 1953.
- \_\_\_\_\_. *The New England Mind: The Seventeenth Century*. New York: Macmillan, 1939.
- Muller, Richard A. "Not Scotist: Understandings of Being, Univocity, and Analogy in Early-Modern Reformed Thought." *Reformation & Renaissance Review* 14, no. 2 (2012): 127-50.
- \_\_\_\_\_. *Post-Reformation Reformed Dogmatics*. 2nd ed. 4 vols. Grand Rapids: Baker Academic, 2003.
- \_\_\_\_\_. "Thomas Barlow on the Liabilities of 'New Philosophy': Perceptions of a Rebellious *Ancilla* in the Era of Protestant Orthodoxy." In *Scholasticism Reformed: Essays in Honour of*

- Willem J. van Asselt*, edited by Maarten Wisse, Marcel Sarot, and Willemien Otten, 179–95. Leiden: Brill, 2010.
- Palmer, Samuel. *A Vindication of the Learning, Loyalty, Morals, and most Christian Behaviour of the Dissenters toward the Church of England*. London: J. Lawrence, 1705.
- S[imon] P[atrick]. *A Brief Account of the new Sect of Latitude-Men, Together with some reflections upon the New Philosophy. By S. P. of Cambridge. In answer to a Letter from his Friend at Oxford*. London, 1662.
- Shapiro, Barbara J. “Latitudinarianism and Science in Seventeenth-Century England.” *Past and Present* 40 (July 1968): 6–41.
- Sytsma, David S. “‘As a Dwarf set upon a Gyants shoulders’: John Weemes (ca. 1579–1636) on the Place of Philosophy and Scholasticism in Reformed Theology.” In *Die Philosophie der Reformierten*, edited by Günter Frank and Herman J. Selderhuis, 299–321. Melanchthon-Schriften der Stadt Bretten 12. Stuttgart: Frommann-Holzboog, 2012.
- \_\_\_\_\_. “Calvin, Daneau, and *Physica Mosaica*: Neglected Continuities at the Origins of an Early Modern Tradition.” *Church History and Religious Culture* 95, no. 4 (2015): 457–76.
- \_\_\_\_\_. *Richard Baxter and the Mechanical Philosophers*. New York: Oxford University Press, 2017.
- \_\_\_\_\_. “Thomas Aquinas and Reformed Biblical Interpretation: The Contribution of William Whitaker.” In *Aquinas among the Protestants*, edited by David VanDrunen and Manfred Svensson, 49–74. Hoboken: Wiley-Blackwell.
- Turretin, Francis. *Institutes of Elenctic Theology*. Translated by George Musgrave Giger. Edited by James T. Dennison, Jr. 3

- vols. Phillipsburg, NJ: P&R Publishing, 1992-1997.
- Watts, Isaac. *Works*. 6 vols. London: John Barfield, 1810.
- Webster, Charles. *The Great Instauration: Science, Medicine and Reform, 1626-1660*. New York: Holmes & Meier, 1976.
- Westfall, Richard S. *Science and Religion in Seventeenth-Century England*. New Haven: Yale University Press, 1958.
- Zanchi, Girolamo. *Omnium operum theologicorum*. 8 vols. [Geneva]: Stephanus Gamonetus, 1605.

## 워필드의 “The Higher life” 성화 교리에 대한 비판

조윤희  
(그리십교회)

### [초록]

B.B. 워필드(Benjamin Breckinridge Warfield)는 청교도의 후손이었다. 그는 개혁주의 신앙을 유산으로 삼는 가정에서 자랐으며, 이러한 성장과정은 그의 신학에 커다란 영향력을 끼치게 된다. 구 프린스턴 신학교의 교수였던 워필드는 성경을 바탕으로 한, 초자연주의를 추구하는 신학자였다. 따라서 펠라기우스주의와 아르미니우스주의를 나타내고 있는 존 웨슬리(John Wesley)의 신학 위에 세워진 “The Higher life”의 성화 교리는 워필드의 비판의 대상이 되었던 것이다. 워필드는 웨슬리의 가르침을 따라 ‘그리스도인 완전교리’를 말하고 있는 “The Higher life”의 성화 교리를 이방인의 사상을 구하는 교리라고 단정한다. 찰스 피니(Charles G Finney)와 함께 ‘오벌린 완전주의’를 이끌었던 아사 마한(Asa Mahan) 그리고 스미스 부부(Mr. and Mrs. Pearsall Smith)와 윌리엄 보드만(William Edwin Boardman)이 주장하는 “The Higher life” 성화 교리는 사람의 의지가 주관이 되었으며, 여기에 대해 하나님은 피동적인 모습으로 비취졌다.

워필드의 지적에도 나타나고 있는 것처럼, ‘The Higher life movement’와 ‘승리한 삶의 운동(The Victorious Life Movement)’ 그리고 ‘케직 운동(Keswick Movement)’은 그 교리가 완전주의에서 비롯되었으며, 그 뿌리가 웨슬리에게로 하나를 이루게 된다. 완전주의 교리는 성화를 현재에 달성 가능한 것으로 여기고 있었으며, 그것이 사람의 의지의 결정력에 의해 이루어지는 것을 주장하고 있었다. 워필드는 이러한 완전주의가 기독교를 위태로운 상태로 몰아가고 있다고 지적한다. 워필드는 칭의와 성화를 하나님의 택한 백성을 위한 그리스도의 중보사역인 새 언약의 관점에서 본다. 그러나 “The Higher life”의 성화 교리는 우리의 의지를 통해 이루어갈 성취를 말하고 있다. 워필드의 분석에 따르면, “The Higher life”의 교리는 칭의와 성화를 연결되어진 것으로부터의 구별이 아니라 다른 성질에 따른 구별로 보고 있다. 심지어 “The Higher life”의 교리는 ‘아담의 죄’와 ‘의의 전가’를 거부하며, 각 개별자의 신앙에 의해 의롭게 되어지는 것을 말하고 있다.

워필드는 “The Higher life”의 성화 교리가 어떻게 해서 개혁주의로부터 인정받을 수 없는지 예리하게 분석해나간다. 여기에 대한 대표적인 책이 워필드의 Perfectionism이다. 워필드는 이 책을 통해 자신의 성화론이 개혁주의적 관점에서 서 있다는 것을 “The Higher life” 성화 교리의 분석을 통해 밝힌다. 그리고 자유주의 신학으로 인하여 흔들리고 있는 개혁주의 교리를 지켜내고자 하는 그의 열정을 우리는 이 글을 통해 볼 수 있다. 그리고 완전주의라는 용어로 요약된 “The Higher life” 성화 교리는 대중적인 선동의 효과는 누렸지만, 우리를 영원한 생명의 길로 인도하는 교리가 아니라는 것을 워필드는 가르쳐주고 있다.

**키워드:** 워필드, 완전, 성화, 의지, 오벌린, 고귀한 삶



## I. 들어가면서

청교도 후손이었던 벤자민 브렌킨리지 워필드(Benjamin Breckinridge Warfield, 1851-1921)는 아버지 윌리엄 벤자민이 목축업을 크게 일으킨 가정에서 개혁주의 전통을 배우며 성장한다. 그러나 그가 성장해왔던 19세기는 자유주의 신학 사상이 강하게 불어 닥치던 시대였다. 여기에 대해 워필드는 개혁주의 입장에서 성경의 무오성에 도전하는 시대를 향해 성경의 권위를 회복하는 일에 사력을 다한다.<sup>1</sup> 그는 개혁주의 입장에서 ‘초자연주의’<sup>2</sup>를 말하며, 웨슬리안의 요소를 담고 있는 ‘Higher Life 성화론’의 모순을 지적함과 동시에 성화론에 대한 자신의 입장을 피력하게 된다. A.A. 핫지(A.A. Hodge, 1823-1886)의 뒤를 이어 프린스턴 신학교의 교수가 된 워필드는 철저한 칼빈주의자로서 성경의 무오성과 함께 원죄에 대한 교리 그리고 예정론과 제한적 속죄에 대해 칼빈주의의 입장을 취하고 있었으며, 성화론에 대한 자신의 신학을 별도로 밝히지는 않았지만, *Perfectionism*에서 완전주의자를 향한 비판의 글을 통해 자신이 가지고 있는 성화론을 표명하게 된다.

- 1 벤자민 B. 워필드, 『칼뱅』, 이경직, 김상엽 역 (서울: 새물결플러스, 2015), 13; Jeffrey A. Stivason, *From Inscrutability to Concurus: Benjamin B. Warfield's Theological Construction of Revelation Mode from 1880 to 1915* (USA: P&R Publishing Company, 2017), 97-99; Warfield는 19세기의 자유주의에 뿌리를 둔 급진적인 사상들이 교회 내에 서서히 침투해 들어오는 것을 지켜보게 된다.
- 2 Fred G. Zaspel, *The Theology of B. B. Warfield: A Systematic Summary* (Illinois: Crossway, 2010), 56-59에 나오는 “Christian Supernaturalism”을 참조하라: 워필드는 자연주의적인 발상을 앞세운 ‘유신진화론’ 그리고 ‘합리주의자들’의 발상에 대해 ‘초자연주의’를 역설하게 되며, 이것이 기독교의 필수적임을 강조한다. 그는 ‘초자연적인’ 것을 통해 ‘하나님으로부터’라는 것을 설명한다. 하나님은 자연 위에 계시는 분이시며, 자연은 자기 창조적이거나, 자존적이거나, 진화 또는 수정의 산물이 아니라 하나님에 의해 초자연적으로 창조되었으며, 초월적인 하나님에 의해 존재하게 된 것이라고 말한다; 켈러 제임스 클락의 3인, 『신학 공부를 위해 필요한 101가지 철학 개념』, 김지호 역 (서울: 도서출판 100, 2017), 154-55: ‘자연주의’는 우주가 전적으로 자연 법칙에 따라 작동하는 닫힌 체계라고 주장하는 무신론의 한 형태이다. 초자연적인 것을 부인하는 ‘형이상학적 자연주의’는 철학자 데이비드 흄, 신학자 D. F. 스트라우스, 신화학자 루돌프 볼트만과 같은 여러 다양한 인물들에게 영향을 받은 것이다.

워필드는 ‘Higher Life movement’를 이끌었던, ‘완전주의’라는 용어로 요약된 이 사상의 원형이 존 웨슬리(John Wesley, 1703-1791)의 가르침을 통해, 개혁주의 교회에 처음 주어지게 되었음을 밝힌다.<sup>3</sup> 그리고 완전교리의 바탕을 이루고 있는 이 사상은 펠라기우스주의와 아르미니우스주의로부터 결코 자유할 수 없다는 것을 *Perfectionism*을 통해 강력하게 피력한다. 워필드는 모든 사람들의 구원이 그 사람의 능력이나 특별한 행위로 인하여 이루어지는 것이 아니라 그리스도로 말미암아 이루어지는 것임을 밝히면서 여기에는 죄사함과 은혜가 구속(redemption, 救贖)함 가운데 함께 결부되어져 있다는 것을 말한다. 그리고 구속주가 되시는 그리스도를 믿는 믿음이 결여되어서는 안 된다는 것 또한 함께 밝힌다. 뿐만 아니라 믿음은 인간의 의지적 결정에 의해 이루어지는 것이 아니라 성령께서 인간의 마음 안에서 믿음의 역사를 일으킬 때 가능하다<sup>4</sup>는 견해를 통해 ‘Higher Life 성화론’이 주장하고 있는 인간의 의지적 결정에 의한 완전한 성화의 모순을 지적해나간다.

3 Benjamin Breckinridge Warfield, *Perfectionism* (Philadelphia: The Presbyterian and reformed publishing company, 1958), 216: “The circle of ideas summed up in the general term “Perfectionism,” was first given standing in the Protestant churches through the teaching of John Wesley. The doctrine of “Christian Perfection” in which these ideas were formulated by him, very naturally therefore took from the beginning and has continued always to hold among the Wesleyans “the place of an acknowledged doctrine.”; 뱅크 헤그룬트, 『신학사, 박회적 역 (서울: 성광문화사, 2014), 479-80: “웨슬리는 믿음과 행위에 관한 교리를 발전시켰으며, ... 그는 행위가 칭의에 대한 필요조건이라는 것을 주장하게 된다. ... 웨슬리는 아르미니우스주의의 방식대로 보편적 은혜를 선포함과 동시에 하나님에 의한 유기(reprobation)의 사상을 격렬하게 반대하였다”; 제럴드 크랙, 알렉 비들러, 『근현대교회사』, 송인설 역 (경기도: 크리스찬다이제스트, 2005), 143; “아르미니우스주의는 인간의 자유 의지에 훨씬 더 많은 여지를 둔다. 웨슬리는 확고한 아르미니우스주의자였다.”; 베르나르 코트레, 『루터, 칼뱅, 웨슬리』, 박건택 역 (서울: 도서출판 솔로몬, 2004), 416: 베르나르 코트레는 웨슬리의 전기를 기록하면서 에드워즈를 소개하는 자리에서 웨슬리는 아르미니우스주의자였음을 밝히고 있다.

4 Benjamin B. Warfield, *The Plan of Salvation* (Philadelphia: Presbyterian Board of Publication, 1915), 25-26.

## II. 역사적 맥락

### 1. 벤자민 브렌킨리지 워필드(Benjamin Breckinridge Warfield)

1851년 켄터키 주 렉싱턴 외곽에서 태어난 워필드는 두 가지에 있어서 분명한 가문의 후손이었다. 첫 번째는 신앙의 박해로부터 미국으로 건너온 영국 청교도의 후손으로서 그의 집안은 ‘살아 있는 경건’이라고 불릴 정도로 분명한 신앙의 터를 가지고 있었으며, 두 번째는 엄청난 유산을 가진 부유한 가문이었다. 1868년, 17세가 채 되지 못한 나이에 그는 뉴저지 대학(지금의 프린스턴 대학)에 입학하게 된다. 그리고 1872년 스코틀랜드 에딘버러에서 그리고 하이델베르크에서 학업을 한다. 그는 렉싱턴에서 「파머스 홈 저널」의 편집자로 잠시 일하였으며, 1873년 프린스턴 신학교에 입학하여 그의 개인적인 멘토가 되었던 찰스 핫지(Charles Hodge, 1797-1878)의 아들인 캐스퍼 하지(Caspar Wistar Hodge, 1830-1891)를 만나게 된다.<sup>5</sup> 1876년 졸업한 후, 그해 8월 애니 킨케드와 결혼하였지만 두 사람 사이에는 자녀가 없었다. 프레드 제스펠(Fred G. Zaspel)에 따르면, 1880년 피츠버그 신학교 교수로 취임한 워필드는 1886년, 미국에서 신약 성경 본문 비평에 대한 교과서(textbook)를 최초로 출간한 학자가 된다. 그리고 A.A. 하지의 뒤를 이어 1887년, 신약학에서 조직신학으로 전과하여 프린스턴 신학교의 조직신학을 가르친다.<sup>6</sup>

워필드는 ‘초자연적인’ 용어의 사용을 통하여 펠라기우스와는 달리 하나님의 전적인 은혜를 더욱 강조한다. 그는 개혁주의 전통에 따라 초자연적인 종교로서의 기독교뿐만 아니라 그리스도인의 삶에 이르기까지 모든 것을 통해 철저히 초자연적인 것을 강조하며, 가르친다. 그는 초자연적인 것을

5 Fred G. Zaspel, *The Theology of B. B. Warfield: A Systematic Summary*, 27-29; Fred G. Zaspel, *Warfield on the Christian Life: Living in Light of the Gospel* (Illinois: Crossway, 2012), 27-28.

6 Zaspel, *The Theology of B. B. Warfield: A Systematic Summary*, 30-32; Zaspel, *Warfield on the Christian Life: Living in Light of the Gospel*, 29.

다른 수단에 의하지 않고, 그 원인을 하나님에게서 찾고 있었다. 워필드는 ‘반(反)초자연적’ 분위기에서 자기 구원의 체계를 가르쳤던 펠라기우스주의를 거부하였으며, 그리스도인의 삶은 우리 안에서, 우리를 위한 성령의 역사를 통해 이루어진다는 것을 말하고 있었다.<sup>7</sup> 워필드는 자력적인 구원이 아니라 하나님의 은혜로 말미암은 구원을 말하고 있었으며, 하나님의 영에 의해 이끌림 받는다는 것에 대해 분명하였다. 그는 영감에 대한 성경적 교리를 세우는 일에 있어서 적극적이었던 구 프린스턴 신학교의 신학자였다.<sup>8</sup> 그리고 그는 하나님의 은혜를 자각하고, 누구보다 기독교에 대해 바르게 말하고 싶었던 사람으로서 복음의 빛 아래에서 살아가던 사람이었다.

## 2. 시대적 상황

19세기 초반 미국의 장로교회는 정통 개혁신학을 이어갈 목회자 양성을 위해 교단 신학교인 뉴저지 대학을 세운다. 그러나 학교 당국은 목회자 양성에 집중하기보다 대학과정을 확대하는데 주력하였으며, 교수들 가운데는 신학의 정통성에 의심이 가는 이들도 있었다. 따라서 장로교회의 애수벨 그린, 사무엘 밀러, 아키발드 알렉산더가 중심이 되어 정통신학을 정진시키기 위해 1812년 프린스턴에 미국 장로교회 신학교를 설립하게 된다. 아키발드 알렉산더, 사무엘 밀러 그리고 찰스 하지가 초대 교수로 봉직하며, 개혁신학의 본연의 교리를 지켜나간다. 그러나 시대가 그러했던 것처럼, 프린스턴 신학교 또한 새로운 물결의 도전을 받는다.<sup>9</sup> 18세기 계몽주의의 영향으로 인한 인간 이성의 결정권과 다윈의 『종의 기원』은 기독교 신학의 근간을 흔든다. 이런 가운데 19세기에는 성경 연구와 성경에 대한 지식들이 비평들을 통해 진보하게 된다.

7 Zaspel, *Warfield on the Christian Life: Living in Light of the Gospel*, 19-21.

8 Stivason, *From Inscrutability to Concursus: Benjamin B. Warfield's Theological Construction of Revelation Mode from 1880 to 1915*, 5-16, 17; Zaspel, *Warfield on the Christian Life: Living in Light of the Gospel*, 25.

9 Zaspel, *The Theology of B. B. Warfield: A Systematic Summary*, 40.

신학의 근거를 경험과 감정에 두며, 신 의식에 대한 느낌과 의식을 절대적인 것으로 여기는 의존감을 바탕으로 한, 현대 자유주의 신학이 독일의 쉐라이어마허(Friedrich Schleiermacher, 1768-1834)에 의해 태동한다. 그 뒤를 이어 쉐라이어마허와 칸트(Immanuel Kant, 1724-1804)에 영향을 받아 신학에서 형이상학적 요소를 제거하고, 기독교를 경험적인 문제에 국한시키며, 기독교를 윤리적 종교로 전락시켜버린 리츨(Albrecht Ritschl, 1822-1889)이 워필드가 활동하던 시대에 개신교 자유주의의 물결을 일으키게 된다. 전통 교리를 역사적 예수의 삶과 가르침에 대한 불필요한 부가물 정도로 여기며, 그리스도의 인격과 사역에 대한 초자연적 요소들을 강력하게 비평한다.<sup>10</sup>

19세기 스코틀랜드 자유교회에서 윌리엄 로버트슨 스미스(William Robertson Smith, 1846-1894)에 의해 시작되어진 ‘신 신학(New Divinity)’은 리처드 니버의 묘사에 따르면, 4가지의 ‘without’를 주장하게 된다. ‘진노 없는’, ‘죄 없는’, ‘십자가 없는’, ‘심판 없는’ 4가지의 주장을 통해 천국의 인도를 주장하며, 워필드가 주장하는 초자연적인 것을 물어버린다.<sup>11</sup> 합리주의를 바탕으로 깔고 있는 자유주의는 현대신학을 재구성하고 있었다. 특히 19세기의 신학은 성경의 권위를 거부하며, 종교적 권위의 재배치를 꾀하게 된다. 자유주의로 인하여 장로교회의 대의가 상실되어가는 것을 느끼게 된 워필드는 그 수위가 심각한 수준에 도달하였음을 경고한다. 기독교의 핵심을 이루었던 초자연주의는 워필드의 강력한 무기가 되어 펠라기우스주의를 비롯하여 소시누스주의 그리고 이신론과 아르미니우스주의, 리츨 등의 신학을 비평하는 수단이 된다.<sup>12</sup> 그리고 펠라기우스주의와 아르미니우스주의의 근간을 이루고 있는 완전주의의 Higher Life 성화론에 대한 반격의 기초가 되기도 한다.

10 Zaspel, *The Theology of B. B. Warfield: A Systematic Summary*, 46.

11 Zaspel, *The Theology of B. B. Warfield: A Systematic Summary*, 47.

12 Zaspel, *The Theology of B. B. Warfield: A Systematic Summary*, 59.

### III. 완전주의를 주장하는 Higher life 성화론

#### 1. 완전주의와 Higher life 성화론의 태동

워필드는 완전주의 교리의 태동을 존 웨슬리에게서 찾는다. 그리고 이런 웨슬리를 그는 강력하게 비판하고 있다. 왜냐하면 개혁주의 입장에서의 초자연주의를 절대적으로 추구하고 있던 워필드가 볼 때, 완전주의는 그 뿌리를 근본적으로 신비주의와 펠라기우스주의에 두고 있었기 때문이다.<sup>13</sup> 펠라기우스(Pelagius, 360-420)는 인간의 의지가 절대적 능력을 가지는 핵심 원리였으며, '자력구원'의 체계를 구축하고 있었다.<sup>14</sup> 웨슬리는 '완전'이라는 자신의 이상을 하나님의 말씀을 토대로 세우고자 노력한다. 그러나 종교개혁자들에 따르면 '완전'은 인간의 죄로 인하여 도달하기 불가능한 것이었다. 반면, 중세 수도원의 주류를 이루었던 프란시스코는 완전을 도달할 수 있는 것으로 보고 있었으며, 이런 가운데 신비주의적인 '프랜드회'와 '형제회'를 중심으로 개인적 성결을 추구하는 '경건주의'가 탄생하게 된다. 그리고 모라비안과 신도들로부터 성결에 대해 영향을 받은 웨슬리는 완전주의를 표방하며, 이 운동이 18세기를 거쳐 19세기 유럽의 성화운동을 일으키게 된다.<sup>15</sup> 1725년, 제레미 테일러(Jeremy Taylor, 1613-1667)의 『거룩한 삶과 죽음의 규범과 실천』 그리고 1725년, 토마스 아 켐퍼스(Thomas

13 Warfield, *Perfectionism*, 216; Zaspel, *The Theology of B. B. Warfield: A Systematic Summary*, 457: "Warfield credits-or rather, blames-John Wesley as the leading source of perfectionist doctrine in modern Protestantism, but he traces perfectionist tendencies to two more fundamental historic sources: mysticism and Pelagianism. ... Wesley's perfectionism, for example, bears similarities to the mysticism of the Quakers, but it is from an essentially Pelagian libertarianism that his doctrine grows."; 카터 린드버그 편집, 『경건주의 신학과 신학자들』, 이은재 역 (서울: 사기독교문서선교회, 2009), 515; 웨슬리의 완전교리는 웨슬리의 모든 교리를 가운데 가장 큰 쟁점이었으며, 그는 완전성의 실체가 남성들보다 여성들에게 더 많다고 인정하는 경향이 있었으며, 이러한 사실이 특별히 더 지적되었다.

14 Warfield, *The Plan of Salvation*, 37-38.

15 레오 조지 카스, 『존 웨슬리의 완전론』, 김덕순 역 (서울: 도서출판 은성, 1989), 16-17.

a Kempis, 1380-1471)의 『그리스도를 본받아』는 웨슬리의 내면에 큰 영향력을 끼치게 되며, 1738년 5월, 그는 자신의 경험을 통한 의인과 성화를 말하게 된다. 그리고 이러한 웨슬리의 영향은 영국의 국교회를 비롯하여 메도디스트파와 20세기 아메리카의 초교파에 이르기까지 그 영향을 끼친다.<sup>16</sup>

18세기 다각적인 변화에 따른 기독교의 성화교리는 완전성화에 의해 어둠 속에 남겨지게 된다.<sup>17</sup> 헨리 보드만(Henry A. Boardman, 1808-1880)에 따르면 완전주의자들은 자신들이 고취시키고자하는 완전성화의 개념을 루터에게서 찾으려고 한다.<sup>18</sup> 이러한 경향은 윌리엄 보드만(William Edwin Boardman, 1810-1886)에게서 더욱 뚜렷하게 나타나고 있었다. 보드만은 구원론에 있어서 자신들은 루터의 견해와 동일하며, 우리는 모두가 죄인인 것을 인정한다고 말한다. 그러면서 성화를 완전히 이해하는데 있어서 그리스도인의 경험에 대해 알 것을 권면하며, 종교개혁자들은 성화에 대한 완전을 거부하였지만 루터는 그러한 이들을 지지하지 않았다고 지적한다.<sup>19</sup> 교리는 추측이 아니라 입증되어야 하기에 그들은 자신들의

16 각스, 『존 웨슬리의 완전론』, 20-23; 카터 린드버그 편집, 『경건주의 신학과 신학자들』, 514: “웨슬리에게 가장 명백한 영향을 끼친 자는 토마스 아 켐피스(Thomas a Kempis), 제레미 테일러(Jeremy Taylor)와 윌리엄 로(William Law)이며, 다른 한편으로는 모리비안 교도들이었을 것이다.”

17 Henry A. Boardman, *The "HIGHER LIFE" Doctrine of Sanctification* (Philadelphia: Presbyterian board of publication, 1877), 24-25: “Stripped of superfluous verbiage, we are gravely asked to believe that the Christian Church has for eighteen centuries been left in the dark as to the great central doctrine of Sanctification: that the learned and pious divines at whose feet, next to those of Christ and his apostles, disciples have been most willing to sit; intrepid Missionaries who have carried the banner of the cross into the benighted regions of paganism; and thousands of martyrs who have sealed their testimony with their blood, have died without any full apprehension of the true way of Sanctification.”

18 H. A. Boardman, *The "HIGHER LIFE" Doctrine of Sanctification*, 27; Henry A. Boardman과 William Edwin Boardman의 구분을 위해 Henry A. Boardman은 각주와 본문에서 H. A. Boardman으로, William Edwin Boardman은 Boardman으로 표기할 것이다.

성화교리의 정당성을 추구하기 위해 다양한 방법을 통해 그 근거를 만들어 가려고 한다. 이런 가운데 존 모건과 헨리 코울즈의 도움을 받은 찰스 피니(Charles G Finney, 1792-1875)와 아사 마한(Asa Mahan, 1799-1889)에 의해 1836년, ‘오벌린 완전주의’가 탄생하게 된다. 1839년에 발간된 오벌린 교리의 대표적인 성명서는 마한의 ‘그리스도인 완전’이었다. 그리고 1840년에는 피니의 ‘성화의 견해’라는 제목의 책이 「오벌린 전도자」라는 저널에 게재된다. 오벌린 교수들은 오벌린에 완전주의를 가지고 오지는 않았지만 그들은 극단적인 성향을 낳았던 ‘신 신학(New Divinity)’을 가져 오게 되며, 뉴욕의 중부와 서부에서는 이러한 ‘신 신학’을 바탕으로 한, ‘완전주의’가 태동하게 된다. 그리고 이 모든 상황들은 새로운 학파와 급진적인 기질을 가진 피니와 마한에 의해 지배당한다.<sup>20</sup>

완전주의의 사상의 원형은 웨슬리의 가르침을 통해 개혁주의 교회에 주어지게 되며, 이 교리는 미국 내에서 유력한 영향력을 행하게 된다. 그리고 이 운동은 피어설 스미스 부부(Mr. and Mrs. Pearsall Smith)에 의해 절정에 이르게 되며, 영어 권역을 비롯한 세계 전역에 케직 운동(Keswick Movement)을 발전시켜 나가게 된다. 그리고 스미스 부부와 보드만은 그리스도인의 삶과 성화의 교리에 대한 진실된 의미를 알린다며 ‘Higher Life movement’을 펼쳐나간다.<sup>21</sup> 보드만에 의해 1859년에 출판되어진 *The Higher Christian Life*는 Higher Life movement의 지도자로서 가장 큰 영향력을 끼치게 된다. 심지어 이 책은 1874년 영국의 한 출판사에

19 William Edwin. Boardman, *The Higher Christian Life* (Massachusetts: Henry Hoyt, 1858), 32-38.

20 Warfield, *Perfectionism*, 8-9.

21 Warfield, *Perfectionism*, 216-19: “The movement thus begun reached its culmination in the labors of Mr. and Mrs. Pearsall Smith, out of which grew in the early years of the fourth quarter of the century the great Keswick Movement by which their formative ideas have been spread throughout the English-speaking world and continue still to be vigorously propagated. It is to W. E. Boardman and Mr. and Mrs. Smith accordingly that we must go if we wish to know what the Higher Life movement really is, and what it really means for Christian life and doctrine.”



의해 6만부가 판매되기도 한다.<sup>22</sup> 보드만은 자신의 *The Higher Christian Life*를 통하여 ‘완전’과 ‘성화’에 관해 성경은 이것을 말하고 있으며, 이러한 것을 부인하는 사람들을 가리켜 마치 배를 난파선처럼 만들어버린 사람들과 비교 비탄하고 있다. 그러면서 완전 성화에 관한 견해가 진리라는 것을 고수한다.<sup>23</sup> 이런 가운데 Higher Life 성화론은 완전주의자들의 핵심적인 성화 교리가 된다.

## 2. 완전주의와 Higher life 성화론의 교리적 바탕

### (1) Higher life 성화론의 성질에 대한 워필드의 반박

워필드에 따르면 Higher life 성화론의 바탕을 이루고 있는 완전주의의 가르침은 여러 계통을 통해 이루어진다. 리츨에 의한 자유주의적 또는 합리주의적인 완전주의 그리고 찰스 피니와 아사 마한으로 대표되는 오벌린 완전주의 그리고 테오도르 젤링하우스의 ‘독일 성결운동’과 영국과 미국에서 강력하게 일어났던 ‘Higher Life movement’, ‘승리한 삶의 운동’과 ‘케직 운동’ 등이 그 대표적인 사건이었으며, 이 운동들이 내적으로 완전히 연결된 것은 아니지만 몇몇 대표들이 이 모든 운동에 공통적으로 영향을 미치게 된다.<sup>24</sup> 완전주의 신학은 19세기를 거쳐 21세기에 이르기까지 그

<sup>22</sup> Warfield, *Perfectionism*, 225-26.

<sup>23</sup> Boardman, *The Higher Christian Life*, 16-18.

<sup>24</sup> Zaspel, *The Theology of B. B. Warfield: A Systematic Summary*, 457: “Not all of these movements are organically related, but some influences among them are common. For example, Methodist lay teacher Phoebe Palmer(1807-1874) simplified and popularized the perfectionism of John Wesley and taught it to many others, such as Thomas Upham. Robert Pearsall Smith preached his holiness message in England, France, Germany, and Switzerland. The Oxford campaign was particularly successful, but his reception in Germany and Switzerland was even more enthusiastic. Of this campaign Smith said, “All Germany seemed to be aroused,” and “all Europe is at my feet” (W, 7:321), and in the wake of these efforts others continued to reap the perfectionist harvest in Britain and Germany. It was at Oxford that Jellinghaus found the teachings and took them to Germany.”; Zaspel, *The Theology of B. B. Warfield: A Systematic Summary*, 457. 각주 110을 재인용하였다.

모습이 여전히 나타나고 있었다. 이런 가운데 ‘Higher Life movement’를 비롯한 ‘승리한 삶의 운동’과 ‘케직 운동’ 등은 그 교리가 완전주의에서 비롯되었다는, 피할 수 없는 사실에 봉착하게 된다. 워필드는 이러한 사실에 대해 “고귀한 삶(Higher Life)의 교리가 설교될 때마다 완전주의의 씨앗이 뿌려지고, 고귀한 삶의 교리에 대한 굴레가 느슨해질 때마다 완전주의를 수확한다”라고 말한바 있다.<sup>25</sup>

워필드에 의하면, Higher Life를 교리적 바탕으로 하여 완전주의를 추구 하던 보드만의 경험에 따른 구분은 죄인으로 하여금 두 가지의 필요를 느끼게 하며, 그리스도에게서 이중적인 준비를 찾아내게 한다. 예를 들어 우리에게 진실하고, 구원하는 믿음의 요소가 주어지지 않았다면 진정한 신앙은 행사할 수 없었다는 것이다. 보드만에 따르면 믿음으로 그리스도를 영접할 때, 우리는 우리의 성화를 확신시키는 힘을 얻게 된다. 그리고 그 실현되는 힘(능력)은 우리 자신이 아니라 그리스도의 힘에 의해 이루어진다는 것이다. 이때 그 힘은 그리스도에 의해 작동되어짐에도 불구하고 성화되어지는 거룩함의 작동은 우리가 그것을 받아들일 때, 이루어진다는 것을 말한다.<sup>26</sup> 이것은 기독교를 ‘두 단계로 경험한다’는 가르침을 주었던 웨슬리 완전주의의 ‘제2의 축복’이나 ‘은혜의 둘째 역사’ 교리와 다를 바가 없었다. 칼빈(John Calvin, 1509-1564)은 그의 『기독교 강요』 3.1.3.을 통해, ‘그의 육신과 살과 그의 뼈, 그리고 그와 하나가 된 거룩한 혼인’을 말하고 있으며, 이러한 연합은 다른 것으로 이루어지는 것이 아니라 오직 성령으로 말미암아 가능해진다는 것을 말하고 있다.<sup>27</sup> 그리고 하나님 앞에서 인정되어지는 의는 은혜에서 오는 것이며, 이것은 사람의 어떤 선한 행위를 통해서

25 Zaspel, *The Theology of B. B. Warfield: A Systematic Summary*, 473-74.

26 Warfield, *Perfectionism*, 237-38; 여기에서 결정적 요소는 그리스도의 힘(능력)이 아니라 사람 자신의 선택에 의한 결정이었다. 그러므로 워필드는 Higher life 성화론을 펠라기안의 요소를 담아내고 있다고 비판하였던 것이다.

27 John Calvin, *Institutes of the Christian Religion* III.1.3, ed. John McNeill (Philadelphia: Westminster Press, 1960), 541; 이하는 Calvin, *Inst*로 표기를 함; Mark A. Garcia, *Life in Christ* (USA: Nottingham AlphaGraphics, 2008), 89.

도 이루어질 수 없다는 것을 분명하게 말한다.<sup>28</sup>

거룩함은 전적으로 주님에게 속한 것을 말한다. 이것은 필연적으로 세상으로부터의 분리를 말하며, 어떤 관계 속에서도 그리스도와 분리되어서는 안 된다는 것을 말한다.<sup>29</sup> 성화는 두 가지의 특징을 이루고 있다. 하나는 우리가 거룩하게 되었다는 것이며, 또 다른 하나는 이 거룩함이 우리의 어떤 성질로 되어지는 것이 아니라 그리스도와의 연합을 통해 되어진다는 사실이다.<sup>30</sup> 이러한 성화를 바빙크(Herman Bavinck, 1854-1921)는 하나님께서 자기 자녀를 양육하는 것으로 표현을 하고 있었으며, 성화를 그리스도 안에 있는 것으로 보지 않고, 우리 안에 있는 성질의 것으로 보는 것을 가리켜, 술라이어마허의 견해에 동참하는 것이라고 말하였다. 바빙크에 따르면, 그리스도는 자신의 인격 전체에서 나오는 신비한 사역을 통해 우리를 자신과 교제하게 하며, 자신의 구원 사역을 통해 우리를 자신의 거룩에 동참시키고 있다. 그리고 화목을 이루는 사역을 통해 우리를 자신의 복된 자리에 동참시킨다.<sup>31</sup> 개혁주의 전통에 세워진 워필드는 그리스도의 연합을 그 사람의 노력으로 결부시키고 있는 Higher life 성화론에 대한 마한의 가르침을 경계하도록 한다. 심지어 워필드는 이러한 마한의 가르침을 불신앙의 요소를 길러내는 것으로 보고 있다.<sup>32</sup>

워필드 이후, 후크마(Anthony A. Hoekema, 1913-1988)의 견해에 따르면, 성화는 죄에 대하여 단번에 죽으신 그리스도 안에서, 그리고 그리스도와 함께 죄에 대하여 죽은 것으로 이해되어진다.<sup>33</sup> 워필드는 우리가

<sup>28</sup> Calvin, *Inst.* III.14.5; David P. Smith, *B. B. Warfield's Scientifically Constructive Theological Scholarship* (USA: Pickwick Publications, 2011), 288.

<sup>29</sup> Sinclair B. Ferguson, *Devoted to God: Blueprints for Sanctification* (USA: The Banner of Truth Trust, 2016), 197.

<sup>30</sup> 싱클레어 퍼거슨의 4인, 『성화란 무엇인가』, 이미션 역 (서울: 부흥과개혁사 2013), 77.

<sup>31</sup> Herman Bavinck, *Reformed Dogmatics* Vol. 1 (Grand Rapids: Baker Academic, 2003), 473; Bavinck, *Reformed Dogmatics* Vol. III, 353-54, 455, 523-24: 바빙크는 성화과정 속에 놓여 있는 그리스도의 역할을 재창조에 따른 중보자의 사역으로 보고 있다.

<sup>32</sup> Warfield, *Perfectionism*, 105.

<sup>33</sup> Anthony A. Hoekema, *Saved by Grace* (Michigan: William B. Eerdmans Publishing Company, 1994), 194.

그리스도와 연합을 이루어야 할 이유에 대해 이것을 크게 두 가지 방향을 통해 설명하고 있다. 하나는 ‘구원’이며, 또 다른 하나는 ‘거룩’이라는 성화의 과정이다. 그리스도는 생명의 근원이 된다. 따라서 그리스도와 연합을 이룬 결과 우리는 그분의 죽음에 따라 죽고, 그분 안에서 우리가 살아난다. 그리고 그분의 모든 삶의 경험에 참여하는 성화를 함께 이루어내는 열매를 맺는다. 이러한 것들이 그리스도의 피를 통하여, 그리스도의 드러진 몸 안에서 하나님과 교제를 통해 일어나는 것으로 워필드는 설명하고 있다.<sup>34</sup> 그러나 Higher life 성화론의 가르침은 인간의 죄의 본성은 남겨둔 채, 의식적인 죄만을 거론하고 있다. 따라서 그들이 주장하는 성화론은 그리스도의 몸과 피와는 사실상 상관없는 성화를 말하는 것으로, 성화로서의 진정한 가치가 없음을 워필드는 지적하고 있다. 보드만과 함께 Higher life 성화론을 이끌었던 피어설 스미스는 성화를 ‘정화’의 개념이 아니라 ‘발달’의 개념으로 여기고 있다고 워필드는 개탄한다.<sup>35</sup> 워필드는 성화를 신자 자신의 단순한 행동만의 변화가 아니라 신자 자신의 변화를 함께 가리키고 있다. 그리고 성화의 뿌리를 그리스도의 죽음과 부활을 통한 그리스도와의 연합에서 그 성질에 대한 답을 찾고 있었다.<sup>36</sup> 여기에는 인간의 의지적 결정에 의한 것이 아니라 성령의 역사함이 있었던 것이다. 그러나 이러한 것들을 거부하고 있는 Higher Life 성화 교리는 근본적으로 펠라기우스주의에 기초하고 있었으며, 성화의 전 과정이 인간의 의지에 달려 있다는 것을 말하는 교리라고 워필드는 지적하고 있다.<sup>37</sup> 워필드는 Higher Life 성화 교리가 이러한 결실을 견게 된 가장 큰 근원적인 원인을 웨슬리안의 오류의 길을 따라 걸었기 때문이라고 말하고 있다.

## (2) 의지에 의해 이루지는 결정적(즉각적) 행위 성화론

<sup>34</sup> Benjamin B. Warfield, *Faith and Life* (Pennsylvania: The Banner of Truth Trust, 1990), 116, 195, 230, 422.

<sup>35</sup> Zaspel, *The Theology of B. B. Warfield: A Systematic Summary*, 476.

<sup>36</sup> Zaspel, *The Theology of B. B. Warfield: A Systematic Summary*, 493.

<sup>37</sup> Zaspel, *The Theology of B. B. Warfield: A Systematic Summary*, 477.

워필드는 성화에 대해 세 가지의 큰 기준점을 우리에게 제시하고 있다. 첫 번째, 성화는 중생할 때, 성령이 일으킨 마음과 삶의 근본적인 변화이며, 두 번째, 성화는 신자의 생애를 통해 점진적으로 일어나는 사건이며, 마지막으로 성화는 종말에 이르러 그 완성이 진정하게 이루어지는 것을 말하고 있다. 이때 성화는 초자연적인 역사와 하나님의 은혜 베푸심을 통하여 일어나며, 여기에 우리의 의지가 가미되어지는 것을 말하고 있다. 그리고 우리의 의지는 결정권에 대한 의지가 아니라 중생한 마음에 의해 형성되어지는 것을 말한다. 칼빈은 신학적인 여러 논쟁들을 통하여 그리스도 안에서만 의를 얻어진다는 것과 성화가 그리스도 안에서 독점적으로 얻어지는 것을 말한다.<sup>38</sup> 여기에 대해 퍼거슨(Sinclair B. Ferguson, 1948-)은 성화를 ‘변화’라는 단어로 표현하면서, 이것은 ‘자기개발’로 이루어지는 것이 아니라 복음에서 흘러나오는 것을 통해 이루어진다는 것을 바울의 예를 통해 증명하고 있다. 로마서 8:3~4에서도 나타나는 것처럼, 칭의와 성화는 모두 하나님의 자비에 뿌리를 두고 있음을 바울의 복음 안에서 발견할 수 있다는 것이다.<sup>39</sup> 그러나 리츨(Albrecht Ritschl, 1822-1889)은 칭의와 성화를 완전히 배제시키면서 거룩과 공의를 무시하고 하나님의 사랑의 도출로 속죄의 문제를 해결한다. 그리고 리츨은 종교를 의지에 결부시키고 있다. 따라서 의지를 앞세우는 Higher life 성화론을 워필드는 Ritschlianism의 가치가 나타나 보인다고 지적하고 있다.<sup>40</sup>

38 Smith, *B. B. Warfield's Scientifically Constructive Theological Scholarship*, 139, 205: Warfield는 성화에 대해 분명한 두 가지의 원칙을 가지고 있었다. 하나는 점진성이며, 또 다른 하나는 인간이 영광에 이를 때에 그 완성이 이루어진다는 것을 통해 성화의 현재적 완성을 거부하고 있다. 그리고 성화는 점진적인 과정을 통해 그리스도인은 하나님에 대해 더욱 풍부한 지식을 갖게 되는 것을 말한다: Garcia, *Life in Christ*, 237-40, 245-52.

39 Ferguson, *Devoted to God: Blueprints for Sanctification*, 31-35.

40 Warfield, *Perfectionism*, 195, 404-05; Smith, *B. B. Warfield's Scientifically Constructive Theological Scholarship*, 62: Warfield의 분석에 의하면, 오벌린 신학의 완전주의와 Ritschlianism은 19세기와 20세기 초, 서로 얽혀 있었다: Bavinck, *Reformed Dogmatics* Vol. III, 45-46: 리츨은 각각의 행위는 그 의지에 작용을 하며, 본성과 성격의 부여뿐만 아니라 의지 안에서 이기적인 성향 등이 발생한다고 보고 있다.

워필드는 ‘결정적 성화’와 ‘완전한 성화’를 개진한 적이 없다. 다만 워필드가 ‘결정적 성화’의 개념을 비친 것은 죄로부터의 해방과 정결하게 됨을 강조하기 위해서였다.<sup>41</sup> 존 머레이(John Murray, 1898-1975)는 결정적 성화의 교리에 대해 설명할 때, 칭의와 성화는 동시성의 관계를 가지고 있는 측면에서 즉각적인 것을 말하며, 칭의와 점진적 성화는 비 동시성의 관계에 있음을 밝히게 된다. 머레이는 칭의의 근거를 설명하는 자리에서 칭의는 거룩한 생명의 근거인 유일하고도 적절한 관계를 설정한다는 측면에서 성화의 토대가 된다고 설명하고 있다.<sup>42</sup> Higher life 성화론의 가르침을 주장하고 있는 보드만에 따르면, 우리가 그리스도 안에서 거룩하게 되어지는 것을 받아들이는 순간, 우리는 모든 의식적인 죄로부터 즉각적으로 자유로워진다는 것이다. 그리고 동시에 그분 안에 있는 절대적인 확신은 그분이 우리의 마음과 삶을 깨끗하게 하실 것이라고 말한다.<sup>43</sup> 그러나 보드만의 이러한 주장은 성화에 있어서 우리에게 두 가지를 피력하고 있다. 하나는 예수를 완전하게 신뢰함으로써 완전한 구원에 이르는 것을 말하고 있으며, 또 다른 하나는 우리의 생애를 통해 일어나는 결정적 성화이다.<sup>44</sup> 그리고 여기서 우리가 또 하나 주목해야 할 것은 결정적 성화에 있어서 그 결과를 담아내는 것은 다름이 아니라 그 사람의 의지적 결정에 따르는 것이었다. 그 사람의 의지적 결정은 즉각적이고, 결정적인 성화를 이끌어낸다는 것을 말하고 있다. 이런 성화에 대해 스미스와 조화를 이루었던 마한 또한 완전 성화를 통해 결정적 성화를 말하고 있었을 뿐만 아니라 성화를 그리스도인의 간단한 믿음의 행동으로 언제든지 얻을 수 있는 즉각적인 사건으로 여기고 있었다.<sup>45</sup> 그러나 ‘거룩하게 하다’라는

41 Zaspel, *The Theology of B. B. Warfield: A Systematic Summary*, 489-90.

42 존 머레이, 『조직신학』, 박문재 역 (서울: 크리스찬다이제스트, 2008), 290.

43 Warfield, *Perfectionism*, 237: 워필드는 보드만의 주장과는 달리, 그분은 우리가 그리스도 안에서 받는 성결이 한 번에 오지 않는다는 것을 아주 분명히 가르치고 있다고 말한다: Zaspel, *The Theology of B. B. Warfield: A Systematic Summary*, 489.

44 Warfield, *Perfectionism*, 239.

45 Warfield, *Perfectionism*, 267.

단어적인 의미를 가지고 있는 성화는 근본적으로, 다른 것으로부터 분리를 말하고 있다. 즉, 세속적인 사물이나 사람으로부터의 구별을 말한다. 그렇게 볼 때, 죄로부터 자유할 수 없는 사람이 그 자신의 의지의 결단으로 성화를 일으켜낸다는 것은 말이 되지 않는다. 설령 이것을 은혜로 적용을 시킨다 할지라도 서로 간에 모순이 생길 수밖에 없다. 왜냐하면, 의지 또한 결국은 은혜라는 울타리를 벗어날 수 없기 때문이다. 성화는 하나님의 사역이다. 성화는 우리의 책임 있는 참여를 포함은 하되 우리의 본성 전체를 새롭게 하는 성령의 은혜로운 사역을 말한다. 여기에 대해 워필드 뿐만 아니라 후크마 또한 동의하고 있다.<sup>46</sup>

보드만과 스미스는 우리가 거룩함을 받기 위해 그리스도를 영접할 때, 우리가 받는 것은 거룩하게 하는 능력이며, 우리를 모든 행위에서 거룩하게 지켜주는 것을 말한다.<sup>47</sup> 그러나 그 주장의 내막을 들여다보면 이것은 하나님의 전적인 은혜로 말미암는 것을 말하는 것이 아니라 각각의 독자적인 행위에 의해 추구되어지고, 획득되어지는 것을 말하고 있다는 것을 알게 된다. 이러한 사실을 누구보다 잘 알고 있었던 워필드는 그들의 주장들에 대해 논평하기를 “그들은 그리스도를 자신들의 성화작업을 이루기 위한 하나의 수단으로 밖에 보지 않는다.”라고 비판한다. 그리스도에게 맡긴다는 것은 그리스도가 성화의 모든 결과에 이르기까지를 말하는 것이며, 그리스도가 책임져주시는 것을 말한다. 그러나 Higher life 성화론은 이러한 것을 말하고 있지 않다. 워필드에 따르면 스미스는 그리스도가 책임져주는 것을 말하는 것이 아니라 그리스도가 우리를 지켜주는 조건이 되며, 동시에 사람의 책임론을 말한다. 워필드의 지적에서도 나타나고 있는 것처럼, 스미스를 비롯한 Higher life 성화론은 그리스도의 의지에 의한 것을 말하고 있지 않다.<sup>48</sup> 그들은 우리 자신의 의지적 결정에 따른 즉각적이며, 결정적 성화를 말하고 있다. 뿐만 아니라 Higher life 성화론의 가르침은 회개나 거룩을

46 Hoekema, *Saved by Grace*, 192-93.

47 Warfield, *Perfectionism*, 275.

48 Zaspel, *The Theology of B. B. Warfield: A Systematic Summary*, 478.

향한 신앙의 열망의 자리에 우리를 올려놓기보다 올바른 신앙생활을 저해하는 요소로 이끌어간다. 워필드는 이러한 이들의 가르침을 펠라기우스의 가르침보다 더 못한 가르침으로 여기고 있으며, 이 가르침에는 ‘케직 운동’의 경박함이 자리를 잡고 있다는 것을 지적하고 있다. Higher life 성화론은 자기 확신으로 얻어지는 결과를 말하고 있다.<sup>49</sup> 워필드는 Higher life가 가르치는 ‘행위 성화론’으로는 우리의 내적 부패를 씻거나, 그 내적 부패로부터 우리를 구원해주지 못하는 치명적인 결함을 가지고 있다는 사실을 비판 한다.<sup>50</sup>

### (3) 주관적이며 피동적(被動的)인 성화론

스미스는 행위에 의한 자신의 완전주의 교리에 대한 비판을 방어하기 위해 죄에 대해 오염이 근절되었다는 것과 우리가 죄로부터 전적으로 벗어났다는 것에 대해 새로운 본성이 옛 본성을 압도하지 않았다는 것을 말하고 있다.<sup>51</sup> 그러면서 참 종교는 주관적 의지에 의해서만 존재한다는 것을 강조한다. 여기에 덧붙여 스미스 여사는 성화의 역사를 인간의 부분과 하나님의 부분으로 나누어 가르친다. 워필드에 따르면, 스미스 여사는 하나님의 일은 사람의 협력에 달려 있을 뿐만 아니라 사람이 목적을 이루기 위해 자신을 하나님의 손에 스스로 위치시키기 전까지는 하나님은 거룩을 위해 아무것도 할 수 없다는 것을 말하고 있다. Higher life 성화론은 우리가 자신을 배치하는 주관적인 자세를 취하지 않는 한 하나님은 우리에게 힘을 쓰지 않을 뿐만 아니라 일할 능력도 없는 것으로 말하고 있다. 속된 말로 우리가 본성의 회복을 위해 그분께 주관적으로 헌신된 일을 착수하여야만 한다.<sup>52</sup> 성화에 따른 우리의 행위가 주관적으로 정당히 행해진 후에 하나님은 그 역할을 피동적으로 수행하게 되며, 그 효과는

49 Zaspel, *The Theology of B. B. Warfield: A Systematic Summary*, 481-82.

50 Zaspel, *The Theology of B. B. Warfield: A Systematic Summary*, 491.

51 Warfield, *Perfectionism*, 275-77.

52 Warfield, *Perfectionism*, 286, 291-92.



즉각적이고, 완전하게 나타나게 된다는 것이다. 워필드의 견해와 마찬가지로 여기에 대해 칼빈은 분명한 것을 말해주고 있다. 우리가 그리스도와 연합을 이룰 때도, 구원의 서정 가운데 놓여졌을 때에도, 땅위에서 일어나는 사건들에 대해 하나님께서 마치 제3자의 입장처럼 지켜보고 계시는 분이 아니라 이 모든 것들을 주관하신다는 것을 우리는 인식해야만 한다고 말하고 있다.<sup>53</sup>

Higher life 성화론은 인간 측면에서의 주관적 의지의 발동만이 아니라 이것을 받아들이는 하나님 측면에서의 피동적인 모습이 함께 가미가 되어졌을 때, 성화가 일어나는 것을 말하고 있다. 여기에서 하나님은 문밖에서 서서 기다리시는 분으로 묘사가 되어지고 있으며, 인간은 안쪽에서 문을 열어주는 결정권자로 그 모습이 나타난다. Higher life 성화론은 하나님의 일하심을 분명하게 말하고 있다. 그럼에도 불구하고, 성화를 위한 하나님의 전적인 일하심은 인간 측면에서의 주관적인 자제가 주어지지 않으면 안 되는 피동적인 상태의 모습을 가지고 있다는 것을 말한다. 성화는 죄와의 싸움 그리고 남아 있는 마음의 부패와의 싸움 및 신앙의 진보를 위한 적극적인 노력이 수반되어지기에 죄의 근절을 위해 신자의 부단한 투쟁이 평생 있어야 한다는 것을 워필드는 로마서 7장을 통해 밝힌다.<sup>54</sup> 여기서 그는 신자의 노력은 강조하되, 우리 자신이 주관적으로 나타나는 것은 용납하지 않는다. 워필드에 따르면 성화의 역사는 우리가 선한 일을 하도록 설득되어지는 것이 아니라 하나님께서 친히 우리를 선한 나무로 만들어, 선한 열매를 맺게 하는 것이다. 빌립보서 2장 12절의 말씀처럼 우리는 자신의 구원을 이루어가야 하지만 우리로 하여금 의로운 일을 행하도록 우리 안에서 역사하는 힘은 우리의 힘이 아니라 하나님이라고

53 Calvin, *Inst.*, I.16.4, III.7.1; Bavinck, *Reformed Dogmatics* Vol. III, 544-45: Bavinck는 구원이 인간 편에서 도덕적인 노력을 통해 그 은혜를 얻는 방식을 취할 때, 그 은혜를 인간편에서 믿음이라고 불릴지라도 하나님 편에서 인간 가운데 다가오는 것이며, 삶 전체를 통해 성화를 이루어가는 과정이 하나님의 주관적인 구원의 과정임을 말하고 있다.

54 Zaspel, *The Theology of B. B. Warfield: A Systematic Summary*, 494.

워필드는 주장한다. 워필드는 바울의 성화론을 세 가지의 명제로 묘사한다. 첫째, 변화를 일으키는 것은 은혜이며, 둘째, 은혜는 무한한 능력을 말하며, 셋째, 은혜의 역사는 점진적이며, 언제나 전투적으로 그 모습이 나타난다는 것이다.<sup>55</sup> ‘은혜’를 통하여 워필드는 Higher life 성화론이 주장하는 것처럼, 성화에 있어서 신자가 주관적인 모습으로, 그리고 하나님이 피동적인 모습으로 묘사되어지고 있는 것이 잘못되었다는 것을 증명하고 있다.<sup>56</sup>

#### (4) 회개가 없는 성화론

요한일서 3장 9절은 “하나님께서로부터 난 자마다 죄를 짓지 아니하나니 이는 하나님의 씨가 그의 속에 거함ियो, 그도 범죄하지 못하는 것은 하나님께로 났음이라”라고 말하고 있다. 문자적으로 볼 때, 모든 그리스도인들은 죄 없이 살 수 있다는 것을 말하고 있다. 그러나 여기에 대해 우리는 어느 누구도 죄 없다고 말할 수 없다. 만약 우리가 죄없다라고 말한다면, 우리는 스스로를 속이는 것이며, 우리 안에 진리는 있지 않다고 말하는 것과 같다.<sup>57</sup> 우리가 하나님의 자녀인 것처럼, 빛 안에서 신성한 교제를 알게 되고, 내면에서 모든 죄가 깨끗하게 된 후, 내부의 오염으로부터 마음을 내적으로 되찾고, 영혼을 전진시킨다. 그리고 모든 순간에 죄-참회-용서-그리고 영혼-깨끗케 함을 깨닫게 될 것이다. 여기에서 회개는 매우 중요한 요소를 차지하고 있다. 요한일서 3장 9절은 고백하고, 용서를 받고, 죄 없는 상태로 되돌려질 것을 말하고 있다. 사도는 그리스도의 보혈이 우리를 모든 죄에서 정결케 하는 효력을 가지고 있으며, 자신의 죄를 고백하며, 회개하는 자를 하나님께서는 용서해주신다는 것에 대해 확신을 가지고 있

<sup>55</sup> Warfield, *Perfectionism*, 495-96:

<sup>56</sup> Stivason, *From Inscrutability to Concurus: Benjamin B. Warfield's Theological Construction of Revelation Mode from 1880 to 1915*, 161: Warfield는 신성한 인간관계의 성화를 다룰 때에 신성을 제일위( 으뜸)로 하여 시작한다.

<sup>57</sup> H. A. Boardman, *The "HIGHER LIFE" Doctrine of Sanctification*, 159-60.

다.<sup>58</sup> 따라서 사도 요한은 자기 자신의 성취에 빠져 있는 완전주의에 대해 경고하고 있다.

펠라기안적인 요소를 가지고 있는 ‘신 신학’에 기반을 둔 오벌린의 완전주의에 따르면 모든 면에 있어서 거룩함의 표준인 하나님의 객관적 법칙은 무효화되며, 도덕적 존재와 마찬가지로 많은 법칙이 거룩함의 기준이 된다. 그리고 완전은 형이상학적으로 달성 가능하며, 실제로 달성되는 것을 말한다. 레오나드 우즈는 마한을 자신의 모범으로 삼으며, 완전한 거룩은 현재의 삶에서 성취될 수 있다는 것으로 말한다.<sup>59</sup> 그리고 이러한 오벌린의 완전주의에 대해 워필드는 펠라기안적이며, 웨슬리안의 아이디어를 담아내고 있다고 비난한다. 사실 완전주의를 추구하고 있는 보드만 또한 자신의 *The Higher Christian Life*를 통해 오벌린의 완전주의는 웨슬리안의 길과 동일하다고 고백한바 있다.<sup>60</sup> 바빙크의 견해 가운데서도 나타나고 있는 것처럼, 웨슬리는 성화를 미래를 위한 약속이 아니라 하나님에 의해 지금 이 순간에 믿는 자 모두에게 주어지는 것으로 강조하고 있다. 그는 행위를 통해 지금 그리고 즉각적으로, 완전히 주어지는 것으로 주장하고 있다.<sup>61</sup> 워필드는 웨슬리를 담아내고 있는 마한의 견해와는 달리, 우리는 우리 자신의 힘으로, 우리 자신을 거룩하게 지키거나, 성령을 도구로 사용하여 우리 자신을 성화시키지 못하며, 우리를 거룩하게 하는 것은 오직 하나님에 의한 것이라는 사실을 말한다. 워필드에 따르면 중생하지 않은 죄인은 편향된 영향으로 인해 완전함이 아니라 항상 불완전한 과정 속에 놓여지게 된다.<sup>62</sup>

58 H. A. Boardman, *The “HIGHER LIFE” Doctrine of Sanctification*, 160-66.

59 Warfield, *Perfectionism*, 68-72; Boardman, *The Higher Christian Life*, 66-67.

60 Boardman, *The Higher Christian Life*, 41: “And the Oberlinians took their terms, and some colors and shades of view from the Wesleyans. Both use the terms, “perfect love,” “Christian perfection” “entire sanctification” to describe the experience in question, and “doctrine of sanctification,” or “doctrine of holiness,” as expressive of their creed about it.”

61 Bavinck, *Reformed Dogmatics*, Vol. III, 539-40.

62 Smith, *B. B. Warfield’s Scientifically Constructive Theological Scholarship*,

오벌린의 완전주의는 두 가지를 말한다. 하나는 하나님은 우리의 거룩의 성취를 위해 준비만 하셨다는 것이며, 또 다른 하나는, 성취는 우리에게 남겨졌음을 말한다. 이때도 우리에게 남겨진 것은 회개가 아니라 그가 원한다면 그 사람이 완벽할 수 있다는 것이다.<sup>63</sup> 피니는 여기에 대해, 그리스도는 우리의 영혼을 향해 그 자신의 능력으로, 어떤 것은 거룩하게 할 뿐만 아니라 그 영혼의 구조를 변화시키지 않을 수도 있다는 것을 인정하지 않는다. 그는 신비한 제안들을 통해 가능성의 이름을 말한다. 워필드에 따르면 원죄를 인정하지 않는 피니는 회개를 말하지 않고, 신앙으로 우리가 거룩하게 되는 것을 강조하며, 오해의 소지를 가질 수 있는 언어를 계속해서 사용한다. 그는 죄를 개인적인 문제와 내면의 사람의 상태로부터 발생하는 것으로 보았으며, 필연성이 아니라 선택에 의해 죄가 있다는 것을 말한다.<sup>64</sup> 피니는 아담의 후손에게 죄가 전가되는 것을 비난할 뿐만 아니라 그것을 사법적인 선고로 보지 않고 있다. 그가 볼 때 모든 사람들은 자유로운 상태에 놓여져 있기에 모든 사람들은 유혹을 받을 수 있으며, 모든 사람은 죄를 지을 수 있는 가능성을 가지고 있다. 그리고 그 죄의 가능성을 통해 죄를 지은 것만을 죄로 여긴다. 이 원리에 따르면, 욕망이 선택하는 것과 이기심만이 죄가 된다. 따라서 우리가 '완전 성화'를 확증함으로써 그 죄를 끝내길 원한다면, '강력한 정욕'의 죄를 부인함으로써 그 시작을 이루어야한다는 것이 피니의 주장이다. 다시 말하면, 용도의 변화는 본질적으로 회개가 아니라 우리 자신의 행위라는 것을 말하고 있다. 그러므로 타의에 의한 것이 아니라 사람 자신만이 자신의 선택을 통해 자신을 바꿀 수 있다는 것이다. 결국, 우리 자신을 거룩하게 만드는 것은 회개가 아니라 우리 자신이라는 것을 말한다.<sup>65</sup>

워필드의 지적에 의하면, Higher Life 성화 교리를 주장하는 스미스는

---

216.

<sup>63</sup> Warfield, *Perfectionism*, 79.

<sup>64</sup> Warfield, *Perfectionism*, 126.

<sup>65</sup> Warfield, *Perfectionism*, 185-93.

믿음으로 말미암는 구원의 교리를 말할 때, 보드만과 같이 회개가 담겨진 구원과 성화가 아니라 각각의 독자적인 신앙행위에 의해 추구되어지고, 획득되어지는 것을 말하고 있다. 웨슬리안의 길을 따랐던 이들은 요한일서 1장 7절의 말씀을 “우리가 빛 가운데 행하면 예수 그리스도의 피가 우리를 모든 죄에서 깨끗하게 해줍니다.”라고 해석하면서 죄에서 깨끗케 하는 것이 회개가 아니라 지속적인 행동에 의한 것임을 말한다. 웨슬리 또한 우리가 모든 죄에서 구원받았다는 것을 말하고 있다. 그러나 웨슬리는 “예수 그리스도의 피가 우리를 모든 죄에서 깨끗하게 해주었다”는 것을 잘못 읽어 이것을 과거시제로 보고 있었다고 워필드는 지적한다.<sup>66</sup> 웨슬리는 죄에 대해 두 개념을 가지고 있다. 하나는 종교개혁자들의 입장에서 세워진 인간에 관한 죄의 개념이며, 또 다른 하나는 펠라기안적인 위치에서의 죄에 대한 해석이다. 웨슬리에 따르면, 인간의 타락은 하나님의 형상의 중요한 부분인 도덕적 형상의 성질은 상실을 가져왔지만 ‘자연적 형상’은 훼손되기는 했으나 완전히 멸망되지 않았다는 것이다. 그러므로 구원에 관한 궁극적인 운명은 스스로의 선택에 의해 이루어지는 것이라며, ‘신인 협력설’을 통해 알미니안의 모습을 함께 담아내고 있었다.<sup>67</sup> 이와 같이 워필드의 지적처럼, Higher Life 성화 교리를 따랐던 사람들의 한결 같은 모습은 회개가 없는 성화를 담아내고 있다는 사실이다.

### 3. 새 언약의 성취를 위한 성화로 보지 않는다

워필드는 구원의 서정 가운데 나타나는 인격의 변화를 하나님의 새 언약의 성취로 간주하고 있다. 워필드에 따르면 중생, 성화 그리고 점진적 성화와 영화에 대한 것은 신약성경에서 그 근거가 발견되어지고 있다. 그리고 중생과 성화에서 나타나는 인격의 변화는 회개와 직접적인 관계를 가지고 일어난다. 이때 회개는 사람의 일이고, 사람의 편에서 일어나는 것임에도 불구하고

<sup>66</sup> Warfield, *Perfectionism*, 274.

<sup>67</sup> 카스, 『존 웨슬리의 완전론』, 37-43.

고 이것은 하나님 편에서 이끄는 역사이다. 따라서 회개는 사람의 뜻과 의지에 의해 이루어지는 것이 아니라 하나님의 선물로 말미암아 이루어지는 것임을 워필드는 주저하지 않고 말한다. 여기에는 근본적으로 택자를 구속하고자 하는 하나님의 새 언약의 성취가 그 배경 가운데 놓여져 있었던 것이다.<sup>68</sup> 따라서 칭의와 성화는 하나님의 택한 백성을 위한 그리스도의 증보사역이 필수적으로 이루어지는 것을 말하고 있었다. 바빙크는 성화를 모든 종교생활과 도덕생활 그리고 시민생활과 사회생활에까지 그 범위를 확대하고 있었으며, 구약시대에는 의식의 특성까지도 지니고 있었기에 성화는 다른 이방민족과의 특별한 구별점이 되기도 하였다고 말하고 있다. 그는 성화를 새 언약을 내포하고 있는 하나님의 장래의 사역이며, 더 나아가 그리스도와 그의 영의 사역인 것을 통해, 성화가 하나님의 새 언약의 성취 가운데 놓여진 것임을 밝히고 있다.<sup>69</sup> 워필드는 구원에 관한 교리를 다룰 때, 구원이 언약의 성취가 아니라 자신으로부터 말미암는다는 교리는 기독교의 교리가 아니라 이방 종교의 교리라는 논평을 내어놓는다.<sup>70</sup> 따라서 성화를 새 언약의 관점에 의한 것이 아니라 자력적인 것을 통하여 완전 성화의 길을 열어 놓고 있는 Higher Life 성화의 교리가 펠라기우스주의적이며, 아르미니우스주의적이라는 것은 교리적인 문제를 넘어, 이것은 기독교와 상관없는 이방 종교의 교리라는 것을 말하고 있다.

워필드는 칭의가 성화와 분명히 다름에도 불구하고 칭의를 성화 앞에 놓는 이유는 구원이 죄의 형벌에서만 아니라 죄의 권세로부터도 해방되어야 하기 때문이었다. 그러므로 워필드는 성화를 낳지 않는 칭의란 존재할 수 없다고 강조했던 것이다.<sup>71</sup> Higher Life 성화 교리의 주장자들이 말하는

68 Zaspel, *The Theology of B. B. Warfield: A Systematic Summary*, 453-54: "Warfield recognizes this personally transforming aspect of salvation as the fulfillment of God's new covenant promise (Jer. 31:33; 32:39; Ezek. 36:26; 37:14) in which he promises the powerful inner workings of his Spirit in giving new life (a "new heart") that manifests itself in inward and outward holiness."

69 Bavinck, *Reformed Dogmatics* Vol. IV, 232-36.

70 Warfield, *The Plan of Salvation*, 37.

71 Zaspel, *The Theology of B. B. Warfield: A Systematic Summary*, 455.

칭의와 또 다른 믿음으로 말미암은 성화로는 죄의 본성을 근절하지 못한다. 그들은 죄의 본성에 대한 해결은 그리스도를 의지하는 것을 통해 해결되어지며, 우리는 이를 위해 그리스도를 적극적으로, 그리고 지속적으로 의지해야 할 것을 강조하고 있다. 마치 개혁주의 교리를 따르고 있는 것처럼 느껴진다. 그러나 Higher Life 성화 교리가 개혁주의의 모습을 하고 있는 것은 그리스도의 모습을 담아내는 것뿐이었다. Higher Life 성화론은 그리스도를 통한 새 언약의 성취를 이루어가는 측면에서의 성화가 아니라 우리의 의지를 통해 이루어갈 성취를 말하고 있었으며, 이러한 것들은 Higher Life 성화론을 가르치는 스미스 여사에게서 더욱 뚜렷하게 드러나고 있었다고 워필드는 지적하고 있다.<sup>72</sup>

워필드는 새 언약의 시대가 성령의 시대인 것을 인정하면서 그 독특성을 구약성경과 신약성경의 성령론의 근본적 일치에서 찾고 있었다. 성령의 사역에 있어서 구약 시대가 ‘준비적 성격’을 가지고 있었다면, 신약 시대는 ‘심고’, 수확할 때까지 자라고 완성시키는 것에 있다. 따라서 성령의 사역 또한 구약과 신약시대에 별도의 사역을 이룬 것이 아니라 동일한 사역을 이루어갔으며, 다만 구약시대의 성령의 사역이 구분되어지는 것은 그 사역이 준비적인 성격을 가지고 있었을 뿐이라고 말한다.<sup>73</sup> 워필드가 지적하고 있는 것처럼, 성화에 따른 성령의 사역 또한 언약에 대한 신약과 구약의 개념 안에 있다. 성화를 삼위일체 하나님의 목적으로 보고 있는 퍼거슨에 따르면, 우리가 선택을 받는 것은 아버지의 사랑에 그 뿌리를 두고 있다. 왜냐하면 우리는 영적으로 파산하여 진노의 자녀가 되었기 때문이다. 성화

<sup>72</sup> Warfield, *Perfectionism*, 301: “The very spirit of the Higher Christian Life speaks here; and it teaches us that the sanctification received by faith does not eradicate the sinful nature: we retain the old nature of sin, apparently completely unaffected. All our sanctification is “in Christ,” external to our self, and is drawn upon only for our daily need “moment by moment,” that is to say, for our conduct solely, since it does not affect our nature. Despite these strong words, however, Mrs. Smith teaches that the heart itself is purified by Christ’s indwelling.”

<sup>73</sup> Zaspel, *The Theology of B. B. Warfield: A Systematic Summary*, 339-41.

에 있어서도 마찬가지다. 모든 것은 하나님의 발의에 의해, 하나님께서 우리를 거룩하게 만들어가는 것을 말한다.<sup>74</sup> 그 또한 성화를 택자의 구원을 위한 새 언약의 성취의 과정으로 보고 있는 것이 분명하다. 새 언약은 옛 언약을 토대로 하고 있다. 언약의 특징은 하나님께서 이스라엘의 마음에 주관적으로 효과를 주시겠다고 약속하신 것을 의미한다. 언약은 성부와 성자 사이에 성육신이 계획되어지며, 그 약속의 실행이 뒤따르게 된다. 그리고 구속자의 피가 요구되어지는 희생을 담아내고 있다.<sup>75</sup> 워필드는 이 언약의 피가 결국은 죄사함에 그 근원을 이루고 있다는 것을 분명하게 말한다.<sup>76</sup> 따라서 우리가 의지할 것은 모든 약속의 성취를 이룰 그리스도를 의지하는 것이다. 이러한 가운데 새 언약의 귀중한 약속의 성취는 그리스도의 주관에 의해 이루어진다는 것을 증거하며, 사람의 의지의 결단이라는 결정력에 의해 완전주의 성화론을 주장하는 자들의 모순을 워필드는 자신의 *Perfectionism*을 통해 지적하고 있다.<sup>77</sup>

워필드에 따르면, 오벌린의 완전주의를 담아내고 있는 마한은 새 언약의 성취를 이루어갈 그리스도의 영의 일하심을 사람의 의지로 대신하고 있다. 그는 새 마음을 가질 것과 새로운 영을 만들어갈 것을 말하면서, 은혜를 우리의 의지가 그 일들을 이루어갈 수 있다는 것으로 설명하고 있다.<sup>78</sup> 마한은 ‘*그리스도인의 완전*’을 통하여, 논증하는 방식의 원리를 성경에 둘 것을 주장한다. 그러나 그의 논증방식의 가르침은 종교적인 경험 가운데서 얻어지는 그리스도인의 완전과 그에 따른 성령 세례에 관한 교리를 중심에 둔 가르침이다.<sup>79</sup> 자신의 주장과는 동떨어진 가르침을 주고 있다.

<sup>74</sup> Ferguson, *Devoted to God: Blueprints for Sanctification*, 14-19.

<sup>75</sup> Benjamin B. Warfield, *Biblical Doctrine* (Pennsylvania: Banner of Truth Trust, 2002), 376, 443.

<sup>76</sup> Benjamin Breckinridge Warfield, ed, Samuel G. Craig, *the person and work of christ* (phillipsburg: The Presbyterian and reformed publishing company, 1950), 32.

<sup>77</sup> Warfield, *Perfectionism*, 102.

<sup>78</sup> Warfield, *Perfectionism*, 103, 111.

<sup>79</sup> Warfield, *Perfectionism*, 64-67; Boardman, *The Higher Christian Life*, 69-70:



성경에 의하면, 언약의 신비는 성육신의 신비와 상관관계를 가지고 있다. 그리고 죄 사함과 거룩함을 이루어내기 위한 회개는 새 언약을 담아내고 있다. 그리스도 안에서 살아가지 않는 사람은 인간의 ‘본성적 상태(natural state)’인 죄악된 모습으로 살아가게 된다. 그리스도 안에 있는 새로운 상태가 아니면서 자신의 삶의 변화를 피하는 자들의 모습은 불신자들이 행하는 것과 하나도 다를 바가 없다. 거룩해지기 위해 죄악된 욕망을 억누르며, 본성적 상태를 넘어서려고 하는 그 의지적 발상은 모두 허사가 되고 말 것이다.<sup>80</sup> 사람의 의지적 결단에 의한 결정이 아니라 그리스도와 연합을 이루어내는 새 언약은 워필드가 말하고 있는 것처럼, 그리스도 안에서 이루어질 새 언약의 성취인 구원을 말하고 있다.<sup>81</sup> 그리고 성화는 이러한 새 언약의 성취를 이루어가기 위한 하나님의 주관적인 일하심이라는 것을 말하고 있다.

#### IV. Higher life 성화론에 나타나는 칭의와 성화의 관계

##### 1. 다른 두 성질의 요소로 보는 칭의와 성화의 구별

Higher life 성화론을 주장하는 보드만은 두 가지 개별의 경험에 의해 칭의와 성화를 구별하게 되며, 이것이 보드만의 관심사였을 뿐만 아니라 그의 Higher life 성화론의 체계적 기초를 이루게 된다.<sup>82</sup> 워필드를 비롯한 개혁주의자들의 신학은 칭의와 성화를 구별은 하지만 이것을 개별적인 또 다른 것의 구별이 아니라 관계성을 가지고 있는 구별로 보고 있다. 칼빈은 로마서 5장과 6장의 칭의와 성화에 대한 주석에서 “누구든지 증생하지

Boardman 또한 경험에 대한 것을 가르치며, 처음에는 경험이 충격적이기도 하지만, 경험을 얻는 순간 그 전과는 다른 모습을 취하게 된다는 것을 말한다.

<sup>80</sup> 월터 마샬, 『성화의 신비』, 장호준 역 (서울: 복 있는 사람, 2017), 105-07.

<sup>81</sup> Benjamin B. Warfield, *The Saviour of the world* (Pennsylvania: The Banner of Truth Trust, 1991), 231-32.

<sup>82</sup> Boardman, *The Higher Christian Life*, 35, 51-53.

않고서는 그리스도의 의를 입을 수 없다”는 것을 증거한다. 그리고 동시에 그리스도 안에서의 은혜의 근원으로부터 칭의와 성화가 동시에 이루어진다는 것을 말한다. 그 어느 누구도 거룩하지 않고는 의를 입을 수 없는 것처럼, 회개하지 않고는 의롭다함을 받지 못한다.<sup>83</sup> 경건한 마음은 자신이 생명의 깨우침을 조명 받고, 구원을 받았으며, 그리고 의롭게 되었다는 것과 성화되었다는 것을 경험하게 될 때 하나님의 임재를 인식하게 되며, 하나님과 더불어 교통하게 된다.<sup>84</sup> 이런 칭의와 성화에 대해, 퍼거슨 또한 칭의와 성화를 의롭다고 여기는 것과 점점 더 의로워지는 것으로 구분하고 있다. 둘 다 그리스도 안에서 주어지는 것임에도 불구하고 칭의는 성화를 의지하고 있지 않음을 분명하게 밝힌다. 그럼에도 불구하고 퍼거슨은 성화의 시작 없이 결코 칭의가 일어나지 않는 것을 말하고 있다.<sup>85</sup> 서로의 관계성을 나타내고 있다. 그러나 웨슬리안의 완전주의를 담아내고 있는 Higher life 성화론은 칭의와 성화를 연결시켜보지 않고, 믿음과 칭의, 믿음과 성화라는 두 단계의 분리를 통해 이것을 바라보고 있으며, 성화는 믿는 순간 단번에 주어지는 것과 그 자체로 완전한 성화가 이루어지는 것을 말하고 있다. 그리고 Higher Life 성화 교리는 우리가 믿음을 통해 얻는 것은 죄악된 행동으로부터 우리를 지켜주는 보호자 그리스도를 취하게 되는 것을 말하고 있다. 워필드에 따르면 Higher Life 성화 교리는 자신이 실제로 거룩한 사람이 된다는 의미로 성화를 말하는 것이 아니었다. 왜냐하면 Higher Life 성화론은 옛 사람의 죄의 본성은 그대로 남겨둔 채 의식적인 죄의 극복만을 말하고 있기 때문에 그들이 주장하는 성화는 그 자체로 가치를 발하지 못하기 때문이다.<sup>86</sup> 여기에 대해 퍼거슨은 성화를 하나님께서 자기

<sup>83</sup> Garcia, *Life in Christ*, 96-97.

<sup>84</sup> Calvin, *Inst.*, I.13.13.

<sup>85</sup> Ferguson, *Devoted to God: Blueprints for Sanctification*, 9-10: “We are not justified on the basis of our sanctification; justification never takes place without sanctification beginning. As John Calvin so well put it, they belong together because Christ was given to us for both. To separate them would be ‘to rend Him asunder’.”

<sup>86</sup> Zaspel, *The Theology of B. B. Warfield: A Systematic Summary*, 474-76.

백성을 본성적으로 죄에서 분리시키는 것이며, 자신의 존재와 성격을 변화시키는 것이라고 말한다.<sup>87</sup> 워필드의 견해가 그대로 묻어나오고 있다.

Higher Life 성화 교리를 이끌어가는 보드만은 ‘완전 구원’, ‘완전 신뢰’를 말하며, 예수 안에서의 별개의 경험을 바탕으로 ‘칭의’와 ‘성화’를 분리하여 말하게 된다.<sup>88</sup> 평생 웨이크 교도로 남아 있었을 뿐만 아니라 웨슬리의 열렬한 지지자였던 스미스 여사 또한 ‘칭의’와 ‘성화’를 두 가지의 별개의 경험으로 보는 감리교 형식을 따랐으며, 이것을 Higher Life movement의 전체 과정을 통해 가르쳤다.<sup>89</sup> 스미스 부부의 ‘고귀한 삶’에 대한 가르침은 성화가 그리스도 안에서 칭의와 분리된다는 뚜렷한 가르침이었다. 그들은 성화를 칭의와 관련된 것으로 보지 않았다. 성화는 칭의와 별개로 완전히 새롭게 획득되는 것으로 말하고 있다. 그러므로 성화는 칭의와 상관없이 완전히 새로운 믿음의 행위에 의해 추구되어졌으며, 획득되어지는 것이었다. 그러므로 그들은 완전한 복음을 “신앙으로 성화”한다라고 선언함으로 이루어지는 것으로 보고 있었다. 그들은 특정한 목적을 향한 특별한 신앙의 행사로 즉각적인 성화를 말하였으며, 경험에서만 구원의 완성을 말하므로, 구원의 완성을 이루기 위해 미래를 기다릴 필요가 없다는 것을 피력하였던 것이다.<sup>90</sup> 워필드는 로마서 6장을 근거로 제시하면서 칭의와 성화는 분리될 수 없는 것임을 말하고 있다. 의롭게 여김을 받는 칭의가 죄와의 단절을 말하고 있다면, 성화 또한 죄와의 결정적 단절이 수반되어야 한다. 따라서 칭의와 성화는 분리가 아니라 반드시 함께 가는 것이 그 본질을

87 Ferguson, *Devoted to God: Blueprints for Sanctification*, 11-13.

88 Warfield, *Perfectionism*, 229: “This separation of justification and sanctification as two distinct “experiences” resting on two distinct acts of faith is in point of fact Mr. Boardman’s primary interest, and constitutes the foundation stone of his system.”

89 Warfield, *Perfectionism*, 250-55; Bavinck, *Reformed Dogmatics* Vol. IV, 245-51: 웨슬리는 성화를 칭의로부터 구별했을 뿐만 아니라 이것을 완전히 분리시켰다. 여기에 대해 Bavinck는 칭의와 성화는 하나님 안에서 분리될 수 없으며, 뗄 수 없는 연관관계를 가졌다는 것을 말한다.

90 Warfield, *Perfectionism*, 264-66.

형성하고 있다고 워필드는 주장한다.<sup>91</sup>

## 2. 의의 전가 거부에 따른 칭의와 성화의 구별

Higher Life 성화론이 칭의와 성화를 별도로 구분하여 보는 것은 다음과 같은 두 가지 이유가 있기 때문이다. 첫 번째는 다른 사람의 의로는 자신의 거룩함을 형성할 수 없기 때문이며, 두 번째는 성화를 위해 우리에게 필요한 것은 설득력 있게 행동하는 것이었다. 원죄의 전가를 거부하는 피니의 생각은 그 전가의 거부가 원죄에만 그치지 않았다. 피니의 전가의 거부는 구원 서정의 전반에 이르고 있었다. 그러므로 성화를 이루기 위해서는 거기에 걸맞은 행동이 요구되어진다는 것이 Higher Life 성화론의 골격이었던 것이다.<sup>92</sup> 여기에 대해 마한 또한 견해를 함께 하고 있었다. 펠라기안의 견해에 갇힌 Higher Life 성화론은 그리스도인의 낮은 삶의 자세를 통해 그리스도 안에서 우리의 칭의와 성화가 각각 별도로 이루어져야 할 것을 주장하고 있다. 의의 전가를 거부하고 있는 마한은 우리가 그리스도로 말미암아 의로워지는 것이 아니라 각 개별자들의 신앙에 의해 의롭게 된다는 것을 말하고 있다. 칼빈은 칭의를 “하나님께서 우리를 의인으로 받아주셔서, 은혜를 베풀어주시는 것”이라고 말하였으며, 칭의는 죄를 용서하는 것과 그리스도의 의를 우리에게 전가하는 것이라고 말한다.<sup>93</sup> 그러나 피니는 그 사람이 구원을 받는 것에 대한 여부가 그 사람에 대한 결정력에 달려 있다고 주장한다.<sup>94</sup> 워필드에 따르면 펠라기안의 ‘신 신학’에 지배를 받고 있었던 피니는 자신이 어떤 오류를 범하고 있는지조차 알지 못하면서, ‘완전’이라

<sup>91</sup> Zaspel, *The Theology of B. B. Warfield: A Systematic Summary*, 491; Garcia, *Life in Christ*, 132.

<sup>92</sup> Warfield, *Perfectionism*, 207: “But, having rejected these doctrines, its adherents, says he, have unfortunately lost sight of Christ as our sanctification also. They accordingly “have fallen into a self-righteous view of sanctification, and have held that sanctification is effected by works, or by forming holy habits.””

<sup>93</sup> Calvin, *Inst*, III.11.2.

<sup>94</sup> Warfield, *Perfectionism*, 62-63.

는 흑암 속에 갇혀진 자였다. 칭의와 성화의 불가분성에 대한 칼빈의 견해는 1556년에 더욱 강력하게 나타난다. 칼빈은 로마서 8장 2절에서 칭의와 성화의 동시성에 관한 기록을 순서대로 첨가한다. 그리고 8장 4절에 대한 언급에서 성령에 의해 그리스도와 연결된 사람들에게 그리스도의 의가 전가 되는 것을 묘사하며, 율법에 의한 요구가 완성되었으므로, 더 이상 우리를 정죄해서는 안 되다고 말하고 있다.<sup>95</sup>

펠라기안의 교리 위에 세워져 있는 Higher Life 성화론이 말하는 그리스도와 성령에 관한 교리는 체계에 따른 장식에 불과하다는 것이 워필드의 주장이다. 피니는 거듭남을 성령의 역사로 죄에서 해방된 새로운 존재로서의 변화를 말하는 것이 아니라 의지의 결단으로 하나님께 순종하기로 결정하는 것으로 보았다. 이 모든 것에 의해 결정적인 역할을 하는 것은 결국, 각 개별자들인 그 신자의 결정권에 달려 있었던 것이다. 페어차일드에 의하면, 죄인은 자신의 죄 안에서 의의 결핍이 있다는 것이며, 선한 사람은 그의 순종 안에서 완전하다는 것을 피니는 말하고 있다.<sup>96</sup> 워필드의 지적처럼, 의의 전가가 거부되어지면서 일어나는 현상들이다. 오벌린 완전주의에서도 이러한 모습은 현저히 드러나고 있었다. 우리가 의인인 것은 그리스도의 의의 전가로 인한 것이 아니라 각 개별자인 신자가 율법에 완전히 순종하기 때문에 오는 결론으로 보고 있었으며, 모든 것을 각 개별자인 신자에 의해 별도로 이루어지는 것으로 설명하고 있다. Higher Life 성화론은 피니의 주장처럼 의지의 자유는 의지의 능력을 의미하며, 자유의지를 확보했다는 것은 구원받는 것을 말하는 것이었다. 그러나 워필드는 요한복음 6장 44절의 말씀을 인용하면서 성령께서 그 길을 제시하지 않은 자는 아버지께로 올 수 없다는 것을 말하며,<sup>97</sup> Higher Life가 말하는 칭의와 성화 그리고 구원에 따른 문제를 거부하고 있다.

<sup>95</sup> Garcia, *Life in Christ*, 135, 161.

<sup>96</sup> Warfield, *Perfectionism*, 138.

<sup>97</sup> Warfield, *Perfectionism*, 175.

## V. 마치면서

워필드는 *the person and work of christ* 에서 “구세주보다 그리스도인의 마음에 더 소중한 그리스도의 칭호는 없습니다.”<sup>98</sup>라고 말하면서 구세주라는 명칭은 우리에게 두 가지의 사실에 대한 고백을 담고 있다는 것을 말하고 있다. 하나는 우리의 구원은 우리의 값에 의한 것이 아니라 그리스도 그분으로 말미암은 구원이라는 것을 말하고 있으며, 또 다른 하나는 구원받으려는 우리가 그분을 향하여 감사하는 고백의 신앙을 담아내어야 하는 것을 말하고 있었다. 한편에서는 하나님의 전적인 일하심을 말하고 있었다면 다른 한편에서는 하나님의 은혜를 바르게 깨달아 아는 우리의 신앙의 자세를 촉구하고 있었던 것이다. ‘Higher Life 성화론’은 하나님을 향하여 두 가지의 큰 잘못을 저지르게 된다. 하나는 인간의 의지를 통하여 하나님을 팔호 밖으로 내어버리고 있었으며, 또 다른 하나는 하나님의 은혜의 본질을 망각해버리도록 만들고 있었다.

워필드는 ‘Higher Life 성화론’이 가지고 있는 그 근본의 형틀이 웨슬리안의 완전주의를 이루고 있다는 것에 대해 분명하였고, 단호하였다. 웨슬리안의 완전주의는 개혁주의를 말하는 것처럼 포장되어진 펠라기우스였으며, 아르미니우스(Arminius, 1560-1609)였다. 웨슬리는 완전을 이 세상에서 도달할 수 있는 것으로 그 개념을 정의하면서, 그리스도인의 경험으로 그 가능성을 말한다.<sup>99</sup> 웨슬리는 점진적 및 순간적 성화의 양면을 말하며, 완전성화를 가르친다. 여기에 대해 ‘Higher Life 성화론’은 인간의 의지에 의해 이루어지는 결정적, 완전성화를 주장하며, 생애를 통해 완전성화가 이루어질 수 있다는 것을 교리로 삼고, 가르친다. 워필드는 ‘모든 사람이 성화의 완전에도 도달할 수도 있다’는 것과 그리고 ‘완전에도 도달한 사람이 그것을 잃어버릴 수도 있다’는 웨슬리의 완전성화에 뿌리를 두고

<sup>98</sup> Warfield, *the person and work of christ*, 325.

<sup>99</sup> 카스, 『존 웨슬리의 완전론』, 109.

있는 ‘Higher Life 성화론’에 대해 강한 거부감을 나타내 보이고 있었다. 칼빈은 우리의 거룩은 점진성을 통해 이루어지며, 완성은 현재의 삶을 통해 서가 아니라 성화가 완료될 때, 즉 은혜가 영광스럽게 될 때, 실현되는 것을 말하고 있다.<sup>100</sup> 칼빈과 워필드를 비롯한 개혁주의자들은 완전한 성결을 죽음에 처하는 순간, 하나님의 능력에 의해 일순간 주어지는 것으로 여기고 있지만 웨슬리는 빌립보서 3장 15절의 말씀을 통해 그 사람이 죽음에 이르기 전, 현재의 생애를 통해 도달할 수 있는 것으로 보고 있다.<sup>101</sup> 그러나 빌립보서 3장 15절에서 말하는 ‘온전히 이룬’으로 번역된 *τέλειοι*는 그 원형이 *τέλειος*로서 ‘완벽한’, ‘성숙한’이라는 뜻을 가졌음에도 불구하고 본문에서는 신앙이 완전한 자가 아니라 신앙의 성숙을 위해 부단히 정진하는 것을 말하고 있다. 이와 같이 웨슬리의 근간을 이루고 있는 ‘Higher Life 성화론’은 성경의 근원을 벗어난 자유주의의 근원을 이루고 있었다. ‘Higher Life 성화론’은 워필드의 지적처럼, 사람의 의지적 판단에 의해 하나님의 은혜를 받을 것인지 여부가 결정되어지고 있었으며, 하나님은 여기에 대해 피동적인 모습을 취하고 있을 뿐이었다.

<sup>100</sup> Calvin, *Inst*, IV.8.12; Garcia, *Life in Christ*, 112-13.

<sup>101</sup> Smith, *B. B. Warfield's Scientifically Constructive Theological Scholarship*, 217; 각스, 『존 웨슬리의 완전론』, 157; 베르나르 코트레, 『루터·칼뱅·웨슬리』, 471; 편찬위원회, 『옥스퍼드 원어성경대전(122): 빌립보서·골로새서』 (서울: 제자원, 2006), 245; 웨슬리는 완전이 존재한다는 근거를 성경에서 찾고 있지만 성경에서 정작 말하는 것은 웨슬리가 말하고자 하는 완전한 성화를 말하는 것이 아니라 신앙의 성숙을 말하고 있다.

**[Abstract]****Warfield's Criticism of "The Higher life" sanctification doctrine**

Youn Ho Jo (Grisim Ghurch)

B.B. Warfield(Benjamin Breckinridge Warfield) was a descendant of the Puritans. He grew up in a family who inherited the Reformed faith, and this process of growth has a great influence on his theology. Warfield, Old Princeton seminary professor, was a biblical, theologian who pursued supernaturalism. Therefore, the sanctification doctrine of "The Higher life", which was based on John Wesley's theology of Pelagianism and Arminianism, was the subject of Warfield's criticism. Warfield concedes that the sanctification doctrine of "The Higher life", which is 'The doctrine of Christian Perfection' following Wesley's teachings, is a doctrine of seeking the ideas of the Gentiles. Asa Mahan and Mr. and Mrs. Pearsall Smith and William Edwin Boardman, who led the 'Oberlin Perfectionism' with Charles G Finney, "The Higher life" sanctification doctrine was dominated by the will of man, and God was shown to be passive in this regard.

As indicated by Warfield's point of view, 'The Higher life movement', 'The Victorious Life Movement' and 'Keswick Movement' derive their doctrine from perfectionism and its roots become one with Wesley. The doctrines of perfectionism



regarded sanctification as being attainable at present, and argued that it was done by the determination power of man's will. Warfield points out that this perfectionism is driving Christianity to a state of peril. Warfield sees justification and sanctification in the point of the new covenant, the Mediator work of Christ for the chosen people of God. but, “the Higher life” doctrine of sanctification speaks of accomplishment through our will. According to the analysis of Warfield, the sanctification doctrine of “The Higher life” sees justification and sanctification as distinctions to different qualities, not distinctions from connected ones. Even the doctrine of “The Higher life” denies ‘Adam's sin’ and ‘the imputation of righteousness’, and says it is justified by each individual's faith.

Warfield sharply analyzes how the sanctification doctrine of “The Higher life” is not recognized by reformism. A representative book on this is Warfield's Perfectionism. Through this book, Warfield reveals that his own sanctification is in a reformist perspective through analysis of the “Higher life” sanctification doctrine. And we can see through this article his passion to preserve the doctrines of Reformedism that are shaken by liberal theology. And “The Higher life” sanctification doctrine, which is summarized in terms of perfectionism, has enjoyed the effects of popular agitation, but Warfield teaches us that it is not a doctrine that leads us to the path of eternal life.

**Key Words:** Warfield, Perfection, Sanctification, Will, Oberlin, The Higher life

## [참고문헌]

- Boardman, Henry A. *The "HIGHER LIFE" Doctrine of Sanctification*. Philadelphia: Presbyterian board of publication, 1877.
- Boardman, William Edwin. *The Higher Christian Life*. Massachusetts: Henry Hoyt, 1858.
- Bavinck, Herman. *Reformed Dogmatics* Vol. 1. Grand Rapids: Baker Academic, 2003.
- \_\_\_\_\_. *Reformed Dogmatics* Vol. III. Grand Rapids: Baker Academic, 2003.
- \_\_\_\_\_. *Reformed Dogmatics* Vol. IV. Grand Rapids: Baker Academic, 2003.
- Calvin, John. *Institutes of the Christian Religion*. Ed. John McNeill. Philadelphia: Westminster Press. 1960.
- Ferguson, Sinclair B. *Devoted to God: Blueprints for Sanctification*. USA: The Banner of Truth Trust, 2016.
- Garcia, Mark A. *Life in Christ*. USA: Nottingham AlphaGraphics, 2008.
- Hoekema, Anthony A. *Saved by Grace*. Michigan: William B. Eerdmans Publishing Company, 1994.
- Smith, David P. *B. B. Warfield's Scientifically Constructive Theological Scholarship*. USA: Pickwick Publications, 2011.
- Stivason, Jeffrey A. *From Inscrutability to Concursus: Benjamin B. Warfield's Theological Construction of Revelation Mode from 1880 to 1915*. USA: P&R Publishing Company, 2017.
- Warfield, Benjamin Breckinridge. *Perfectionism*. Philadelphia: The Presbyterian and reformed publishing company, 1958.
- \_\_\_\_\_. *Faith and Life*. Pennsylvania: The Banner of Truth Trust, 1990.
- \_\_\_\_\_. *Biblical Doctrine*. Pennsylvania: The Banner of Truth Trust, 2002.

- \_\_\_\_\_. *The Saviour of the world*. Pennsylvania: The Banner of Truth Trust, 1991.
- \_\_\_\_\_. *The Plan of Salvation*. Philadelphia: Presbyterian Board of Publication, 1915.
- \_\_\_\_\_. ed. Samuel G. Craig. *the person and work of christ. phillipsburg*: The Presbyterian and reformed publishing company, 1950.
- Zaspel, Fred G. *The Theology of B. B. Warfield: A Systematic Summary*. Illinois: Crossway, 2010.
- \_\_\_\_\_. *Warfield on the Christian Life: Living in Light of the Gospel*. Illinois: Crossway, 2012.
- 린드버그, 카터 편집. 『경건주의 신학과 신학자들』. 이은재 역. 서울: 사)기독교 문서선교회, 2009.
- 머레이, 존. 『조직신학』. 박문재 역. 서울: 크리스찬다이제스트, 2008.
- 마샬, 윌터. 『성화의 신비』. 장호준 역. 서울: 복 있는 사람, 2017.
- 워필드, 벤자민 B. 『칼뱅』. 이경직.김상엽 역. 서울: 새물결플러스, 2015.
- 각스, 레오 조지. 『존 웨슬리의 완전론』. 김덕순 역. 서울: 도서출판 은성, 1989.
- 크랙, 제럴드 · 비들러, 알렉. 『근현대교회사』. 송인설 역. 경기도: 크리스찬다이제스트, 2005.
- 클락, 켈러 제임스의 3인. 『신학 공부를 위해 필요한 101가지 철학 개념』. 김지호 역. 서울: 도서출판 100, 2017.
- 코트레, 베르나르. 『루터.칼뱅.웨슬리』. 박건택 역. 서울: 도서출판 솔로몬, 2004.
- 퍼거슨, 싱클레어 외 4인. 『성화란 무엇인가』. 이미선 역. 서울: 부흥과개혁사 2013.
- 헤그룬트, 벵크. 『신학사』. 박희석 역. 서울: 성광문화사, 2014.
- 편찬위원회. 『옥스퍼드 원어성경대전(122): 빌립보서.골로새서』. 서울: 제자원, 2006.

## 신학의 학문성 추구에 대한 고찰:

바빙크와 판넨베르크의 보편성과 유비에 대한 이해를 중심으로

이용규

(함께하는교회)

### [초록]

바빙크는 보편성의 추구를 통해 분리주의를 극복하고 신학의 학문성을 모색하였다. 그는 신학은 단지 모사에 불과하다고 주장했다. 바빙크에게 하나님 찬양이 전제되지 않은 학문은 신학이 아니다. 그는 삼위일체 신비에 대해 인간의 한계를 겸손히 고백하면서도 신학의 학문성을 추구한다. 이러한 신학 방법론과 보편성의 강조는 현대와 같은 세계화의 시대에 큰 의미를 지니고 있다. 이러한 점에서 바빙크의 신학은 모사신학에 기반을 둔 삼위 하나님을 향한 송영의 신학이라고 말할 수 있다.

판넨베르크는 신학의 학문성을 주장하는 보편성의 근거를 ‘모든 것을 규정하는 현실로서의 하나님’에 두고 있다. 그가 신학의 보편성을 추구하는 이유는 신학이 이성과 역사를 거부함으로써 신학이 타학문으로부터 고립되지 않기 위해서다. 그는 유비 개념을 비판하면서 유비 대신에 송영의 개념을 제안한다. 그에게 송영적 진술은 “찬양의 행위”이다. 그러나 그의 신학체계 안에서 송영의 언어는

진리에 대한 회의주의로 귀결될 수밖에 없다. 이를 테면, 그의 송영에 대한 주장은 그의 신학 방법의 전제들과 상충되고 있다. 그는 예수 부활의 확실성은 역사적 연구를 통해 주어질 수 있다고 주장한다. 그러나 그의 성령론을 통한 보편성의 주장은 종말론적 만유재신론의 성격을 나타내고 있다. 또한 그의 송영적 진술은 역사의 예기된 미래에 의존하고 있으므로 진리의 현재성이 간과되고 있기 때문이다. 더욱이 송영은 구속사의 큰일에 대한 당연한 결과이다. 그러므로 판넨베르크의 송영의 개념은 구속사적 모형 유비의 관점에서 재진술될 필요가 있다.

이런 점에서 구속사적 모형 유비를 기반으로 하지 않는 송영은 불가지론에 빠질 수 있음을 명확히 할 필요가 있다. 따라서 구속사적 모형 유비는 우리의 인식 능력의 한계와 인간 언어가 지닌 근본적인 제약성을 지적하면서도 신앙의 역사적 기반과 신학의 학문적 기초를 마련할 수 있는 좋은 수단이 될 것이다.

**키워드:** 보편성, 역사성, 신앙 유비, 송영, 모형적 유비

## 1. 서론

신학의 방법론의 중요성은 아무리 강조해도 지나치지 않다. 바른 방법론 위에서 바른 신학도 가능하기 때문이다. 그러므로 바빙크(Herman Bavinck)는 그의 교의학 제1권 전체를 할애하여 자신의 신학방법론을 제시하면서 신학의 학문성에 대해서도 그 정당성을 밝히고 있다. 그러나 이러한 신학의 방법론과 학문성이 논쟁의 요소가 되고 있다. 왜냐하면, 타학문의

관점에서 본다면 신학은 전제를 가지고 출발하기 때문이다.<sup>1</sup>

칸트(Immanuel Kant)는 이성인 시공이란 형식체계 안에 있는 대상만 인식이 가능하다고 말하면서 신은 시공의 체계 안에 있지 않으므로 이성의 인식대상이 아니라고 주장했다. 그래서 칸트에게 이성적인 신학탐구의 대상은 예수 그리스도의 윤리만 남게 된다.<sup>2</sup> 이를 테면, 그는 신학을 윤리학으로 환원시키게 되었다. 칸트에 반발하여 하나님은 이성으로 인식되지 않지만 경험과 체험을 통해 알 수 있다는 주관적 의식의 신학을 주장한 사람이 쉴라이허마흐이다(Friedrich Schleiermacher).<sup>3</sup> 이처럼 신학이 점점 그 학문성을 잃어버리고 있는 위기의 상황은 오늘날에 생겨난 일이 아니다.

오늘날 학문성 논쟁은 신학에서 뿐만 아니다. 일반 학문에서도 그 학문성 논쟁은 뜨겁다. 심지어 기존의 학문 이론과 전혀 다른 주장을 제시하기도 한다. 예컨대 칼 포퍼(Karl Popper)는 ‘반증주의’라는 새로운 해법을 내놓는다.<sup>4</sup> 그는 경험적으로 입증할 수 있는 것만이 과학이라고 말하지 않고, 오히려 귀납에 근거하지 않고 추측과 반증의 과정으로 본다. 토마스 쿤(Thomas Kuhn)은 과학에서 도그마와 같은 기능을 하는 패러다임(paradigm)의 존재 여부가 과학의 가장 중요한 특징이라고 주장한다.<sup>5</sup> 이러한 학문성 논쟁 속에서 신학도 타학문이 충족하고 있는 조건들을 만족시킬 수 있는가 하는 질문은 어려운 주제이다. 이러한 현실 가운데서 신학이 교회만을 위한 신학으로 주장되면서 신학과 교회가 세상으로부터 고립되는

1 Herman Bavinck, 박태현 역, 『개혁교의학 1』(서울: 부흥과 개혁사, 2011), 320-28.

2 Immanuel Kant, 백종현 역, 『순수이성비판 2』(서울: 아카넷, 2011), 777-79; Stanley J. Grenz & Roger E. Olson, *20th-Century Theology* (Downers Grove: IVP, 1992), 27.

3 Wolfhart Pannenberg, 정용섭 역, 『신학과 철학』(서울: 한들출판사, 2001), 287-91.

4 박찬국, 『현대철학의 거장들』(서울: 이학사, 2013), 300-11. 포퍼는 과학과 관련하여 귀납을 불필요하며 귀납 없어도 과학의 합리성을 보존할 수 있는 다른 방법이 있다고 제안한다. 이런 입장을 포퍼의 반증주의(falsificationism)라고 한다.

5 Thomas S. Kuhn, 김명자 역, 『과학혁명의 구조』(서울: 까치글방, 2000), 77-86. 토마스 쿤은 1962년 『과학 혁명의 구조』를 통해서 과학에는 ‘도그마’와 같은 것이 필요하고 과학혁명론은 논리적 절차보다는 과학자들의 심리 상태에 더 크게 의존해 있다고 주장했다. 이러한 그의 주장은 과학의 객관성, 합리성을 주장하던 당시 지식인들에게 엄청난 지적 도발이었다.

현상을 지적하는 목소리가 높아졌다.<sup>6</sup>

이러한 시대적 상황 속에서 바빙크와 판넨베르크(Wolfhart Pannenberg)는 신학이 학문으로서 갖는 의미와 역할에 대해 대답을 시도했다. 바빙크는 기독교와 현대성, 교회와 문화 가운데 서로 대립되지만 함께 공존하는 역설적인 요소들을 ‘보편성’이라는 개념으로 통합하고자 했다. 따라서 바빙크의 기독교의 학문성에 있어서 중심주제는 보편성과 관련성을 가진다.<sup>7</sup> 반면에 판넨베르크는 학문성을 실증성이라 규정하고 실증적 신학을 구상하였다. 그래서 그는 신학적 명제도 검증 가능성을 가지고 있다고 주장하며 실증적 학문의 모델을 제시하고 있다.<sup>8</sup> 이러한 신학의 학문성에 대한 고찰은 신학의 기독교적 정체성 상실을 막기 위해서도 중요한 주제가 된다.

그러므로 본 논문은 바빙크와 판넨베르크의 보편성과 유비에 대한 이해를 중심으로 신학의 학문성 추구에 대한 타당한 방법론과 방향을 제시하고자 한다. 이를 위해 두 가지를 고려하였다. 첫째는 기독교의 보편성이다. 두 번째는 유비와 송영의 측면에서 신학의 학문성에 대한 관점과 정합성을 고찰하고자 한다.

## II. 신학의 학문성과 보편성

### 1. 바빙크의 보편성에 대한 이해

바빙크는 기독교의 보편성을 추구한 신학자이다. 그는 예수 그리스도의 대속과 그리스도 교회의 보편성을 강조하면서 분파주의를 비판했다.<sup>9</sup> 바빙크는 분파주의적 사고를 경건이라는 이름으로 가장하여 일어나는 교회의

6 최성수, 『볼프하르트 판넨베르크 신학연구』(파주: 한국학술정보, 2007), 210: 바르트는 신학에 대한 배반행위를 하지 않고는 결코 긍정될 수 없는 질문이라고 보면서 부정적인 대답을 했다.

7 유해무, 『헤르만 바빙크: 보편성을 추구한 신학자』(서울: 살림출판사, 2004), 240-43.

8 최성수, 『볼프하르트 판넨베르크 신학연구』, 210-12.

9 유해무, 『헤르만 바빙크: 보편성을 추구한 신학자』, 245-49.

분열은 정당화되지 못한다고 밝힌다. 특히 그는 자신이 속한 분리파 (afschieding)의 편협성을 경계하면서 교회의 보편성을 추구했다. 이런 점에서 그는 교회의 보편성을 다양성 속의 일치로 추구한 공교회적 특성을 지닌다.<sup>10</sup> 바빙크는 삼위로 구분되지만 한분 하나님인 삼위일체에서 보편성의 근거를 찾는다.<sup>11</sup> 그는 그리스도의 온 우주를 위한 화해 사역에 근거한 기독교와 복음의 보편성을 주장한다. 이러한 보편성은 교회의 보편성의 기반이 될 뿐만 아니라 하나님과 교회를 대적하는 세상이 하나님의 사랑의 대상이 된다. 교회는 문화와의 관계에서 진주와 누룩으로 그리스도의 영광에 참여함으로써 문화를 개혁하고 새롭게 한다.<sup>12</sup> 이처럼 바빙크는 그리스도의 영원한 증보자직에서 교회와 세계 간의 기독교적 연합과 통합의 근거를 찾는다.<sup>13</sup> 그러나 그는 환경의 변화에 따라 보편성의 강조점을 다르게 적용하면서 고립주의와 승리주의로 나아가는 것을 극복하고자 하였다. 예를 들면, 그는 보편성을 분리주의 세상과 거리를 두려는 고립주의를 극복하고자 하였으며 1892년 카이퍼의 애통측과의 통합이후 고립주의가 해소되었을 때 교회와 신학교가 점차 승리주의로 나아가는 것을 반대하였다.<sup>14</sup>

무엇보다 바빙크가 개혁파 신학을 진정한 의미의 학문으로 보는 입장은 그의 신학적 자세와 신학이 지닌 보편성을 보여준다.<sup>15</sup> 학문으로서의 신학은 유기체로서의 교회의 임무이며 성령님이 나누어 주시는 은사의 발전과 열매이다.<sup>16</sup> 그러므로 신학의 학문성을 추구하기 위한 그의 신학은 기독교적이고 공교회적 보편성을 기반으로 한 삼위일체론적 특성을 보여준다.

10 Herman Bavinck, "The Catholicity of Christianity and the Church," trans. John Bolt. *Calvin Theological Journal* 27 (1992), 220-51.

11 Ibid., 226.

12 박철동, "헤르만 바빙크와 칼 바르트 의 계시와 문화관과의 관계에 대한 비교연구" (신학박사 논문, 아세아연합신학대학교, 2017), 335-40.

13 박철동, "헤르만 바빙크와 칼 바르트 의 계시와 문화관과의 관계에 대한 비교연구", 121-23; 137.

14 박철동, "헤르만 바빙크와 칼 바르트 의 계시와 문화관과의 관계에 대한 비교연구", 349.

15 유해무, 『헤르만 바빙크: 보편성을 추구한 신학자』, 240.

16 유해무, 『헤르만 바빙크: 보편성을 추구한 신학자』, 219.



## 2. 판넨베르크의 보편성에 대한 이해

판넨베르크는 철학적 신 이해를 수용함으로써 신 이해에 대한 보편성을 획득하고자 하였다. 이는 고대 근동에 존재하는 신의 명칭과 희랍철학에 나타난 제일원리로서의 신의 명칭을 수용함으로써 신에 대한 보편성을 강조하려는 목적이다.<sup>17</sup> 그는 야웨는 이스라엘 민족의 배타적 고유명사로 사용되었고 하나님의 이름인 엘로힘이 보편성을 가진다고 설명한다.<sup>18</sup> 판넨베르크는 이 용어를 수용함으로써 기독교는 유대의 민족 종교를 넘어서서 만인을 위한 종교로 발전될 수 있는 기틀을 마련하게 되었다고 한다.<sup>19</sup> 이와 더불어 그는 신학적 진술이 모든 것을 규정하는 현실의 관점에서 해석되어야 하기 때문에 철학적이고 역사학적인 방법을 필요로 한다고 한다.<sup>20</sup> 그는 현재의 역사는 전체의 완성을 향해가는 부분에 속해 있으며, 모든 것을 규정하는 현실로서의 하나님이 이 역사 속에서 어떻게 실현되고 있는가를 검증하는 과정에 있다고 말한다. 이런 점에서 그는 하나님과 진리에 대한 이해는 가설적 성격을 지닌 명제로 존재할 수밖에 없다고 한다. 왜냐하면 그에게 있어서 진리에 대한 완전한 이해는 종말에서 이루어지기 때문이다.<sup>21</sup>

판넨베르크는 종말을 향해 가는 역사로서의 진리에 대한 이해가 현실적으로 시공간의 제약으로 인해 완전하지 못하며 단지 부분적인 이해로 그친다면 어떻게 진리라고 정의할 수 있는가가 문제로 남는다. 그런데 판넨베르크는 이 문제를 해결하기 위해 예수의 부활 사건을 묵시문학적으로 전통을

17 Wolfhart Pannenberg, *Systematic Theology* vol. 1. trans. G. W. Bromiley (Grand Rapids: Eerdmans, 1991). 66-70. 이하 ST 1로 약칭함.

18 ST 1, 67-68.

19 ST 1, 70.

20 Wolfhart Pannenberg, *Theology and the Philosophy of Science*. trans. Francis McDonagh. (London: Darton, Longman & Todd, 1976), 340-42.

21 Wolfhart Pannenberg, *Offenbarung als Geschichte*. In Verbindung mit Rolf Rendtorff, Ulrich Wilckens und Trutz Rendtorff.(ed. W. Pannenberg) (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1961), 106. 이하 OaG로 약칭함.

통한 이해를 주장한다. 그는 역사의 종말이 앞당겨 실현됨으로써 선취적 성격을 가지게 되었다고 한다.<sup>22</sup> 이 예수의 사건을 통해 모든 주장은 검증될 수 있으며, 예수의 사건과 일치하는 진술만이 진리로 판명될 수 있다고 주장한다.<sup>23</sup> 판넨베르크는 예수의 부활을 위한 결정적인 중요성은 성령에 달려있다고 설명한다.<sup>24</sup> 그리고 그는 신학에 있어서 성령이 삼위일체의 완성자로서의 사역과 세상을 향한 사역에 대해서 다음과 같이 말한다.

성령의 역할은 삼위일체의 최종적 완성자일 뿐 아니라 이러한 성령의 역할을 통해서 ... 삼위일체의 완성자이신 성령의 사역으로 주어진 단일성을 통해서 하나님은 세상을 향해 보편성을 지닌 사역을 행하신다.<sup>25</sup>

판넨베르크의 신학에서 성령의 보편성을 지닌 사역이 만유재신론과 관련된다.<sup>26</sup> 그는 장이론(field theory)의 관점에서 성령의 역동성을 시간과 공간에 연결시킨다. 그는 역장 개념으로 하나님을 설명하는 것이 신학과 과학 사이의 가교를 놓을 수 있는 방편이라고 생각했다.<sup>27</sup> 그에게 영은 역장과 같거나 유사한 것이 아니라 바로 역장이다.<sup>28</sup> 이는 아버지와 아들의 신적 정체성은 하나님 나라가 완성될 때 온전히 확보되기 때문에 성령이해에 나타난 보편성과 관련된 그의 신론은 '종말론적이며, 만유재신론'의 성격을 갖는다.<sup>29</sup> 쿠퍼(John W. Cooper)는 판넨베르크가 스스로 만유재신론

22 *OaG*, 103-06.

23 *OaG*, 95-98.

24 Wolfhart Pannenberg, *Systematic Theology* vol. 3, trans. G. W. Bromiley (Grand Rapids: Eerdmans, 1997), 4-12. 이하 *ST* 3로 약칭.

25 이신열, "판넨베르크의 창조론과 성령론: 보편성을 중심으로", 『하나님 형상과 세상의 형상 권호덕 박사 정년퇴임기념논문집』(서울: 하늘양식, 2013), 448.

26 John W. Cooper, *Panentheism: The Other God of the Philosophers. From Plato to Present* (Grand Rapids: Baker, 2006), 259-60.

27 *ST* 1, 381-83.

28 Pannenberg, *Toward a Theology of Nature: Essays on Science and Faith* (Louisville, KY: Westminster/John Knox Press, 1993), 32.

29 Grenz & Olson, *20th Century Theology*, 171-72.

자임을 부인하고 있지만 그의 신학은 하나님과 세계의 상호적 관계에 대한 이해가 바로 만유재신론적 성격을 지닌다고 주장한다.<sup>30</sup> 판넨베르크에게 있어 하나님의 현실적인 실존성은 역사가 종말에 접근해가면서 더욱 구별되게 셋이 되는 동시에 더욱 완전하게 하나가 되어가고 있다. 본질적인 존재론적 삼위일체는 영원히 실재하지만 아직은 완벽하게 현실적이 아니다.<sup>31</sup> 이런 이유 때문에 판넨베르크는 종말론적 만유재신론의 요소로서 미래의 존재론적 우위성을 주장한다.<sup>32</sup>

그러므로 판넨베르크가 주장하는 자신의 기독교론에는 “아래로부터”의 방법의 문제점을 인식할 뿐 아니라, “위로부터”의 기독교론을 인정한다.<sup>33</sup> 여기에 판넨베르크의 기독교론적 “딜레마”가 등장한다. 이러한 딜레마에서 헤어나기 위해서 그는 유비 대신에 송영을 주장한다.<sup>34</sup> 특별히 그는 예수 부활의 확실성은 역사적 연구를 통해 담보될 수 있다고 주장한다.<sup>35</sup> 그런데 그가 채택한 송영과 더불어 부활의 소급적 힘 등의 개념은 몇몇 철학자나 신학자

30 Cooper, *The Other God of the Philosophers*, 265-66; Roger Eugene Olson, *Trinity and Eschatology: The Historical Being of God in the Theology of Wolfhart Pannenberg* (Ph.D. dissertation, Rice University, 1984), 324-93. 올슨은 판넨베르크의 신학을 종말론적 만유재신론이라고 부른다.

31 Cooper, *The Other God of the Philosophers*, 325.

32 Wolfhart Pannenberg, *Jesus-God and Man*, trans. Lewis L. Wilkins & Duane A. Priebe (Philadelphia: The Westminster Press, 1968), 154. 이하 JGM으로 약칭.

33 ST 2, 288-89.

34 판넨베르크의 유비에 대한 비판으로서 송영을 주장하게 되는 배경을 그의 저작의 연대와 관련하여 살펴보면 다음과 같다. 1955년, *Analogie und Offenbarung* (Habilitationsschrift), Heidelberg, unpublished. 이 논문은 2007에 책으로 출판됨. 이 책에서 판넨베르크의 유비에 대한 비판적인 관점이 나타남. 1963년, “Analogie und Doxologie,” in *Dogma und Denkstrukturen*. 이 소논문은 영문으로 번역되어 *Basic Questions in Theology*의 Vol. 1에서 “Analogy and Doxology”으로 출판됨. 여기에서 판넨베르크는 유비에 대한 비판과 유비 대신에 송영의 사용을 주장함. 1964년, *Grundzüge der Christologie*. 이 책은 1968년에 *Jesus-God and Man*으로 번역됨. 판넨베르크는 이 책의 후반부에서 송영을 전제하여 위로부터의 기독교론에 대한 문제점을 지적하면서도 위로부터의 접근의 가능성을 배제하지 않음. 1988~93년, *Systematische Theologie* 1-3. 이 책은 1991~7년에 영문 *Systematic Theology* vol. 1-3으로 출판됨. 이 책의 제2권에서 성육신에 대한 고전적 기독교론에 대하여 호의적이면서 ‘위로부터’의 접근 방법의 필요성을 인정함.

35 JGM, 99.

들에 의해서 수긍될 뿐 대다수의 역사가들에 의해 거부된다.<sup>36</sup>

### III. 유비와 송영

#### 1. 바빙크의 유비에 대한 이해

##### (1) 모사신학

개혁파 정통주의는 신학을 원형의 신학(theologia acretypa)과 모사의 신학(theologia ectypa)으로 구분했다. 바빙크에게 지상의 모든 신학은 모사의 신학이므로 하나님께 더 가까이 나아가기 위한 방편적 신학이다. 그에게 모든 신학은 모사의 신학이라고 주장한다.

하나님의 자의식은 원형(archetype)이며, 하나님의 말씀으로부터 이끌  
어 올려진 우리의 신지식은 그 원형에 대한 모사(ectype)다.<sup>37</sup>

즉, 원형의 신학이란 삼위 하나님의 자기의식 속에 존재하는 신학이며 하나님 자신이 자기 자신에 대해 가지고 있는 신학이다. 그러므로 인간은 원형의 신학을 절대 알 수 없다. 이 원형의 신학이 계시의 형태로 인간에게 주어진 것이 바로 모사의 신학이다. 원형의 신학은 계시 사건으로 말미암아 성경 안에서 모사의 신학으로 나타난다.<sup>38</sup> 바빙크는 모사의 신학이 성령의 내적 증거로 조명될 때 인간에게 하나님에 대한 지식이 가능해진다고 다음과 같이 말한다.

자신의 신적인 의식 가운데 있는 이 원형의 지식으로부터 자기의 형상을

<sup>36</sup> Herbert Burhem, "Pannenberg's argument for the Historicity of the Resurrection," *Journal of the American Academy of Religion* 40 (1972), 378.

<sup>37</sup> Herman Bavinck, 박태현 역, 『개혁교의학 2』(서울: 부흥과 개혁사, 2011), 125.

<sup>38</sup> Herman Bavinck, 『개혁교의학 2』, 125-26.

따라 지음받은 인간에게 모사의 지식을 전달하는 것이 하나님의 기뻐하는 뜻이다.<sup>39</sup>

개혁파 신학자인 프란키스쿠스 유니우스도 지상의 신학이 모사신학(ectypische theologie)임을 강력히 강조하며 모든 영광은 하나님께만 귀속된다는 사실을 명백히 말했다.<sup>40</sup> 그러므로 바빙크는 특정 신학을 절대화하여 원형의 신학이라고 주장하면 안된다고 말한다. 개혁신학은 하나님께 더 가까이 나아가는 신학이지만 이것을 원형의 신학이라고 주장할 수 없다. 지상의 모든 신학은 단지 나그네 신학에 불과하다. 이와 같이 바빙크는 원형과 모형의 관점에서 신학을 하였다.<sup>41</sup> 그는 모사적 혹은 유비적 신학에는 다음의 다섯 가지가 포함된다고 한다.

1) 우리의 모든 신지식은 하나님에게서 나오고 말미암으며, 그의 계시, 즉 [객관적으로] 추론된 이성에 근거한다. 2) 하나님은 자신에 관한 지식을 피조물들에게 전달하기 위하여 그들에게 내려와 그들의 이해 능력에 자신을 맞추어야만 한다. 3) 이러한 낮추심의 가능성은 부인될 수 없는데, 왜냐하면 그것은 창조, 즉 유한한 존재의 실재와 더불어 자연적으로 주어졌기 때문이다. 4) 하지만 그런 이유로 우리의 신지식은 항상 단지 유비적일 뿐이다. 즉, 우리의 신지식은 하나님의 피조물들 가운데서 하나님에 관한 어떤 것을 감지할 수 있는 유비를 따라 형성된다. 그리고 그 지식의 내용은 알 수 없는 하나님의 본질로서의 하나님 자신이 아니라, 하나님의 계시 가운데, 우리에게 대한 하나님의 관계 가운데, “하나님의 본성에 관한 것들” 가운데, “피조물들에 대한 하나님의 성향” 가운데 나타난 하나님이다. 따라서 그 지식은 하나님 자신에 대한 갖는 완전한 지식에 대한 단지 유한한 형상, 연약한 비유 그리고 피조물의 흔적일 뿐이다. 5) 그럼에도 불구하고 우리의 신지식은 참되고 순수하며 신뢰할

39 Bavinck, 『개혁교의학 1』, 329.

40 Franciscus Junius, 한병수 역, 『참된 신학이란 무엇인가』(서울: 부흥과 개혁사, 2016), 141-246.

41 유희무, 『헤르만 바빙크: 보편성을 추구한 신학자』, 240-41.

만한 것이다. 왜냐하면 그 지식은 하나님의 자의식을 원형으로 삼으며,  
세상에 나타낸 하나님의 자기 계기를 토대로 삼기 때문이다.<sup>42</sup>

이와 같이 바빙크는 하나님의 자의식은 원형(archetype)이며, 하나님의 말씀으로부터 이끌어낸 우리의 신지식은 그 원형에 대한 모사(ectype)라고 한다.<sup>43</sup> 그런 점에서 그는 ‘모사신학’이라고도 언급한다.<sup>44</sup> 바빙크에게 지상의 모든 신학은 모형의 신학이므로 하나님께 더 가까이 나아가기 위함이 목적이 되어야 한다. 그러므로 그는 하나님 찬양이 전제될 때 학문도 의미를 갖게 된다는 사실을 간파한 참된 신학자이다.

## (2) 삼위 하나님을 향한 송영

바빙크에게 삼위일체는 신학의 근본 원리이며 기독교의 핵심이다. 이를 통해 이방종교와 구분된다.<sup>45</sup> 그러므로 그는 삼위일체론이 담지하고 있는 신학적 의의와 중요성을 다음과 같이 강조하였다.

하나님의 삼위일체성의 고백과 더불어 전체 그리스도교는 서고 넘어진 다. …하나님의 삼위일체성에 대한 고백은 그리스도교 신앙의 핵심이고 모든 교리들의 뿌리이며 새 언약의 실체다. …삼위일체 교리는 한 편의 형이상학적 교리 또는 한 편의 철학적 사변이 아니라, 그리스도교라는 종교 자체의 심장이고 본질이다.<sup>46</sup>

바빙크는 삼위일체론에서 기독교의 심장이 뛰며, 모든 이단은 따져보면 삼위론의 결함에서 기인한다고 말한다.<sup>47</sup> 그는 삼위일체에 대한 고백이 갖는 영광은 통일성이 다양성을 배제하지 않고 포함한다는 사실을 강조한

42 유해무, 『헤르만 바빙크: 보편성을 추구한 신학자』, 128.

43 Bavinck, 『개혁교의학 2』, 125. 모사는 모형으로도 번역될 수 있다.

44 Bavinck, 『개혁교의학 2』, 125-26.

45 Bavinck, 『개혁교의학 2』, 355.

46 Bavinck, 『개혁교의학 2』, 420-21.

47 Bavinck, 『개혁교의학 2』, 371.

다.<sup>48</sup> 삼위일체의 각 위는 서로 구별되기는 하지만, 구분되어 분리되는 것은 아니다. 각 위는 동일본질인 것이다.<sup>49</sup> 삼위는 그들의 영원한 내재적 관계에서 서로 구별된다. 성부는 영원히 성부이시며, 성자도 영원히 성자이시고, 성령 또한 영원히 성령이시다. 각 위는 영원하고 절대적인 방식으로 자신이므로, 성부도 하나님이시고, 성자도 하나님이시며, 성령도 하나님이시다.<sup>50</sup> 그는 존재론적 삼위일체 안에서의 존재 순서는 경륜적 삼위일체를 통해 신비하게 반영된다는 관점을 가지고 있다.<sup>51</sup>

바빙크는 삼위일체의 토대 위에서 하나님의 자기 전달을 설명하면서 하나님의 자기 전달의 절정인 성육신은 삼위 하나님의 공동사역이라고 말했다. 바빙크는 하나님의 자기전달을 인정한다면 성육신도 인정하게 되며 나아가 하나님과 인간의 교제의 가능성도 인정하게 된다고 말한다. 바빙크는 그의 교의학에서 성육신은 하나님의 자기전달이고 하나님의 신비이며 하나님의 이런 자기전달로 말미암아 인간이 하나님과 교제가 가능하게 된다고 말했다.<sup>52</sup>

바빙크에게는 기독교는 신학의 심장이다.<sup>53</sup> 특별계시(은혜)가 전제되고 그 빛 안에서 일반계시(은혜)가 그 자체의 의미를 찾는다. 예수 그리스도는 이스라엘의 메시아 일뿐 아니라 모든 이방인의 소망이다. 교회만 공교회 일뿐 아니라 기독교 자체가 보편적이다. 이같이 기독교의 보편성을 가지고서 기독교의 보편성으로 연결시킨다. 바빙크는 예수 그리스도를 보편성에서 출발해서 모든 것을 포함하는 기독교를 제창한다. 이를 테면, 교회의 보편성에 근거한 연합을 삼위일체적으로 설명하면서 기독교의 보편성을 예수 그리스도와 연결시킨다. 이런 점에서 바빙크의 보편성은 그리스도 중심적 삼위일체적 특성을 갖는다. 그러면서도 그는 모든 추론들은 삼위일

48 Bavinck, 『개혁교의학 2』, 376.

49 Bavinck, 『개혁교의학 2』, 375.

50 Bavinck, 『개혁교의학 2』, 379-87.

51 Bavinck, 『개혁교의학 2』, 400.

52 Bavinck, 『개혁교의학 3』, 342.

53 Bavinck, 『개혁교의학 3』, 333.

체 교리를 확실히 증명할 수가 없다고 한다. 이런 점에서 기독교 신학자의 임무는 하나님의 계시를 삶 전체와 연관시켜 그 의미를 분명하게 밝히는 것이라고 한다.<sup>54</sup> 그는 삼위일체의 신비에 대해 인간의 한계를 겸손히 고백 하면서 다음과 같이 밝힌다.

따라서 교의학은 메마른 학문이 아니다. 교의학은 신정론(theodicee)이며, 하나님의 모든 미덕과 완전성에 대한 송영이고 경배와 감사의 찬송이며, “지극히 높은 곳에 하나님께 영광이다.(눅 2:14)<sup>55</sup>

그러므로 바빙크에게 신학의 궁극적 목적은 삼위 하나님을 향한 송영이다. 이처럼 그에게 하나님 찬양이 전제되지 않은 학문은 신학이 아니다. 이와 같이 그는 신학의 목적이 송영임을 분명히 하면서도 신학의 학문성 추구에 노력을 기울였다. 그러므로 바빙크의 신학은 모사신학에 기반을 둔 삼위 하나님을 향한 송영의 신학이라고 말할 수 있다.

## 2. 판넨베르크의 유비에 대한 이해<sup>56</sup>

### (1) 유비에 대한 비판

판넨베르크(Wolfhart Pannenberg)에게 그리스도의 부활의 역사성은 그의 신학의 다른 부분과 연결된 중요한 문제이다.<sup>57</sup> 그런데 부활의 역사적 증명은 유비의 원리(principle of analogy)와 연관되어 있다. 이 세계 안에 있는 사물들은 유비를 가지고 있으므로 우리는 어떤 사물을 우리가 이미 알고 있는 다른 사물들로부터 인식한다. 역사적 인식은 모든 사물들이 유비를 지니고 있음을 전제한다. 그러므로 만약 유비가 없다면 신앙과 학문

<sup>54</sup> Bavinck, 『개혁신학 2』, 416.

<sup>55</sup> Bavinck, 『개혁신학 1』, 169.

<sup>56</sup> 이용규, “볼프하르트 판넨베르크의 그리스도의 선재성이해에 대한 비판적 고찰”(신학박사 학위논문, 고신대학교 대학원, 2015), 91-118, 128-49의 내용을 요약하여 실었음.

<sup>57</sup> Jürgen Moltmann, *Religion, Revolution and the Future*, trans. M. Douglas Meeks (New York: Charles Scribner's Sons, 1969), 49-55.



의 역사적 기반을 세워질 수 없다.

에른스트 트뢰츨취(Ernst Troeltsch)는 역사적 탐구의 원리로서 유비의 원리를 제안했다.<sup>58</sup> 그로 인해 신학적 함축성을 지닌 역사적 연구의 도구로서 유비에 대한 고려에 변화가 일어나게 된다. 그에 따르면, 과거 사건의 발생과 미발생에 관한 가능성의 판단은 단지 그것이 현재 인간의 경험이 과거에 있어서 그것과 유비적인지 아닌지에 대해서만 이루어 질 수 있다.<sup>59</sup> 유비란 역사적 연구의 방법적인 원리로서 이해하기 어렵고 인간에게 어두운 어떤 것을 연구자가 자신에게 가까운 것에서 파악하고 판단할 수 있도록 이끈다.<sup>60</sup> 그럼에도 불구하고 판넨베르크는 유비에 대해서 비판적이다.<sup>61</sup> 그 비판점은 먼저 신플라톤주의의 전제들은 하나님과 세계 사이에 있는 구조적 유사성은 그리스도 안에서 자기 계시의 하나님의 행동의 독특성을 이해할 수 없게 만든다는 생각에서 기인한 것이다.<sup>62</sup> 두 번째로, 신플라톤주의 원리는 하나님에 대한 인간 전 존재의 대립으로서 죄의 이해를 불가능하게 한다고 본다. 이 점이 판넨베르크의 가장 중요한 신학적 반대의 이유라고 볼 수 있다.<sup>63</sup> 마지막으로, 신플라톤주의 유출에 의한 질서는 '새로움'이 생략된다고 파악한다.<sup>64</sup> 역사에 있어서 하나님의 행동은 완전히 새로운 것이다. 하나님은 세상적인 원리에 의해서가 아니라 자유롭게 미리 추론될 수 없는 방법으로 행하시는 역사의 주(Lord)이시다.<sup>65</sup>

58 *Basic Questions in Theology* vol. 1&2 (Philadelphia: Fortress, 1970). 이하 BQ로 약칭함. BQ 1, 45.

59 Elizabeth Ann. Johnson, *Analogy/Doxology and their Connection with Christology in the Thought of Wolfhart Pannenberg* (Ph.D. dissertation, The Catholic University of America, 1981), 76.

60 BQ 1, 43.

61 BQ 1, 83. "the biblical God ... is completely without analogy."

62 Wolfhart Pannenberg, *Analogie und Offenbarung: Eine Kritische Untersuchung zur Geschichte des Analogiebegriffs in der Lehre von der Gotteserkenntnis* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2007), 42. 이하 A&O로 약칭함.

63 Johnson, *Analogy/Doxology and their Connection with Christology in the Thought of Wolfhart Pannenberg*, 27.

64 A&O, 43.

65 A&O, 50.

또한 판넨베르크는 신인동형론(anthropomorphism)에 근거한 주장은 역사 속에 나타난 하나님의 능력을 인간적 차원의 언어로 묘사되어 격하된다고 주장한다.<sup>66</sup> 이런 이유 때문에 판넨베르크는 유비(analogy) 대신에 송영의 개념(a concept of doxology)을 제안한다.<sup>67</sup>

(2) 예수 부활의 역사적 사실에 대한 존재 유비의 가능성?

판넨베르크는 예수의 부활을 문자 그대로 누구든지 눈이 있는 자는 보고 경험할 수 있는 역사적이고 객관적 현실로 간주한다. 또한 부활의 역사적 사실성이 역사 비평적 접근을 통하여 충분히 증명될 수 있다고 믿는다.<sup>68</sup> 그러나 우리가 예수의 부활 체험사건을 인식론적 관점에서 다룸에 있어서 주지해야 할 점이 있다. 부활 체험사건은 분명히 역사적 현실 안에서 경험되어지는 현상이었지만, 그럼에도 불구하고 객관적이며 이성적 관점에서의 역사 비평적 탐구로는 접근의 한계에 부딪히는 초역사적이고 초이성적이고 종말론적인 현실이라고 볼 수 있다.

물론 부활은 제자들의 환상이나 주관적인 확신에 불과한 것이 아니라 실제로 일어난 일이다. 그러나 우리는 역사적 인식의 한계에 대하여 말하지 않을 수 없다. 이를테면 이 세계 안에 있는 사물들은 유비를 가지고 있으므로 우리는 어떤 사물을 우리가 이미 알고 있는 다른 사물들로부터 인식할 수 있다. 또한, 역사적 인식도 모든 사물들이 유비를 지니고 있음을 전제로 할 때 가능한 것이다.<sup>69</sup> 만일 부활이 우리가 알고 있는 다른 사물들과 아무런 유비 관계가 없는 “전혀 새로운” 것이라면 이는 육체적인 눈과 정신적인

66 BQ 1, 231.

67 BQ 1, 234.

68 JGM, 101-06. 판넨베르크는 예수 부활의 사실성과 관련하여 이에 대한 신약성경의 여러 증언들 중에서 대표적인 요점은 두 가지이다. 첫째는 무덤이 비어 있었다는 증언이고, 둘째는 부활이 제 삼일에 일어났으며, 그 후에 부활하신 주님이 여러 번 그의 추종자들에게 나타났다는 증언이다.

69 Ronald H. Nash, 이경직 역, 『기독교와 역사』(서울: 기독교문서선교회, 2001), 152: 내쉬는 부활 자체는 다른 역사적 사건처럼 검증될 수 없다고 밝힌다.

이성만으로 인식할 수 있거나 증명해 낼 수 있는 사건이 될 수 없다. 그러므로 부활은 객관적이고 역사적 사건이지만, 신약성경에 나타난 빈 무덤 전승과 부활하신 주의 출현은 송영(doxology)이며 신앙 고백을 불러일으키는 사건이었다.<sup>70</sup> 부활은 이러한 성격을 가졌으므로 사람들이 세계에 속한 사물들을 인식하는 이성의 조건 하에서 인식될 수 있고 증명될 수 있는 사건으로서 일의성적 유비는 존재하지 않는다.<sup>71</sup>

### (3) 유비에 대한 종말론적 재해석으로서의 송영

판넨베르크에 따르면 송영적 진술은 “찬양의 행위”(act of adoration)이다.<sup>72</sup> 판넨베르크는 자신의 보다 일반적 개념을 위한 영감으로서 송영을 제안한 에드문트 쉘링크(Edmund Schlink)의 분석을 인용한다.<sup>73</sup> 판넨베르크에게 하나님의 본질에 관한 모든 진술은 송영적이다.<sup>74</sup> 한편, 판넨베르크는 유비에 대하여 비판적이면서도 역사 이해에 있어서 송영은 유비를 포함한다고 주장한다.<sup>75</sup> 그는 세상 속에서 하나님의 실체는 오직 간접적인 방법으로만 언급될 수 있다고 주장한다. 하나님에 대하여 말하는 것이 지닌 간접성은 오직 유비적으로(analogically) 말할 수 있다는 것을 의미한다.<sup>76</sup> 송영적 진술은 인식적 내용을 위하여 역사의 예기된 목표에 의존한다. 하나님 자신에 의해 미래에 성취될 하나님에 관한 진술은 유비가 아니라 단지 송영에 의해 이루어져야 한다. 왜냐하면 유비적 언어가 이러한 이 진술이 지닌 미래적 차원을 표현할 수 없기 때문이다.<sup>77</sup>

<sup>70</sup> Hans-Joachim Kraus, 박재순 역, 『조직신학』(서울: 한국신학연구소, 1988), 349.

<sup>71</sup> Kraus, 『조직신학』, 349. 크라우스는 인류사를 변혁하는 사건을 파악하기 위해 사용될 수 있는 유비는 없다고 말한다.

<sup>72</sup> BQ 1, 216.

<sup>73</sup> Edmund Schlink, *The Coming Christ and the Coming Church* (Philadelphia: Fortress, 1968), 16-84.

<sup>74</sup> BQ 1, 233-34.

<sup>75</sup> BQ 1, 217-18.

<sup>76</sup> BQ 1, 212.

<sup>77</sup> BQ 1, 238.

이제 판넨베르크의 유비 이해에 어떤 오류가 있는지를 살펴볼 필요가 있다. 역사가의 임무는 실제로 일어났던 과거의 사건에 대해서 그 시대의 상식적 지식의 관점에서 서술하는 것이다.<sup>78</sup> 그런데 그가 채택한 송영 개념은 몇몇의 철학자나 신학자들에 의해서 수긍될 뿐 대다수의 역사가들에 의해 거부된다.<sup>79</sup> 그러므로 판넨베르크는 부활의 역사적 사건의 중요성을 누구보다도 두드러지게 강조하지만, 부활을 역사적인 사실로 이해하는 확고한 근거를 제공하지 못하고 있다. 그에게 예수의 부활마저도 아직은 종말에 이루어질 최종적인 검증을 기다리는 사건에 해당된다.<sup>80</sup> 이러한 종말의 개념에 의하면 부활의 역사적 확실성은 사실상 확보되기 어려워질 수밖에 없다. 그러므로 진리에 대한 이러한 회의주의로 귀결되지 않으려면, 종말론적 지식은 반드시 현재적 지식의 확실성에 의해 담보되어야 한다.

#### IV. 신앙 유비와 송영의 상호보완적 적용

판넨베르크는 예수의 부활의 역사성은 중요하지만 이는 종말에 이루어질 최종적인 검증을 요청한다고 주장한 바 있다.<sup>81</sup> 그는 예수 부활의 역사성을 주장함에 있어서 이에 대한 충분한 증거를 제시하지 못하고 있다. 물론 부활은 객관적이고 역사적 사건이지만<sup>82</sup>, 그가 호소하는 두 전승인 신약성경에 나타난 빈 무덤 전승과 부활하신 주의 출현 전승은 신앙 고백적이며 송영을 불러일으키는 사건이다. 그러므로 아래로부터의 기독교론을 통해 부활의 역사성을 말할 수 있는 일의성적 존재 유비는 없다. 하지만 인간의

<sup>78</sup> Herbert Burhenn, "Pannenberg's argument for the Historicity of the Resurrection", 378.

<sup>79</sup> Herbert Burhenn, "Pannenberg's argument for the Historicity of the Resurrection", 375-77.

<sup>80</sup> *JGM*, 397.

<sup>81</sup> *JGM*, 397.

<sup>82</sup> Moltmann, *Religion, Revolution and the Future*, 49-55.

언어가 지닌 근본적인 제약성을 지적하면서도 그리스도 안에서 신앙의 역사적 기반을 마련할 수 있는 유비는 있다.

이를테면, 구속사의 진전(progress of redemptive history) 가운데서 예수의 성육신적 토대 위에 부활의 역사성을 설명할 수 있는 좋은 신학적 도구는 구속사적 모형 유비(redemptive typological analogy)이다.<sup>83</sup> 이는 개혁신학이 추구해야 할 신앙유비이다.<sup>84</sup> 그러나 바르트의 신앙유비는 내재적 삼위일체 내에서의 관계 유비를 논한다. 바르트는 『교회 교의학』 제 3권에서 관계 유비를 집중적으로 논의하면서 신앙 유비를 관계 유비로 새롭게 이해한다. 하나님의 존재 자체 내에 있는 성부와 성자의 관계성과 하나님의 존재와 인간의 존재 사이에 있는 관계성 사이에는 유비가 있다는 것이다.<sup>85</sup> 이런 점에서 바르트의 신앙유비는 경륜적 측면이 간과되고 있다. 그러므로 바르트의 신앙유비는 유비를 인정한다는 점에 있어서만 바르트의 활용이 가능하다. 신앙유비의 대표적 형태로서 구속사적 모델을 언급한다면 게할더스 보스(Geerhardus Vos)의 구속사적 모델이 유용하다. 왜냐하면 보스의 구속사적 모델은 바르트의 구속사 및 폰 라드(Von Rad)나 고펠트(L. Goppelt)의 그것과 다르기 때문이다.<sup>86</sup> 이를테면, 그리고 폰 라드의 관심은 ‘이스라엘에 실제로 일어난 역사’에 있는 것이 아니라 ‘이스라엘이 무엇을 믿었으며, 신앙고백의 형태로 보도된 이스라엘의 역사 속에서 행동하시는 하나님에 두고 있다.’<sup>87</sup> 이와 반대로 보스는 성경에 나타난 특별계시의 흐름과 그 발전과정을 밝히어 하나님의 계시가 역사적 특성을 가지고 있음을 드러낸다. 한 마디로 성경 계시에 바탕을 둔 진정한 의미에서의 구속사라고 할 수 있다.<sup>88</sup> 보스는 구속이 역사적이며 계시적인 성격을 지니

<sup>83</sup> Vos, 『성경신학』, 163-67; Gerhard Von Rad, *Old Testament Theology* (London: SCM Press, 1975), 2:372-74, 384-85.

<sup>84</sup> BQ 1, 28-30. 판넨베르크도 모형 유비에 대한 역사성은 긍정한다.

<sup>85</sup> 정기철, “신학적 해석학에 대한 비판적 고찰: 칼 바르트의 유비의 신학”, 274.

<sup>86</sup> Gerhard von Rad, “Typological Interpretation of the Old Testament,” *Essay on Old Testament Hermeneutics*, ed. Claus Westermann (John Knox Press, 1979), 20.

<sup>87</sup> 신득일, 『구약정경론』, 86.

고 있음을 다음과 같이 언급한다.

우리가 구속이라 부르는 하나님의 다른 행위와 불가피하게 연관된 것이며, 또 이 구속은 역사적으로 계속되는 성격을 가질 수밖에 없는 것이기 때문이다. 왜냐하면 구속은 역사의 과정 가운데서 나타나게 되는 인류의 각 세대들에게 주어져야 하기 때문이다. 계시는 '구속의 해석'이다. 그러므로, 구속이 점차로 전개되듯이, 계시도 그럴 수밖에 없는 것이다.<sup>89</sup>

이런 점에서 구속사적 모형 유비의 측면에서 건물로서 옛 성전은 새 성전인 예수 그리스도에 대한 그리스도의 부활을 증거하는 구속사적 유비에 해당된다.<sup>90</sup> 모형은 구약성경에 그림자(foreshadow)로 예표되었던 역사적 사실(historical fact)이 신약성경에서 원형으로 구현되어 성취되는 수사학적 표현 중의 하나이다. 구약의 모형은 신약에서 나타나는 원형의 그림자에 해당된다.<sup>91</sup> 따라서 구약의 모형들은 실제 형상이 아니라 그림자이며 원형의 불완전한 표현이다. 그러므로 모형론에는 약속과 성취, 그림자와 실체, 예언과 성취의 구도가 반드시 성립한다.<sup>92</sup> 구약의 성전이 모형(antitype)이라면 예수 그리스도는 성전의 원형(prototype)이다.<sup>93</sup> 그리고 모형은 비유나 알레고리와는 다른 개념이다. 알레고리는 예표된 것과 이루어질 사건 사이에 인위적인 관계를 설정하지만 모형론에 있어서는 역사적인 관계가 중요하다. 왜냐하면 모형은 하나님의 인간구원 계획이 하나님의 섭리에 의해 이루어진 역사적 사실에 근거를 둔다. 그리고 모형과 원형의 유사 관계는 역사적 정확성에 근거하고 있기 때문이다. 즉 모형은 신화나

<sup>88</sup> Geerhardus Vos, 이승구 역, 『성경신학』(서울: 기독교문서선교회, 1985), 21-25.

<sup>89</sup> Vos, 『성경신학』, 22.

<sup>90</sup> Goppelt, *Typos*, 292.

<sup>91</sup> Vos, 『성경신학』, 164-66.

<sup>92</sup> Sidney Greidanus, *Preaching Christ from the Old Testament* (Grand Rapids: Eerdmans, 1999), 257.

<sup>93</sup> Leonhard Goppelt. *Typos: The Typological Interpretation of the Old Testament in the New*, trans. Donald H. Madvig (Grand Rapids: Eerdmans, 1982), 292.

전설에 기원을 두는 것이 아니라 역사에 그 기원을 두고 있다.<sup>94</sup>

모형론적 유비는 전통적으로 변증론과 더불어 보이는 사물과 현상을 통하여 보이지 않는 세계를 유추하는 데 사용되어 왔다. 이런 점에서 성전(temple)이라는 역사적 사실과 실재로부터 발견되는 구속사적 모형 유비는 논리적이고 신학적인 타당성을 충분히 지닌다.<sup>95</sup> 그러므로 구속사적 모형 유비의 측면에서 예수 그리스도의 부활에 대한 역사적 유비(analogy)는 존재한다. 이런 점에서 구속사적 모형 유비는 신앙의 역사적 기반과 신학의 학문적 기초를 마련할 수 있는 좋은 수단이 된다.

## V. 결론

본 논문은 바빙크와 판넨베르크의 보편성과 유비에 대한 관점을 토대로 두 신학자가 추구하는 학문성이 어떤 성격을 가지고 있으며 그 한계가 무엇인지를 밝히고자 하였다. 바빙크는 보편성의 추구를 통해 분리주의를 극복하고 신학의 학문성을 모색하였다. 그는 신학은 단지 모사에 불과하다고 주장했다. 바빙크에게 하나님 찬양이 전제되지 않은 학문은 신학이 아니다. 그는 삼위일체 신비에 대해 인간의 한계를 겸손히 고백하면서도 신학의 학문성을 추구한다. 이러한 신학 방법론과 보편성의 강조는 현대와 같은 세계화의 시대에 큰 의미를 지니고 있다. 이러한 점에서 바빙크의 신학은 모사신학에 기반을 둔 삼위 하나님을 향한 송영의 신학이라고 말할 수

94 유해무, 『개혁 교의학: 송영으로서의 신학』(서울: 크리스찬다이제스트, 1997), 284, 각주 68. 유해무는 모형은 미래와는 상관없이 역사적인 사실로 기록된 그대로의 인물과 사건을 말한다. ...그러므로 비역사적인 성격을 가진 풍유(Allegory)와는 구별된다고 한다.

95 E. P. Sanders, *Jesus and Judaism* (London: SCM Press, 1985), 11. 샌더스는 예수의 성전 정화사건(막11:15-19)을 유대교적 갱신의 종말론이라는 틀 안에서 풀이하였다. 결국 그것은 기존의 성전에 대한 상징적 파괴로서, 하나님께서 다시 지으실 회복된 이스라엘의 중심으로서의 새 성전에 대한 열망과 대조되는 행위였다고 설명한다. :김세윤, “예수와 성전”, 『예수와 바울』(서울: 참말, 1993), 160.

있다.

판넨베르크는 신학의 학문성을 주장하는 보편성의 근거를 ‘모든 것을 규정하는 현실로서의 하나님’에 두고 있다. 그가 신학의 보편성을 추구하는 이유는 신학이 이성과 역사를 거부함으로써 신학이 타학문으로부터 고립되지 않기 위해서다. 그는 이러한 고립화를 벗어나기 위한 보편적 신학을 추구하기 위하여 이성을 근거로 하여 논증하고 설명하고자 하였다.

판넨베르크의 신학에서 예수 그리스도의 부활은 예수와 하나님과의 일치에 대한 결정적인 근거가 된다. 그러나 성령론을 통한 그의 보편성에 대한 주장은 종말론적 만유재신론의 성격을 나타내고 있다. 그러므로 그는 이러한 역사적 인식의 한계라는 딜레마에서 헤어나기 위해서 유비 대신에 송영을 주장한다. 송영은 인간의 인식 한계를 지적하고 하나님에 대한 진술은 찬양 행위 가운데 이루어져야 한다는 점을 일깨워주는 장점이 있지만 그 장점이 또한 단점이 되어버릴 위험에 놓인다. 왜냐하면 그의 송영적 진술은 미래에 의존하고 있으므로 역사적 진리의 현재성이 간과되고 있기 때문이다. 그리고 기독교 신앙과 예수 부활의 확실성은 ‘역사적 연구 방법’을 통해서 확보되어야 한다는 자신의 주장과도 일관성이 없다. 그러므로 유비를 기반으로 하지 않는 송영은 불가지론에 빠질 수 있다. 무엇보다 송영은 놀라운 구속사의 당연한 결과이다. 이런 점에서 판넨베르크의 신학에서 송영의 개념은 구속사적 모형 유비의 관점에서 재진술될 필요가 있다.

그러므로 예수 그리스도의 보편성, 교회의 보편성을 배타적, 폐쇄적으로 말하지 않고 포괄적인 진술은 현대에도 큰 의미를 지니고 있다. 그리고 인간의 한계를 겸손히 고백하면서도 삼위 하나님을 향한 송영과 보편성의 강조는 구속사적 모형 유비의 바탕위에 그 근거와 조화로운 통합이 필요하다. 이런 점에서 구속사적 모형 유비를 통한 송영은 우리의 인식 능력의 한계와 인간 언어가 지닌 근본적인 제약성을 지적하면서도 신앙의 역사적 기반과 신학의 학문적 기초를 마련할 수 있는 좋은 수단이 된다.



**[Abstract]****A Reflection on the Pursuit of a Scientific Basis of Theology: With Emphasis on Understanding about Universality and Analogy of Theology in Bavinck and Pannenberg**

Yong Kyu Lee (Ham Ke Ha Nun Church)

Herman Bavinck tried to overcome separatism and seek a scientific basis of theology through the pursuit of universality. He insisted that theology is only *theologia ectypa*. It is not a theology for Bavinck not to be premised on the praise of God. In pursuit of a scientific basis of theology, he humbly confessed the limits of humanity about the trinity mystery. In the era of globalization like modern times, Bavinck's theological methodology and emphasis on universality has significant implications. In this sense, Bavinck's theology is based on *theologia ectypa*, and can be said to be theology of Doxology toward triune God.

Wolfhart Pannenberg put universality claiming the a scientific basis of theology in "God as a reality that defines everything". The reason why he pursued the universality of theology is in that theology rejects reason and historicity so that it is alienated from other scientific fields. Therefore he carried out research on the concept of analogy. While criticizing

this concept, he had selected the concept of doxology for his theological program. Doxology is merely an “act of worship” and is not a scientific language. But Christologically speaking, Pannenberg claims the certainty of Jesus' resurrection should be proved by historical studies.

However, his claim of universality in Holy Spirit shows the nature of eschatological panentheism. Also, because doxology depends on the anticipated future of history, the present state of truth is overlooked. Moreover, doxology is a natural result of a wonderful redemptive history. Also, the present state of truth is overlooked. Therefore, it raises a skepticism regarding its truth in his decision to choose doxology in place of analogy. Consequently, there is no theological room left for him to utilize the analogy of being in his effort to guarantee the historicity of Jesus' resurrection.

In this essay, instead, it is suggested that there is a redemptive typological analogy as an evidence for the historicity. Therefore, when we try to describe God in our theological language, a redemptive typological is a good means to provide a foundation for the historicity of a scientific basis in our theological discussion.

**Key Words:** Universality, Historicity, Analogia fidei, Doxology, Typological Analogy

## [참고문헌]

- Bavinck, Herman. "The Catholicity of Christianity and the Church," trans. John Bolt. *Calvin Theological Journal* 27 (1992)
- Burhenn, Herbert. "Pannenberg's argument for the Historicity of the Resurrection." *Journal of the American Academy of Religion*. 40 (1972): 368-79.
- Cooper, John W. *Panentheism: The Other God of the Philosophers. From Plato to Present*. Grand Rapids: Baker, 2006.
- Goppelt, Leonhard. *Typos: The Typological Interpretation of the Old Testament in the New*. trans. Donald H. Madvig. Grand Rapids: Eerdmans, 1982.
- Grenz, Stanley J. *Reason for Hope: the Systematic Theology of Wolfhart Pannenberg*. New York: Oxford University Press, 1990.
- Grenz, Stanley J. & Olson, Roger E. *20th Century Theology*. Downers Grove: InterVarsity Press, 1992.
- Greidanus, Sidney. *Preaching Christ from the Old Testament*. Grand Rapids: Eerdmans, 1999.
- Johnson, Elizabeth Ann. *Analogy/Doxology and their Connection with Christology in the Thought of Wolfhart Pannenberg*. Ph.D. dissertation, The Catholic University of America, 1981.
- Moltmann, Jürgen. *Religion, Revolution and the Future*. trans. M. Douglas Meeks. New York: Charles Scribner's Sons, 1969.
- Olson, Roger Eugene. "Trinity and Eschatology: The Historical Being of God in the Theology of Wolfhart Pannenberg." Rice University Ph.D. dissertation, 1984.
- Pannenberg, Wolfhart. *Offenbarung als Geschichte*. In Verbindung mit Rolf Rendtorff, Ulrich Wilckens und Trutz Rendtorff (ed. W. Pannenberg). Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1961.

- \_\_\_\_\_. *Jesus-God and Man*. trans. Lewis L. Wilkins & Duane A. Priebe. Philadelphia: The Westminster Press, 1968.
- \_\_\_\_\_. *Theology and the Philosophy of Science*. trans. Francis McDonagh. London: Darton, Longman & Todd, 1976.
- \_\_\_\_\_. *Systematic Theology* vol. 1. trans. G. W. Bromiley. Grand Rapids: Eerdmans, 1991.
- \_\_\_\_\_. *Systematic Theology* vol. 2. trans. G. W. Bromiley. Grand Rapids: Eerdmans, 1994.
- \_\_\_\_\_. *Systematic Theology* vol. 3. trans. G. W. Bromiley. Grand Rapids: Eerdmans, 1997.
- \_\_\_\_\_. *Toward a Theology of Nature: Essays on Science and Faith*. Louisville, KY: Westminster/John Knox Press, 1993.
- \_\_\_\_\_. *Analogie und Offenbarung: Eine Kritische zur Geschichte des Analogiebegriffs in der Lehre von der Gotteserkenntnis*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2007.
- \_\_\_\_\_. *Basic Questions in Theology*. vol. 1& 2. trans. George Kehm. Philadelphia: Fortress Press, 2008.
- Sanders, E. P. *Jesus and Judaism*. London: SCM Press, 1985.
- Schlink, Edmund. *The Coming Christ and the Coming Church*. Philadelphia: Fortress Press, 1968.
- Bavinck, Herman. *Gereformeerde Dogmatiek*. 박태현 역. 『개혁교의학 1-4』. 서울: 부흥과 개혁사, 2011.
- Junius, Franciscus. 한병수 역. 『참된 신학이란 무엇인가』. 서울: 부흥과 개혁사, 2016.
- Kant, Immanuel. 백종현 역. 『순수이성비판 2』. 서울: 아카넷, 2011.
- Kraus, Hans-Joachim. Reich Gottes: *Reich der Freiheit, Grundriß Systematischer Theologie*. 박재순 역. 『조직신학: 하느님의 나라-자유의 나라』. 서울: 한국신학연구소, 1988.
- Kuhn, Thomas S. 김명자 역. 『과학혁명의 구조』. 서울: 까치글방, 2000.

- Nash, Ronald H. *Christian Faith & Historical Understanding*. 이경직 역. 『기독교와 역사』. 서울: 기독교문서선교회, 2001.
- Pannenberg, Wolfhart. 정용섭 역. 『신학과 철학』. 서울: 한들출판사, 2001.
- Vos, Geerhardus. *Biblical Theology Old and New Testaments*. 이승구 역. 『성경신학』. 서울: 기독교문서선교회, 1985.
- 김세윤. 『예수와 바울』. 서울: 참말, 1993.
- 박찬국. 『현대철학의 거장들』. 서울: 이학사, 2013.
- 박철동. “헤르만 바빙크와 칼 바르트의 계시와 문화관과의 관계에 대한 비교연구”. 신학박사 논문, 아세아연합신학대학교, 2017.
- 신득일. 『구약정경론』. 서울: 생명의 양식, 2012.
- 이신열. “판넨베르크의 창조론과 성령론: 보편성을 중심으로”. 『하나님 형상과 세상의 형상 권호덕박사 정년퇴임기념논문집』. 서울: 하늘양식, 2014: 434-53.
- 이용규 이신열. “그리스도의 선재성에 대한 연구: 판넨베르크를 중심으로”. 『조직 신학연구』 제18호(2013): 164-92.
- \_\_\_\_\_. “볼프하르트 판넨베르크의 유비이해”. 『한국개혁신학』 제42권(2014): 160-90.
- 이용규. “볼프하르트 판넨베르크의 그리스도의 선재성이해에 대한 비판적 고찰”. 신학박사 학위논문, 고신대학교 대학원, 2015.
- 유해무. 『개혁 교의학: 송영으로서의 신학』. 서울: 크리스찬다이제스트, 1997.
- \_\_\_\_\_. 『보편성을 추구한 신학자 헤르만 바빙크』. 서울: 살림, 2004.
- 정기철. “신학적 해석학에 대한 비판적 고찰-칼바르트의 유비의 신학”. 『장신논단』 제40집(2011): 260-87.
- 최성수. 『볼프하르트 판넨베르크 신학연구』. 파주: 한국학술정보, 2007.

# 정황이해를 통한 성경해석의 가능성에 관한 연구

(사사기 11장 입다의 인신제사)

김남일

(백석대학교, 구약신학)

## [초록]

사사 입다의 인신제사 이야기를 어떻게 이해할 것인가? 구약성경에서는 아하스 왕 이전까지는 인신제사를 드린 기록이 없는데 사사시대의 기록은 입다가 과연 사람을 제물로 바치는 제사를 드렸을까? 이에 대한 의문은 여전히 남아 있다. 이 글은 사사 입다가 자신의 딸을 인신제사로 드렸다는 통상적인 해석과는 다른 접근을 시도했다. 성경의 정황을 이해하고 분석함으로써 인신제사를 드렸다는 표현의 진정한 의미는 무엇인지를 파악하려고 했다. 이러한 접근은 일반적으로 설교자들이 텍스트에만 충실한 설교로 성경의 본의를 전달하지 못하는 오류를 줄이고 성경의 전반적인 정황이해를 통한 올바른 균형 잡힌 설교를 하게 하려는데 있다. 그러므로 본문을 이해하는 방법론에 대한 시도라고 할 수 있을 것이다.

이를 위해서 사사기 11장의 이야기를 소개하고, 인신제사에 대하여 반대하는 구약성경 예언자들의 일관성 있는 관점으로 이 이야기를 소개하고자 한다. 성경을 해석할 때 맹목적 신앙이 우선되어서는

안 되며 본문에 대한 정확한 이해와 정황을 통한 객관적인 해석이 있어야 바르고 합당한 해석을 할 수 있다. 이러한 관점을 가지고 사사기 11장 입다의 이야기를 인신제사를 드렸다는 주장과는 다른 입장에서 이 글을 서술하고자 한다.<sup>1</sup>

**키워드:** 인신제사, 입다, 처녀성, 몰렉, 그모스, 길르앗, 돕

## 1. 들어가는 글

일반적으로 성경을 올바르게 해석하기 위해서는 본문(text)과 상황(context) 이 두 가지에 대한 연구가 기반이 되어야 한다. 만일 그렇지 않은 경우 아전인수(我田引水) 격으로 성경을 해석하게 될 위험성이 크다. 특히 구약성경은 기록 배경이나 문화적 배경이 매우 광범위하기 때문에 이 두 가지 요소에 대한 균형 잡힌 적용이 필수적이라고 본다. 본문에만 집착을 하게 되면 성경 내용이 기록된 목적과 이유(context)를 놓칠 위험이 크고, 상황에만 집중하게 되면 본문이 가진 핵심적인 메시지(text)를 놓칠 위험이 크기 때문이다.

오늘 다루고자 하는 본문은 성경의 난해구절 가운데 하나인 사사기 11장에 나오는 입다와 딸에 관한 이야기이다. 이 본문의 핵심적인 논쟁거리는 “과연 입다가 그의 딸을 직접 죽여서 인신제사를 드렸다는 전통적인 해석이

1 마르쿠스(Marcus)는 “*the text as it stands now, admits the possibility of either conclusion*”(지금 그대로의 본문은 또 다른 결론에 대한 가능성을 허락한다)라고 하면서 이 해석의 목적 역시 궁극적인 해석이 아니라 다른 하나의 해석학적 가능성임을 언급하고 있다(David Marcus, *Jephthah and His Vow* (Lubbock, Texas: Texas Tech Press, 1986), 52.)

바른 것인가” 라는 것이다. 일반적으로 인신제사는 이방신인 몰렉에게 드리는 것으로서 성경의 저자들이 신랄하게 비판을 했던 제도이다(레 18:21; 20:2-4; 렘 32:35). 그런데 아무리 이방인의 땅인 토포(Tob)에서 오래 살았다고는 하나 유대인 교육을 받고 유대인 가정에서 자랐으며, 나중에는 야웨로부터 선택을 받은 사사인 입다가 이방신에게 바치는 제사법을 따랐을가에 대해서는 의문이다. 그래서 다른 대안으로 입다가 딸을 죽인 것이 아니라 종신 처녀로 살면서 성전에서 수종을 들게 했다는 주장을 하기도 한다.<sup>2</sup>

이에 반해서 많은 사람들은 입다가 자기의 딸을 인신제사로 바쳤다고 주장한다.<sup>3</sup> 그 증거로 입다는 인신제사가 드러졌던 길르앗 출신이라는 점과, 야웨 하나님이 인신제사를 근절시키라고 주장하였음에도 불구하고 인신제사는 쉽게 근절되지 않았다는 점, 그리고 하나님께 너무나 단순하게 서원한 입다의 개인적인 실수 등을 들고 있다. 결국 입다가 인신제사를 금하는 이스라엘 전통에 대하여 비교적 느슨한 감각을 가지고 있었고 그 결과 너무 쉽게 인신제사를 서원했으며 그 서원을 갚기 위해서 자기의 무남독녀를 인신제사로 바쳤다는 주장이다.

만일 실제로 인신제사를 드렸다는 주장이 맞다고 주장하면서, 하나님 앞에서 잘못된 서약이라도 했다면 무조건 지켜야 한다고 가르친다면 오늘날 이 성경을 해석하는 것과 같은 많은 오류들로 인해서 맹목적이고 극단적인 일이 신앙이라는 명분하에 계속 일어날 것이다. 예를 들면 죽은 사람의 시신을 11개월 동안 집에 두고 기도하면 나를 것이라고 주장했던 부친

2 P. Cassel, “사사기 룿기,” 『랑개주석』, 배영철 역 (서울: 로고스, 1999), 362-64; 박윤선, “사사기,” 『성경주석』 (서울: 연음사 1976), 272-73; G. C. Archer, *Encyclopedia of Bible Difficulties* (Zondervan, 1982), 164-65; D. Marcus, *Jephthah and his vow* (Lubbock, Tx: Texas Tech. University, 1986), 27-31.

3 메튜 헨리, “사사기 룿기,” 『메튜헨리주석』, 박근용 역 (기독교문사, 1975), 246-47; 제자원, 『그랜드주석』 4권 (서울: 성서교재간행사, 1991), 607-08; 김경수, “약한 자와 더불어 세워 가는 교회,” 『사사기 룿기 어떻게 설교할 것인가?』 (서울: 두란노, 2009), 319-20; 트렌드 버틀러, “사사기,” *World Biblical Commentary* (서울: 솔로몬, 2011), 699-704; 김의원 민영진 공저, “사사기 룿기,” 『대한기독교서회100주년기념성서주석』 (서울: 대한기독교서회, 2007), 472-73.



모 목사의 사건이나,<sup>4</sup> 죽은 남편의 시신을 7년 동안 집에 두고서 기도하면 나올 것이라고 하면서 시신을 방치했던 방배동 약사 사건<sup>5</sup> 등 맹신적이며 광적인 기독교인들의 행동이 신앙이라는 이름으로 자행되고 있는 것과 같다.

이 글은 인신제사를 실제로 드렸다는 주장과는 약간 다른 입장에서 서술하려고 한다. 이를 위해서 사사기 11장의 이야기를 소개하고, 인신제사에 대하여 반대하는 구약성경 예언자들의 일관성 있는 관점으로 이 이야기를 소개하고자 한다. 성경을 해석할 때 맹목적 신앙이 우선되어서는 안 되며 본문에 대한 정확한 이해와 정황을 통한 객관적인 해석이 있어야 바르고 합당한 해석을 할 수 있다. 이러한 관점을 가지고 사사기 11장 입다의 이야기를 인신제사를 드렸다는 주장과는 다른 입장에서 이 글을 서술하고자 한다.<sup>6</sup>

## II. 입다 이야기(사사기 11장)

사사기 11장에 나오는 입다의 인신제사 이야기는 독자들을 매우 혼란하게 만든다. 하나님의 명(命)을 받아서 혼란한 사사시대에 이스라엘을 외세로부터 지켜내고 야웨신앙을 지키기 위해서 세움을 받은 사사가 한번 잘못된 서원을 갚기 위해서 자신의 무남독녀를 번제로 드렸다는 이야기는 서원의 중요함을 강조하는 현대교회의 가르침과 맞물려서 선뜻 동의하기 어려운 이야기를 담고 있기 때문이다. 입다의 서원 이야기는 다음과 같이 세 단락으

4 2016년 2월 4일자 스포츠동아.

5 2014년 2월 12일자 중앙일보.

6 마르쿠스(Marcus)는 “*the text as it stands now, admits the possibility of either conclusion*”(지금 그대로의 본문은 또 다른 결론에 대한 가능성을 허락한다)라고 하면서 이 해석의 목적 역시 궁극적인 해석이 아니라 다른 하나의 해석학적 가능성임을 언급하고 있다(David Marcus, *Jephthah and His Vow* (Lubbock, Texas: Texas Tech Press, 1986), 52.)

로 구성되어 있다.

### 1단락, 입다의 출세(出世)와 외교 전략

입다는 길르앗의 서자 출신이다.<sup>7</sup> 그의 어머니는 기생이었다.<sup>8</sup> 길르앗은 이미 아내가 있었지만 아내가 아들을 낳지 못해서 기생에게서 먼저 아들을 낳은 것으로 보인다.<sup>9</sup> 그리고 그의 아내 역시 뒤에 아들들을 낳았다. 어렸을 때에는 입다가 형제들과 함께 살았으나 배 다른 형제들이 장성한 후 입다에게 유산을 나누어 줄 것을 미리 염려한 결과 입다를 쫓아냈고 입다는 돕(Tob) 땅에 거했다. 그리고 그는 거기서 ‘잡류’(worthless men)들과 어울려 살면서 세월을 보내던 중<sup>10</sup> 암몬 자손들이 이스라엘을 치러 올라왔을 때에 이스라엘의 장로들이 그를 찾아왔다. 그리고 입다가 장관(Qachin: 명령자, 통치자)이 되어서 암몬 자손들을 물리칠 것을 요구했다(6절). 그러자 입다는 자기를 쫓아낸 사람들이 암몬 자손들이 침공했다고 이제 와서

7 길르앗(Gileadite)은 지명이기도 하면서 부족명이기도 하다(수 17:1, 3; 사 5:17). ‘입다’라는 이름의 의미는 ‘그가 열었다(he opened)’라는 의미다. 이 이름은 입다의 어머니가 아들을 낳은 후 붙인 이름으로서 이방 종교에서 주로 사용하던 자손 변명을 상징하는 이름의 한 종류다(Daniel I. Block, “Judge,” *The New American Commentary* (Nashville: Broadman & Hallman Pub., 1999), 351).

8 히브리어 조나(זונה)는 일반적으로 ‘매춘하다, 매춘부가 되다’라는 의미로 사용되는데 아람어권에서 광범위하게 사용되던 단어다. 이 단어는 다말(창 38), 라합(수 2:1; 6:17, 22, 25)에게도 사용되었다(G. Johannes Botterweck, Helmer Ringgren, “זונה,” *Theological Dictionary of the Old Testament* (William B. Eerdmans Publishing Co., 1980), 99-106).

9 입다의 아버지가 왜 창녀와 관계를 가졌을까? 그 창녀는 어느 민족 사람인가? 그 창녀는 혹시 가나안 신전에서 봉사하는 사람인가? 이런 문제에 대한 해답이 없이 그녀를 한 마디로 단정하기는 어렵다. 그러나 대다수의 사람들은 입다의 행위를 통해서 볼 때 그녀가 직업적으로 매춘을 하는 이방여인이었을 것이라고 단정한다. 더 자세한 이야기는 Goodfriend, “Prostitution(OT),” *The Anchor Bible Dictionary*, Vol. 5 (New York: Doubleday, 1992), 507-10; Karel van der Toorn, “Prostitution(Cultic),” *ABD.*, 5, 510-13을 참조하라.

10 ‘아나십 레킴(잡류)’에 대한 *NTV*의 해석은 *Adventurers*인데 이는 명백하게 잘못된 해석이다. 동일한 표현이 9장 4절에 나오는데 이들은 아비멜렉이 왕이 되기 위해서 70명의 아들을 죽이려고 돈으로 산 악한 사람들을 지칭한다. 잡류는 ‘건달’ 혹은 ‘깡패’로 해석되어야 한다.

자기에게 도움을 청하느냐고 말하니(7절) 이번에는 장로들이 그에게 “길르앗 주민의 머리(Rosh: 총 지휘자)가 되라”라고 하면서 사사가 되어줄 것을 요청했다(8절). 이스라엘 장로들은 암몬의 침공을 물리치기 위해서 어쩔 수 없이 입다를 찾아오기는 했으나 선뜻 사사의 자리를 내주지는 않았다. 입다가 만일 암몬을 몰아내면 이스라엘이 자기를 사사로 인정해줄 것인가를 물으니 이스라엘의 장로들이 이를 수용하기로 하고 입다는 장로들과 함께 미스바로 가서 야웨께 아뢰었다(10-11절).

그리고 그는 탁월한 외교 전략으로 전쟁을 하지 않고 협상으로 이 난관을 극복하려고 했다. 암몬의 왕은 이스라엘이 출애굽하면서 광야를 지날 때 차지했던 땅을 내어놓으라는 요구를 했다(13절). 그러자 입다는 이스라엘이 광야를 지나면서 얼마나 합법적으로 땅을 잠시 빌려달라고 요구했는지에 대하여 나열하면서 이스라엘은 그 나라들의 거절로 인해서 다른 길을 통해 가나안으로 들어간 이야기를 했다. 그리고 이스라엘이 가나안 땅을 차지한 것은 아모리 족속의 땅이었을 뿐 암몬족속의 땅이 아니었다(23-27절). 그럼에도 불구하고 암몬의 왕은 이미 전쟁을 하기로 마음을 먹은 이상 입다의 말을 듣지 않았다(28절).

## 2단락, 입다의 서원과 승전

그러자 입다는 암몬과 전쟁을 하기로 마음을 먹는다. 그러던 중에 야웨의 영이 입다에게 임했다. 그가 전쟁터로 행진하던 중 야웨의 영으로 충만한 상태에서 그만 인신제사 서원을 하고 만다.<sup>11</sup> “그가 여호와께 서원하여 이르되 주께서 과연 암몬 자손을 내 손에 넘겨주시면 내가 암몬 자손에게서 평안히 돌아올 때에 누구든지 내 집 문에서 나와서 나를 영접하는 그는

11 입다의 인신제사를 실제적인 사건으로 보는 사람들이 내세우는 주장 가운데 하나가 바로 입다가 매우 흥분해 있었다는 것이다. 그러나 입다가 경험했던 야웨의 영으로 충만한 사건은 웃니엘(3:10), 기드온(6:34) 등도 경험했었다. 입다는 야웨의 영의 충만으로 인해서 ‘건너고, 지나고, 전진하고, 넘어갈 수’ 있었다. 그러므로 흥분한 상태에서 무책임한 서원을 했다는 주장은 설득력이 낮은 편이다(Daniel I. Block, “Judge,” *The New American Commentary*, 365).

여호와께 돌릴 것이니 내가 그를 번제물로 드리겠나이다 하나라(30-31절).” 입다의 이 서원은 다른 사람의 입장을 전혀 고려하지 않은 매우 잘못된 서약이다.<sup>12</sup> 그럼에도 불구하고 그 서원의 내용대로 하나님은 암몬과의 전쟁에서 큰 승리를 입다와 이스라엘에게 주셨다(32-33절).

그리고 승리한 입다는 개선장군으로 미스바로 들어서는데 자기의 무남독녀가 아버지의 승전을 축하하기 위해서 소고를 잡고 춤을 추면서 아버지를 영접하러 나왔다. 이를 본 입다는 “자기 옷을 찢으며 이르되 어찌할꼬 내 딸이여 너는 나를 참담하게 하는 자요 너는 나를 괴롭게 하는 자 중의 하나로다 내가 여호와를 향하여 입을 열었으니 능히 돌이키지 못하리로다(35절).” 라고 비참한 심정을 보인다.<sup>13</sup> 자기의 무남독녀를 죽여서 번제로 드려야 하는 입다의 심정은 차마 말로 표현할 수 없을 것이다. 그러나 이미 입 밖으로 내뱉은 서원은 어길 수 없으므로 그 서원을 지키겠다는 결심을 한다.<sup>14</sup>

### 3단락, 서원의 이행

아버지의 이 서원을 알게 된 딸은 먼저 아버지가 그 서원을 갚으시라고 말한다(36절). 그리고는 두 달 동안 친구들과 깊은 슬픔을 나눌 시간을

12 자신의 승리만을 위해서 하나님께 서원한 ‘마음의 결심’ 정도가 그 자신에게 덮이 되어서 돌아온 것이다. 이 덮은 어느 누구도 해결할 수 없고 오직 입다 자신이 해결해야만 하는 함정이 되었다. *If you give the Ammonites into my hands, whatever comes out of the door of my house to meet me when I return in triumph from the Ammonites will be the LORD's, and I will sacrifice it as a burnt offering(30-31).*

13 라이스(Reis)는 원래 입다가 사람을 번제로 드리는 제사에 대해서 잘 알고 있었는데 그가 바치려고 했던 제물은 사람이 아니라 노예들 중 한 명을 속량하는 것이라고 주장했다. 입다가 노예를 속량하기 위해서는 은 50세겔을 제사장에게 주면 노예는 속량이 된다고 주장한다(P. Reis, “Spoiled Child: A Fresh Look at Jephthah's Daughter,” *Annual Meeting of the Society of Biblical Literature*, 1997). 그러나 본문과 같은 상황의 경우가 성경의 다른 곳에서 발견되지 않으므로 객관적인 사실로 받아들이기에는 어려움이 많다고 할 수 있다.

14 입다 시대에는 이미 서원의 중요성에 대한 인식이 널리 확산되어 있었다. 그래서 입다가 인륜을 끊는 듯한 아픔을 참으면서까지 그 서원을 지키려고 하는 것이다(레 27:8; 민 30:4; 신 23:22 등).

달라고 부탁한다.<sup>15</sup> 이에 입다가 이를 허락하자 입다의 딸은 두 달 동안 친구들과 산에 가서 ‘치녀로 죽음을 인하여’ 곡을 하고 슬퍼했다.<sup>16</sup> 두 달이 지난 후 입다는 그의 딸을 서원대로 번제로 드렸다. 길르앗 사람들은 억울하게 서원의 희생제물이 된 입다의 딸을 기리기 위해서 해마다 그녀가 죽은 시기에 나흘씩 곡을 하는 전통을 지키게 되었다(39-40절).<sup>17</sup>

그 후 5년 동안 입다는 이스라엘의 사사로 더 활동하게 된다. 그러나 그의 남은 사역은 별로 기억될 만 한 것이 없다. 외국과의 전쟁에서 승리했다는 기록도 없고, 그가 남긴 혁혁한 공에 대한 기록도 없다. 다만 그는 암몬과의 전쟁에 참가하지 않았다는 이유로 에브라임 사람 42,000명을 죽이는 비참한 일을 했다(12:1-6)는 기록만 있을 뿐이다. 이로서 사사로서의 입다에 관한 기록은 더 이상 나타나지 않는다.

### III. 인신제사에 찬성하는 근거

이 이야기의 가장 큰 논쟁거리는 단연 ‘입다가 그의 딸을 실제로 죽여서 번제로 드렸느냐?’ 라는 것이다. 우리는 입다가 그의 딸을 간단하게 번제로 드렸다고 생각하지만 문제는 그리 간단하지 않다. 이방신에게 드리던 인신제사를 과연 입다가 하나님께 드렸겠느냐는 의문이 든다. 과연 입다가 인신제사를 성경이 금하고 있음을 몰랐겠는가? 무엇보다 과연 입다는 자신이 직접 딸을 번제로 드릴 만큼 토포(Tob)에서 인신제사를 드리는 종교 행위에

15 ‘나를 두 달만 버려두소서’를 NIV는 ‘give me’로 번역하고 있으나 원어의 의미는 *refrain from me*에 가깝다(Daniel I. Block, “Judge,” *The New American Commentary*, 373).

16 그녀가 크게 슬퍼했던 이유는 정작 본인의 죽음이기보다는 아이를 남기지 못하고 죽었다는 것이다(Robert G. Boling, “Judges,” *The Anchor Bible*, 6A, 7 (New York: Doubleday, 1979), 209.)

17 딸이 얼마 남지 않은 생을 가족과 함께 보내지 않고 친구들과 함께 보낸 것은 자기를 기억하고 친구들이 자기의 운명을 슬퍼하고 치녀로 죽는 자기의 삶을 기념해줄 것을 알았기 때문이다(빅터 해밀턴, 『역사서개론』, 강성열 역 (서울: 크리스천다이제스트, 2005), 190.)

깊이 물들어 있었는가? 먼저 일반적으로 사람들이 주장하는 것과 같이 인신 제사를 실제로 드렸다고 주장하는 사람들의 견해는 다음과 같다. 첫째, 입다가 길르앗에서 자랐고 이방 땅 돕에서 오랜 기간 생활했다. 둘째, 입다가 암몬과의 전투를 앞두고 대단히 흥분했었다. 셋째, 번제에 해당되는 히브리 어 올라(olla)는 ‘태워서 올려드린다’ 라는 의미로서 제사와 관련된 용어임으로 분명히 번제로 드렸다. 넷째, 입다가 자신을 영접하러 나온 딸을 보고 심하게 참담해 했었다는 점 등이 인신제사를 실제로 드렸다고 보는 사람들의 주장이다.

### 1. 입다가 길르앗과 이방인의 땅 돕(Tob)에 오랫동안 살았다(1-3절).

입다가 어렸을 때부터 살았던 길르앗에는 아웨를 섬기지 않는 이방인들이 살았고 그들은 그모스(Chemosh) 신을 섬겼는데(왕하 3:27) 그모스 신에게 아이를 바치는 풍습을 어렸을 때부터 배웠을 것이라고 본다.<sup>18</sup> 그가 형제들로부터 쫓겨나서 살게 된 돕은 지금의 시리아(Syria)에 있는 작은 도시로서 길르앗과 가까운 곳이었다.<sup>19</sup> 이들은 주로 용병에 나가서 돈을 벌었는데(삼하 10:6, 8), 암몬의 하눈이 다윗이 보낸 사절단에게 수치스러운 일어난 후 다윗과 전쟁을 하기 위하여 돕 사람들을 용병으로 채용한 기록이 나온다. 외경 마카비상 5장 18절과 마카비하 12장 17절에서도 돕이라는 지명이 나오기는 하지만 돕에 대한 자세한 정보를 성경에 찾기란 쉽지 않은 일이다.<sup>20</sup>

그러나 시리아는 일반적으로 이방문화의 영향권 아래 있었다. 시리아는 다마스쿠스의 영토와 인접해 있었기에 아람(Aram)으로 많이 알려졌다. 시리아는 전통적으로 바알(Baal)을 숭배했다.<sup>21</sup> 농경의 신, 대지와 풍요의

18 윌리엄 라슬, 『구약개관』, 박철현 역 (서울: 크리스천다이제스트, 1999), 340.

19 Jaques Cauvin, "Syria," ed. Stepha Rosoff, *ABD* 6, 271-74.

20 George F. Moore, "Judge," *The International Critical Commentary* (Edinburgh: T. & T. Clark, 1976), 285.

21 김남일, 『아웨와 바알』 (서울: 살림출판사, 2003)을 참고하라. 그 당시 바알을 숭배하지 않는 나라는 거의 없었을 정도로 바알숭배는 보편적인 것이었다. 그리고 약간씩 변형된

신인 바알을 숭배했던 시리아의 한 도시인 돕에서 입다가 사는 동안 이방종교에서 실시하던 인신제사를 직간접적으로 학습을 했을 것이고 그것이 본문에서 나왔다는 주장이다.<sup>22</sup>

그러나 이 주장은 몇 가지 의문점을 남긴다. 첫째, 입다가 돕에 살았다고 해서 과연 이방제사에 참여했었다는 증거가 있는가? 다니엘과 세 친구는 바빌론에 살았지만 그 문화를 거절하고 믿음을 지킨 경우다(단 3:16-18; 6:10). 둘째, 돕 땅에 자녀를 신에게 바치는 몰렉(Molech) 종교가 광범위하게 퍼져있었는가? 성경이 돕에 대한 자료를 제한적으로 가지고 있는데 단지 시리아가 땅이었다는 이유만으로 과연 몰렉 제사가 빈번하게 실시되고 있었다는 증거가 있는가? 셋째, 설사 이방제사의 영향권 아래에서 자랐다고 해도 사사인 입다가 그것을 온전히 답습했을까? 그는 적어도 10년 이상은 길르앗에서 율법을 배우고 자란 사람이었다(11:1-2). 그런 그가 돕에서 살았다고 해서 과연 우상숭배에 깊이 몰이 들었다고 장담할 수 있겠는가? 이 주장의 정당성을 내세우려면 이 문제에 대한 확실한 대답을 해야만 한다.

## 2. 입다가 암몬과의 전투를 앞두고 대단히 흥분했었다(29-30절).

29절에서는 “이에 여호와의 영이 입다에게 임하시니 입다가 길르앗과 므낫세를 지나서 길르앗의 미스베에 이르고 길르앗의 미스베에서부터 암몬 자손에게로 나아갈 때에” 라고 하면서 입다가 야웨의 신으로 충만을 경험하고 있음을 보여준다. 이 야웨의 신의 충만은 사울이 왕이 되었을 때에도 나타난 현상이다(삼상 10:10-13). 그런데 인신제사를 동의하는 사람들은 입다가 성령의 충만을 경험한 후 매우 흥분되어 있었다고 한다.<sup>23</sup> 물론 하나님의 영으로 충만하게 되었으니 흥분되지 않았겠는가? 그런데 13절

바알숭배도 보편적이었다.

22 박은배, “사사 입다의 서원과 그의 딸의 인간제사(번제) 해석에의 소고,” 『성경대학교논문집』 제 24집 (1995): 12. 그러나 박은배는 입다가 어떤 이유로 인해서 돕에서 우상제사에 대한 학습을 했는지에 대한 설명이 없다.

23 박은배, “사사 입다의 서원과 그의 딸의 인간제사(번제) 해석에의 소고,” 12.

이후의 내용을 보면 입다가 흥분된 상태에서 인신제사를 약속했다고 주장할 만한 아무런 증거를 발견할 수 없다. 그는 오히려 차분한 마음으로 전쟁을 앞두고 하나님께 승리를 구하고 있다(30-31절).

구약성경에서 성령의 충만을 받은 사람들은 주로 예언을 하거나(삼상 10:10 사울), 얼굴에서 광채가 나는 등 부분적인 변화를 가져오기는 하지만 흥분된 상태로 부주의하여 실언을 했다는 기사를 찾아볼 수 없다. 그런데 입다가 흥분한 나머지 부주의하게 실언을 함으로써 그의 딸을 죽였다고 말하는 것은 성경의 정확을 보더라도 설득력이 부족한 주장임을 알 수 있다. 성령의 임하심은 흥분상태라는 주장은 고전주의 구약학자인 헵스텐 베르그(E. W. Hengstenberg)의 주장인데 그에 의하면 예언자들이 하나같이 황홀경의 상태에서 계시를 받았으므로 모두들 제정신이 아니었다고 한다.<sup>24</sup> 그 예로 사울은 옷을 벗고 바다에 누워서 예언을 했으며(삼상 19:24), 다니엘은 이상을 본 후 기력을 잃고 쓰러졌다(단 10:8-10). 선지자들은 ‘미친 놈’으로 불리기도 했다(신 28:34; 삼상 21:15-16; 왕하 9:11; 렘 29:26; 호 9:7).

그러나 이러한 모든 행동은 하나님의 거룩하신 존재 앞에서 자신의 연약함을 보고 어찌 할 수 없어서 두려워하거나, 하나님의 예언이 주는 상징을 백성들에게 보여주려는 행위일 뿐이지 완전히 자아(自我)를 잃은 채 흥분된 상태로 자신도 모르는 예언을 했다고 보기는 어렵다. 더구나 본문은 예언을 받는 장면도 아니고 자아를 잃을 만한 아무런 상황도 아니다. 그러므로 입다가 야웨의 영이 임해서 흥분한 자아를 가지고 선부른 서약을 했다는 것은 지나친 추론이라고 할 수 있다.<sup>25</sup>

### 3. 번제에 해당되는 히브리어 올라(olla)는 ‘상승한다’라는 의미로서 제사

<sup>24</sup> E. W. Hengstenberg, *Christology of the Old Testament* (Grand Rapids: Kregel, 1981), 101.

<sup>25</sup> 최종태는 예언자가 하나님의 영이 임하실 때 일시적으로 자아를 잃을 수 있고 이상한 행동을 할 수 있을지는 몰라도 완전하게 전적으로 자아를 잃어버리는 일은 불가능하다고 보았다(최종태, 『예언자에게 물어라』 (서울: 기독교문서선교회, 1999), 40.)



### 와 관련된 용어임으로 분명히 번제로 드렸다(31, 39절).

사실 인신제사의 가능성을 가장 확실하게 보여주는 표현이 바로 ‘번제’라는 표현이다. 번제는 모든 제물을 하나도 남김없이 다 태워서 그 향기를 하나님께 올려드리는 제사의 한 형태이다(레 4:25; 민 28:23; 15:8). 그러므로 입다가 자기의 딸을 하나도 남김없이 태워서 그 향기를 하나님께 올려드렸다는 주장은 가장 설득력이 크다고 할 수 있다. 만일 번제로 드리지 않았다면 굳이 번제(상승한다)라는 단어를 사용할 리가 없기 때문이다.

그러나 입다가 이해했던 번제가 반드시 사람을 죽여서 불에 태워 연기를 하나님께 올려드리는 것을 의미했을까에 대해서는 의문이다. 히브리어 ‘올라’(אָלַח)가 반드시 연기를 피워 하나님께 그 향기를 올려드린다는 의미만 있는 것이 아니다.<sup>26</sup> 다양한 의미를 가진 단어를 해석하면서 가장 많은 용례로 사용되었다고 해서 절대적인 해석의 기준이 되어서는 안 된다. 인신제사 찬성론자들의 주장대로 입다가 길르앗과 돕에서 이방신앙의 영향을 많이 받았다고 전제하면, 그가 서약한 번제 역시 성경이 말하는 전형적인 제사가 아니라 제단에 올라가서(*to go up*) 제물을 드렸다는 말이 될 수도 있다. 이방신앙의 영향을 받은 그가 가나안의 제도에 익숙한 것이 무슨 잘못이겠는가? 그리고 설사 그가 번제(올라)를 드렸더라도 반드시 사람을 죽여서 드리는 전형적인 번제가 아닌 전승(戰勝)에 대한 감사의 표시로 드리는 감사제(*peace offering*)를 드렸을 수도 있다. 물론 번제라는 단어가 가진 의미가 너무나 확고하게 구약성경에서 사용되고 있어서 ‘불로 태워서 드린다’라는 의미 외에 다른 의미들을 생각하기 어렵지만 단어의 보편적인 의미를 가지고 다른 해석의 여지가 없는 것처럼 생각하는 것도 적절한

26 히브리어 ‘올라’가 우가뒤틀어로는 ‘올라간다(*to go up*)’는 의미도 가지고 있다. 주로 제사를 드리기 위해서 제단으로 올라간다는 의미로 사용되었다(Richard Averbeck, “אָלַח,” *NIDOTTE* 3, 405-06). 또한 이 단어가 화목제와 동일한 의미로 사용되기도 했다(같은 책, 406-07). 이렇게 본다면 입다는 딸을 제물로 불에 태워 드린 것이 아니라 단순하게 제사를 드리러 제단으로 올라갔다는 의미가 될 수 있고, 승전에 대한 감사의 제물을 드렸다는 의미로 해석될 수 있다. 물론 이것은 개연성에 대한 설명이지만 다양한 해석의 가능성을 보여준다.

해석 방법은 아닐 것으로 보인다. 이 구절에 관해서는 제4장에서 자세하게 설명하도록 할 것이다.

#### 4. 입다가 자신을 영접하러 나온 딸을 보고 심하게 참담해 했었다.

입다가 승리한 이후 집으로 돌아왔을 때 그를 가장 먼저 반긴 사람은 다름 아닌 그의 무남독녀였다. 이름조차 알 수 없는 그녀의 모습을 본 입다는 참담한 마음으로 자신의 심경을 표현했다. “너는 나를 괴롭게 하는 자 중의 하나로다” 라는 표현은 구약성경에서 가장 강력한 표현 중의 하나인데 참담한 심경을 나타낼 때 주로 사용되었다(창 34:30; 수 6:18; 7:25; 삼상 14:29; 왕상 18:17, 18).<sup>27</sup> 이런 표현은 자신의 딸을 죽여야만 하는 아버지의 심경을 그대로 보여주는 것이다. 그가 사용한 히브리어 감탄사인 ‘아하(aha)’와 ‘내 딸(bathi)’ 에서 그의 마음이 얼마나 아픈가를 보여준다. 이것은 그의 딸의 죽음에 대한 탄식이기보다 자신의 어리석은 서약에 대한 탄식과 후회로 보인다.<sup>28</sup> 이런 그의 모습으로 볼 때 그의 참담함은 분명히 자신의 딸을 번제로 드려야만 하는 슬픔에서 나온 것이기 때문에 입다의 딸은 직접 번제로 드려졌다는 주장이다.

### IV. 인신제사에 반대하는 정황들

서두에서 말한 바와 같이 성경해석은 본문의 내용(text)만으로는 불완전하다. 그래서 성경의 정황(context)을 보아야 한다. 본문의 내용을 가지고는 분명히 입다가 자신의 딸을 전형적인 번제로 드린 것이라고 생각되어지나 그리 간단한 문제가 아니다. 이를 위해서 일단 정황을 잘 살펴봄으로써

<sup>27</sup> George F. Moor, “Judge,” ICC, 301.

<sup>28</sup> 창세기 22:7, 8에서는 아브라함이 ‘내 아들이’(בְּנִי) 라고 부르는데 뉘앙스는 매우 다르다. 아브라함의 경우는 그릇된 서원으로 자신의 딸을 죽여야만 하는 입다와는 다른 경우이기 때문이다.

인신제사에 반대하는 견해를 소개하고자 한다.

### 1. 성경기자는 왜 입다의 인신제사에 대하여 비판하지 않는가?

입다가 인신제사를 드렸다는 가장 강력한 주장 가운데 하나가 바로 그의 출생지인 ‘길르앗’과 성장지인 ‘돛’이다. 길르앗에 살던 이방인들이 그모스(Chemosh)에게 바치던 인신제사의 영향을 받았을 것이고, 시리아 땅인 돛에서 역시 몰렉(Molech)에게 아이를 바치던 제사에서 영향을 받았을 것이라는 주장이다. 길르앗은 창세기 31장 23절에 처음 등장한 이레 민수기에서 많이 언급된 지명이다(민 26:29; 32:1, 26, 29, 39; 32:40). 야곱과 라반이 언약을 맺고 ‘증거의 무더기’(길르엣)를 쌓은 것이 지명의 유래가 되었다(창 31:7-47). 세월이 흐르면서 이곳은 ‘길르앗 산’(창 31:25), 길르앗 땅(민 32:1) 등 길르앗(창 37:25) 전체를 대표하는 지역 명칭이 되었다. 출애굽 당시 이 지역은 아모리 왕 시혼이 차지하고 있었는데, 이스라엘 백성이 정복하여 길르앗 북부는 므낫세 반 지파, 남부는 갓과 르우벤 지파에게 분배되었다(민 21:24; 신 3:13; 수 13:24-31). 이스라엘은 가나안을 정복한 이후 몰렉제사를 처음 접하게 되었을 것이다.<sup>29</sup> 그리고 왕정시대에 몰렉제사에 대하여 강한 경고를 하고 있는데(왕하 16:3; 17:17) 이는 악한 왕인 므낫세를 비롯한 하나님의 법을 어긴 사람들의 말로를 보여줄 때 주로 언급한 경고의 말씀이다. 이것은 일반적인 왕들은 인신제사를 드리지 않았을 확률이 높다는 말이다. 레벤슨은 인신제사를 실제로 드렸다는 많은 주장에도 불구하고 성경 어디에서도 어린아이를 제물로 드리는 일이 일어났다는 기록(이방인을 제외하고)이 없다는 것을 가장 강력한 반대의 이유로 삼았다.<sup>30</sup> 악한 왕 아하스 이전(왕하 6:3-4)에는 어린아이를, 특히 큰아들을

<sup>29</sup> George C. Heider, "Molech," *The Anchor Bible Dictionary*, Vol. 4 (New York: Doubleday, 1992), 895-97.

<sup>30</sup> J. D. Levenson, *The Death and Resurrection of the Beloved Son: The Transformation of Child Sacrifice in Judaism and Christianity* (New Haven: Yale University Press, 1993), 14.

불로 태워서 드리는 제사는 허용된 적이 없을 뿐 아니라 불가능했다는 것이다. 이런 상황에서 입다가 반드시 인신제사를 드렸다고 보기에는 개연성이 부족하다고 여겨진다. 입다는 므낫세와 같은 악한 사람의 범주에 들어갈 만한 일을 하지 않았고 그의 이름이 악인의 대명사로 쓰이지 않았음을 주지해야 한다.<sup>31</sup>

또한 입다가 서자이기는 했으나 그 역시 신앙교육을 받고 자랐을 것으로 보인다. 창세기 25장 6절에서 아브라함이 이스마엘에게 유산을 주어서 떠나게 한 것으로 볼 때 히브리인 가정의 서자(庶子) 역시 율법에 따라서 적절한 교육을 받았을 것으로 보인다.<sup>32</sup> 입다가 형제들에 의해서 핍박을 받아 돕으로 도망하기까지는 입다의 가정에서 히브리인의 교육을 받으며 자랐을 것이다.<sup>33</sup> 이런 히브리인 가정에서 자란 입다가 어떻게 인신제사를 금지하는 율법의 규정을 몰랐을 리가 없다고 본다.<sup>34</sup>

더구나 레위기 18장 21절에서는 “너는 결단코 자녀를 몰렉에게 주어 불로 통과하게 함으로 네 하나님의 이름을 욕되게 하지 말라 나는 여호와이니라”라고 하시면서 이미 광야에서 몰렉숭배에 대한 강한 금지를 해왔다. 레위기 20장 2, 3, 5절 등에서도 몰렉신에게 아이를 바치는 행위를 강력하게 금지하고 있다. 이런 교육에 익숙한 입다가 길르앗과 돕에 살았다는 이유만으로 이방인들이 생각하는 전형적인 인신제사를 드렸다고 단정적으로 말하기는 어려울 것으로 보인다.

더구나 사사는 과도기적인 제도이기는 하나 340년 동안 하나님과 이스라

31 성경기자는 “여로보암의 길로 갔다”(왕상 15:34; 16:2, 19, 26; 22:52) 는 표현이나 “여호와 보시기에 악을 행하여”(왕하 21:20; 23:19, 32, 37; 렘 52:2) 등의 표현을 통해서 특정한 사람의 악행을 강조하고 있다. 그러나 입다에 대해서는 그 어떤 수식어도 찾을 수 없다.

32 창세기 17장에서 하나님이 아브라함에게 명령한 할례의 범주에 “너희 자손이 아니라 이방 사람에게서 돈으로 산 자를 막론하고 난 지 팔 일 만에 할례를 받을 것이라. 너희 집에서 난 자든지 너희 돈으로 산 자든지 할례를 받아야 하리니.” 라고 했는데 이는 이미 이스라엘 공동체가 언약공동체이지 혈연공동체가 아님을 보여준다.

33 2절에서는 “그 아내의 아들들이 자라매 입다를 쫓아내며” 라고 하는데 이는 입다가 어느 정도 성장할 때까지는 아버지의 집에서 살았음을 증명하는 것이다.

34 본인은 오경의 주전 15세기 저작설을 신뢰할 만 한 것으로 본다. 이렇게 본다면 입다 역시 완성된 쉘라 교본에 의한 교육을 받았을 것이다.

엘을 이어주는 매개자(mediator)였다. 사사기 2장 18절은 사사를 세우신 하나님의 목적이 뚜렷이 타나난다. “여호와께서 그들을 위하여 사사들을 세우실 때에는 그 사사와 함께 하셨고 그 사사가 사는 날 동안에는 여호와께서 그들을 대적의 손에서 구원하셨으니 이는 그들이 대적에게 압박과 괴롭게 함을 받아 슬피 부르짖으므로 여호와께서 뜻을 돌이키셨음이어늘.” 사사는 하나님이 들어서 이방인들에 의해서 고난을 당하는 이스라엘을 구원하기 위해서 세웠다. 그런데 만일 사사가 타락을 해서 죄를 지을 경우 반드시 성경은 그 사사의 죄를 지적하고 평가를 했다(기드온과 삼손).<sup>35</sup> 그러나 입다의 경우 그와 같은 평가를 받은 일이 없다. 만일 입다가 그의 딸을 정말 번제로 드렸다면 이것이야말로 심각한 벌을 받을 일이지만 그의 사사 기간 6년 동안 그런 일은 단 한 번도 일어나지 않았다. 성경기사가 과연 입다의 악행에 대하여 침묵하고 있겠는가? 그러므로 입다가 드렸다는 인신제사에 대한 충분한 근거가 본문에서는 발견되지 않는다고 볼 수 있다.

## 2. 번제가 ‘사람’을 태워서 하나님께 드리는 것도 포함하는가?

번제의 규정은 레위기 1장에 자세하게 나온다. 번제로 드리는 짐승은 소, 양, 염소, 새로 구분되지만 한 가지 공통점은 반드시 전부를 태워서 재로 만드는 것이다. “제사장은 그 전부를 가져다가 제단 위에서 불살라 번제를 드릴지니 이는 화제라 여호와께 향기로운 냄새니라(7절).” 그러나 사람을 제사로 드리는 규례는 그 어디에도 없다. “하나님께 모든 것을 태워서 드리겠다”라는 표현은 일반적으로 동물을 제물로 드리는 경우에만 해당된다.<sup>36</sup> 본문에서 ‘번제’로 드렸다고 해서 그 제물을 사람으로 드렸다고 정의하기는 쉽지 않다. 만일 입다가 그의 딸을 번제로 드렸다면 어떤 율법의

35 “기드온이 그 금으로 예봇 하나를 만들어 자기의 성읍 오브라에 두었더니 온 이스라엘이 그것을 음란하게 위하므로 그것이 기드온과 그의 집에 올무가 되니라(삿 8:27).” 그리고 삼손의 악행을 낱말이 기록하고 있다(블레셋 여인과의 관계, 처가 식구들을 죽임, 들릴라와의 관계).

36 아브라함에게 명령하신 하나님의 인신제사는 예외적인 경우다(창 22:2). 그리고 자기의 큰아들을 번제로 바친 모압 왕의 행위는 이방인의 풍습이다(왕하 3:27).

규례에 의해서 드렸겠는가? 구약성경에는 사람을 번제로 드릴 때의 규례가 없기 때문에 입다가 구약성경의 번제와 같은 규례에 의해서 그의 딸을 제물로 바쳤다고 주장할 수는 없다.

일반적으로 몰렉신에게 아들을 바칠 때는 큰아들을 죽여서 번제로 드리거나(겔 20:26), 제물로 사용될 아들을 불 가운데로 지나가게 한다(겔 16:21; 왕하 16:3; 21:6). 이들은 직접 사람을 희생 제물로 사용했으나 구약성경은 동물을 사용한다. 동물은 봉헌자를 대신하는 상징물이다. 봉헌자가 동물의 머리에 인수하는 순간 봉헌자의 죄가 동물에게로 전가(轉嫁)된다. 그러므로 구약성경의 제사제도는 철저하게 인간을 배려하고 사랑하는 제도라고 할 수 있다.<sup>37</sup> 입다가 사람을 죽였다고 하면서 구약성경의 번제 개념을 적용하려면 반드시 사람을 번제로 드릴 경우의 규례를 따라야 하지만 구약성경에는 사람을 번제로 드리는 규례가 없으므로 확정적으로 입다의 딸이 죽었다고 말하기 어려울 것으로 보인다.

### 3. 왜 입다의 딸은 두 달 동안 애곡하는 시간을 요구했나?(37-39절)

입다가 자기 또래의 여자 친구들과 함께 산으로 간 것에 대해서 블락(Block)은 “그녀는 여성적인 기쁨을 몰랐기 때문”이라고 해석했다. 이 딸은 성적인 즐거움(pleasure)을 모른다는 말이 아니라 모성애의 기쁨, 여성으로서의 자연적인 갈망, 그리고 고대의 문화적 상황에서의 여성의 특권 등에 대해서 모른다는 의미이다.<sup>38</sup> 즉 그녀는 앞으로 여성으로서의 즐거움을 누리게 될 또래의 여자 친구들과 함께 자신이 여성으로서의 즐거움을 누리지 못한다는 사실에 대하여 같이 슬퍼하기 위해서 그녀들과 함께 산으로 갔다. 그리고 40절은 “이스라엘의 딸들이 해마다 가서 길르앗 사람 입다의 딸을 위하여 나흘씩 애곡하더라” 라고 함으로써 아이를 낳지 못하는 여자의 비참함을 안타까워하고 있다.

<sup>37</sup> Gray A. Anderson, “Sacrifice(OT),” *The Anchor Bible Dictionary*, Vol. 5 (New York: Doubleday, 1992), 870-86을 참조하라.

<sup>38</sup> Block, “Judge,” 373-74.

물론 많은 사람들이 입다의 딸이 아이를 낳지 못한 채 홀로 살았던 것이 아니라 그 당시에 번제로 드려졌다고 한다. 그래서 더 슬퍼했다고도 한다. 그러나 만일 입다의 딸이 아이를 낳지 못한 채, 즉 남자와 아무런 성적인 관계도 하지 못하고 여성으로서의 즐거움을 모른 채 그 당시에 죽었다면 이것이 모든 여인들에 의해서 매년마다 4일씩이나 슬퍼할 일이겠는가? 구약성경에는 아이를 낳지 못하는 많은 여자들이 나온다(창 20:18; 29:31). 그러나 그 여인들을 위해서 특별한 날을 정해놓고 4일씩이나 통곡하는 특별한 여인은 아무도 없다. 일반적으로 태(胎)의 문은 하나님께서 주관하시는 것이라는 사상이 있었기에 가슴이 아프지만 그대로 받아들이고 순응하는 편이었다. 물론 사무엘의 어머니 한나와 같이 자녀를 낳게 해달라는 기도를 드린 여인들도 있다. 그럼에도 입다의 딸의 경우에는 순전히 타의(他意)에 의한 것이었다고 해도 이것이 해마다 4일씩이나 슬퍼할 정도의 일은 아니라고 본다. 이것은 결혼을 하고 아이를 낳은 친구들이 입다의 딸이 살아 있는 동안 그녀를 안타까워하면서 함께 슬퍼해준 것으로 보아야 할 개연성을 주는 것이라고 본다.

#### 4. ‘처녀로 죽음’이라는 표현은 무슨 의미인가?(37-38절)

유대인 신학자이자 랍비인 김치(David Kimchi)는 입다가 그의 딸을 직접 죽여서 제물로 바쳤다는 종래의 주장에 반대하면서 다음과 같이 말했다.<sup>39</sup>

“입다는 그녀를 죽이지 않았다. 왜냐 하면 37절에서 ‘내가 내 여자 친구들과 산에 가서 나의 처녀로 죽음을 인하여 애곡하겠나이다’라고 말하기 때문이다. 이것은 입다가 딸을 죽인 것이 아니라 평생 결혼을 하지 않고 살게 했다. 39절에서 ‘그는 자기가 서원한 대로 딸에게 행하니 딸이 남자를 알지 못하였더라’라고 말하기 때문이다.”

<sup>39</sup> David Marcus, *Jephthah and His Vow* (Lubbock, Texas: Texas Tech Press, 1986), 8.

김치는 실제로 입다가 딸을 죽였다는 이야기 대신 “서원한 대로 딸에게 행했다” 라고만 했다.<sup>40</sup> 무어(Moor)는 “입다가 그의 딸을 죽이지 않고 집에 두고 결혼을 시키지 않은 채 살다가 죽게 했다” 라는 김치의 말을 인용해서 입다의 번제는 바로 그의 딸을 평생 독신으로 살게 하는 것이라고 했다.<sup>41</sup> 이러한 주장은 유대인 학자들을 중심으로 이어졌는데 이들은 대부분 입다의 딸이 독신으로 살면서 성전에서 수종을 드는 천한 여자로 살았다고 주장한다.<sup>42</sup>

입다의 딸에 대한 또 다른 해석 가운데 하나는 이 이야기가 아가멤논의 딸인 ‘이피게네이아 이야기’(The Story of Iphigeneia)와 유사한 전승이라는 것이다.<sup>43</sup> 헬라의 왕인 아가멤논이 아르테미스 여신에게 금년 안으로 세상에서 가장 예쁜 여자를 제물로 바치겠다는 서원을 했다. 그런데 자신의 딸인 이피게네이아가 뵈혔다. 자기의 사랑하는 딸을 죽이고 싶지 않았던 아가멤논은 예언자 칼차스가 가르쳐준 대로 배를 타고 도망을 보내려고 했으나 아르테미스에게 들켜서 여사제가 되었다는 이야기다.<sup>44</sup> 내용상 입다의 이야기와 매우 비슷하지만 입다의 이야기가 이피게네이아의 이야기보다 연대기적으로 훨씬 앞선다.

그리고 우가릿 신화에 나오는 바알과 아낫의 이야기로 이 이야기를 풀어 보려는 시도가 있었다. 즉 바알의 죽음을 슬퍼하는 처녀 아낫의 모티브가 들어 있다는 것이다. 바알이 여름 동안에는 죽은 상태이므로 처녀 아낫은 그를 그리워하며 온 나라의 산과 언덕을 돌아다니다가 봄이 오면 다시

<sup>40</sup> Dennis T. Olson, “Judge,” *The New Interpreter’s Bible*, Vol. 2, ed. Leander E. Keck (Nashville: Abingdon Press, 1998), 833-34.

<sup>41</sup> George F. Moore, “Judges,” 304.

<sup>42</sup> 성전은 솔로몬에 의해서 건축되었고(왕상 6:14) 그 이전에는 성막이 있었다. 그리고 성막에는 제사장들의 업무를 수종드는 여인들이 있었다(출 38:8). 입다의 딸이 이 여인들 중의 한명이라는 주장은 매우 설득력이 있어 보인다.

<sup>43</sup> George F. Moore, “Judges,” 305.

<sup>44</sup> A. S. Way, *Euripides*, Vol. 2 (London: William Heinemann, 1919), 287. Daniel Block, “Judge,” 375-76에서 재인용.



바알이 살아난다는 이야기의 삽입이라는 말이다.<sup>45</sup> 즉 입다의 딸은 처녀 아낀의 이미지와 동일하다고 본다. 이것은 입다의 딸이 처녀로 지냈다는 해석에서 기인한다고 할 수 있다.

사실 입다는 자신의 서원을 무효로 할 수 있었다. 레위기 27장 1~8절에 의하면 “만일 어떤 사람이 사람의 값을 여호와께 드리기로 분명히 서원하였으면 너는 그 값을 정할지니(1절)...다섯 살로부터 스무 살까지는 남자면 그 값을 이십 세겔로 하고 여자면 열 세겔로 하며(5절)” 이라고 했다. 자신의 딸 대신 13세겔을 성전에 드리면 사람을 바치기로 한 그의 서원을 무효화할 수 있었다. 아마 딸을 직접 죽이는 번제였다면 입다는 이 방법을 택했을 것으로 보인다. 그러나 그의 번제는 직접적인 죽음이 아니었기에 그는 모세의 율법대로 하지 않은 것으로 보인다.

결국 랍비 김치의 해석을 지지하는 학자들의 공통점은 입다가 실제로 딸을 죽인 것이 아니라 어떤 형태로든 살아있었다는 것이다. 성막에서 수종을 들든지, 집안에 갇혀 지내면서 결혼도 못해보고, 아이도 낳아보지 못한 가장 불행한 여인이 되어서 고통 속에 살다가 죽든지 살아 있었다는 점이다. 고대사회에서 결혼도 못하고 아이도 낳지 못한 여인이 얼마나 비참한 여인인지는 입다가 잘 알았다. 그래서 그는 자신의 어리석은 서원으로 인해서 자신의 무남독녀가 사람들로부터 손가락질을 당하는 가장 비참한 여자의 삶을 살아야 한다는 데서 오는 슬픔을 버릴 수 없었던 것이다. 이런 해석은 성경의 전반적인 상황에 맞추어 볼 때 매우 설득력이 있는 해석이다. 인신제사에 대해서 극도로 부정적인 입장인 구약성경의 사상과, 유대인으로 성장하면서 받은 신앙교육과 일치한다는 점에서, 그리고 본문의 전반적인 결론과도 상반되지 않는다는 점에서 랍비 김치의 이러한 해석은 매우 가능성이 높은 해석이라고 할 수 있다.<sup>46</sup>

45 J. Alberto Soggin, “Judges,” *Old Testament Library* (London: SCM Press, 1981), 218.

46 랍비 김치의 이러한 접근방법은 매우 충실하다고 본다. 오늘날 해석자들이 상황을 잘 고려하지 않고 텍스트만 강조하는 경향이 있는데 김치는 12세기 말에 이미 본문과 상황에 대한 적절한 조화가 된 해석을 했다는 점이다(“Kimhi David,” *Encyclopedia Judaica*, Vol.

## V. 나가는 글

이 글의 궁극적인 목적은 사사 입다의 딸이 실제로 죽지 않았다는 절대적인 명제를 제시하기 위함이 아니라 성경을 해석할 때 본문(text)과 상황(context)을 균형 있게 적용해야 적절한 해석이 가능함을 강조하고자 함이다. 본문에 대한 일방적인 적용이나 해석은 더 깊은 의미를 놓치게 되고, 지나치게 상황을 강조하면 구약성경의 일관성 있는 메시지인 구속사를 놓치게 된다. 그러므로 이 두 가지 측면에 대한 객관적인 연구가 충실하게 이루어질 때 올바른 성경해석이 가능하다.

건강한 성경해석을 위해서 무엇보다도 성경원어에 대한 정확한 해석과, 성경 전체에 사용된 단어의 용례들을 살펴보고 분류한 후 내가 지금 읽고 있는 본문의 단어나 표현은 어떤 용례의 것인가를 분별할 수 있어야 한다. 그리고 동일한 표현이나 의미가 다른 책에서는 어떤 의미로 사용되었는가를 알아보고 그 유사점과 차이점을 찾아내야 한다. 그럴 때 우리가 연구하는 본문의 내용을 정확하게 이해할 수 있고 전형적인 해석의 틀을 벗어날 수 있다.

물론 필자의 이러한 해석도 다른 해석의 여지를 용납하지 않을 만큼 절대적인 것은 아닐 것이다. 또한 이러한 접근은 일부 종교개혁가들의 객관적인 해석과는 달리 현대교회들이 일반적으로 해석해 온 전통적인 방법과도 많이 다른 해석방법일 것이다. 다만 이 글의 목적은 해석의 관점을 더 넓고 깊게 봄으로써 성경의 가르침에 한발씩 다가가는 노력인 것이다. 이렇게 강단에서 하나님의 말씀을 건강하고 균형 있게 가르친다면 기독교인들의 신앙이 미신적이고 광신적이며 편협한 것이 아니라 건강한 신앙이 될 것이라고 확신한다.

**[Abstract]****A Research on the Possibility for Biblical Interpretation  
through the Contextual Understanding  
(Judge 11: Human Offering of the Jephthah)**

Nam Il Kim (Baekseok University)

How do you understand the story of the Human offering? In the Old Testament, there is no record of giving human sacrifices until King Ahas. In spite of this, did he(Jephthah) offer human sacrifices in the records of the age of the Judge? This article tried a different approach from the usual interpretation that he gave his daughter to a human sacrifice. By understanding and analyzing the context of the Bible, I tried to understand what the true meaning of the expression of giving a human sacrifice was. This approach is generally intended to reduce the mistake of preachers who can not convey the Bible's meaning with a sermon that is faithful to the text, and to give a correct and balanced sermon through the overall context of the Bible. Therefore, it can be said that it is an attempt to understand the text.

To do this, I would like to introduce the story of Judge chapter 11 and introduce this story from a consistent point of view of the Old Testament prophets who oppose the human sacrifice. When interpreting the Bible, blind faith should not

be given priority, and objective interpretation through accurate understanding of the text and context should be possible to make a proper and reasonable interpretation. I would like to describe this article in a different way from the claim that I gave a human sacrifice to the story of the chapter 11 with this viewpoint.

**Key Words:** Human Offering, Jephthah, Virginity, Molech, Chemosh, Gilead, Tob

## [참고문헌]

- 강사문 외 3인. 『구약성경 개론』. 서울: 한국장로교출판사, 2000.
- 김경수. “약한 자와 더불어 세워가는 교회,” 『사사기 룯기 어떻게 설교할 것인가?』. 서울: 두란노, 2009.
- 김남일. 『야웨와 바알』. 서울: 살림출판사, 2003.
- 김의원 민영진 공저. “사사기 룯기,” 『대한기독교서회100주년기념성서주석』. 서울: 대한기독교서회, 2007.
- 김지찬. 『구약개론』. 서울: 총회출판부, 1998.
- 메튜 헨리. “사사기 룯기,” 『메튜헨리주석』. 박근용 역. 서울: 기독교문사, 1975.
- 박윤선. “사사기.” 『성경주석』. 서울: 연음사, 1976.
- 박은배. “사사 입다의 서원과 그의 딸의 인간제사(번제) 해석에의 소고,” 『성결대 학교논문집』 24 (1995).
- 빅터 해밀턴. 『역사서개론』. 강성열 역. 서울: 크리스천다이제스트, 2005.
- 윌리엄 라슬. 『구약개관』. 박철현 역. 서울: 크리스천다이제스트, 1999.
- 장일선. 『알기 쉬운 구약학』. 서울: 종로서적, 1987.
- 정규남. 『구약신학의 맥』. 서울: 두란노, 1996.
- 제자원. 『그랜드주석』 4권. 서울: 성서교재간행사, 1991.
- 최종태. 『예언자에게 물어라』. 서울: 기독교문서선교회, 1999.
- 트렌드 버틀러. “사사기,” *World Biblical Commentary*. 서울: 솔로몬, 2011.
- 2016년 2월 4일자 스포츠동아.
- 2014년 2월 12일자 중앙일보
- Anderson, Gray A. “Sacrifice(OT),” *The Anchor Bible Dictionary*, Vol. 5, New York: Doubleday, 1992.
- Archer G. C. *Encyclopedia of Bible Difficulties*, Zondervan, 1982.
- Averbeck, Richard. “קָדַשׁ,” *NIDOTTE* 3, ed. Willem A. VanGemeren, Grand Rapids: Zondervan Publishing House, 1997.
- Block, Daniel I. “Judge,” *The New American Commentary*, Nashville: Broadman & Hallman Pub., 1999.

- Boling, Robert G. "Judges," *The Anchor Bible*, 6A, 7, New York: Doubleday, 1979.
- Cassel P. "사사기 룯기," 『랑계주석』 배영철 역, 서울: 로고스, 1999.
- Cauvin, Jaques. "Syria," ed. Stephe Rosoff, *The Anchor Bible Dictionary*, Vol. 6 New York: Doubleday, 1992.
- Cecil. Roth. "Kimhi David," *Encyclopedia Judaica*, Vol. 10, Jerusalem: Encyclopedia Judaica.
- Day P. L. "From the Child is born the Woman: The Story of Jephthah's Daughter," *Gender and Difference in Ancient Israel*, Minneapolis: Fortress, 1989.
- Goodfriend. "Prostitution(OT)," *The Anchor Bible Dictionary*, Vol. 5, New York: Doubleday, 1992.
- Heider, George C. "Molech," *The Anchor Bible Dictionary*, Vol. 4, New York: Doubleday, 1992.
- Hengstenberg, E. W. *Christology of the Old Testament*, Grand Rapids: Kregel, 1981.
- Johannes, Botterweck G. Helmer Ringgren, "זונה." *Theological Dictionary of the Old Testament*, William B. Eerdmans Publishing Co., 1980.
- Karel van der Toorn. "Prostitution(Cultic)," *The Anchor Bible Dictionary*, Vol. 5 New York: Doubleday, 1992.
- Levenson J. D. *The Death and Resurrection of the Beloved Son: The Transformation of Child Sacrifice in Judaism and Christianity*, New Haven: Yale University Press, 1993.
- Marcus, David. *Jephthah and His Vow*, Lubbock, Texas: Texas Tech Press, 1986.
- Moore, George F. "Judge," *The International Critical Commentary*, Edinburgh: T. & T. Clark, 1976.
- Olson, Dennis T, "Judge," *The New Interpreter's Bible*, Vol. 2, edited

by Leander E. Keck, Nashville: Abingdon Press, 1998.

Reis P. "Spoiled Child: A Fresh Look at Jephthah's Daughter," *Annual Meeting of the Society of Biblical Literature*, 1997.

Soggin J, Alberto. "Judges," *Old Testament Library*, London: SCM Press, 1981.





## 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 연구전문기관에서 3년 이상 강의 및 연구 활동을 계속하고 있는 자로 한다.
- ② 위원회는 각 시기의 투고논문의 주제와 내용에 적합한 전문가에 해당되는 심사위원 2인을 선임한다.

**제11조(저작권 및 판권)** 본 학술지에 게재된 원고의 저작권은 투고자에게 귀속되며, 원고의 판권은 본원이 소유한다.

## 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.

## 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 직·간접적 부정행위를 배제하며 이를 금지한다. 만약 이러한 사항이 발생한 경우 본원은 그것을 연구 발표물로서의 자격을 인정하지 아니한다.
- ② 본원은 이중투고를 금지하며 공동연구에 있어 합리적 저자 배분과 공정한 권리 배분을 권장한다. 단, 해외에서 다른 언어로 발표한 논문이나 책을 수정하고 번역하여 투고하는 경우에는 예외를 인정할 수 있다.
- ③ 투고된 논문의 게재가 결정될 때까지는 심사 및 평가와 관련하여 편집위원들과 심사위원들이 심사 대상 논문에 대한 비밀을 지키도록 해야 한다.

### 제3조(연구윤리위원회의 구성과 운영)

- ① 본원은 연구윤리위원회(이하 “위원회”)를 통하여 발표된 논문이나 학술활동에서 연구부정행위나 부적절한 행위에 대한 고발이나 정황이 발생하였을 때, 5인 이상 학술위원의 요청에 의해 본원의 원장이 연구 윤리위원회(이하 위원회)를 구성하여 이를 조정할 수 있다.
- ② 위원회는 5인으로 구성된 임시위원회로서 그 사안의 발생부터 종료까지 존속한다. 본원의 원장이 위원회의 당연직 위원장이 되며 나머지 위원은

편집위원장을 포함하여 개혁신학계 중진 가운데서 임명한다.

- ③ 위원회는 그 운영과 활동에 있어서 독립성을 유지해야 한다.
- ④ 심의 대상인 연구에 관여하는 위원은 해당 연구와 관련된 심의에 참여할 수 없다.
- ⑤ 위원은 심의와 관련된 제 사항에 대하여 비밀을 준수해야 한다.
- ⑥ 조사 대상자에 대한 소명의 기회를 부여하고 이를 신속하고 공정하게 처리한다.
- ⑦ 위원회는 재적위원 과반수이상의 출석으로 개최되며 출석위원 과반수의 찬성으로 의결한다.
- ⑧ 위원회는 회의 결과를 본원에 보고함으로써 그 활동을 종료한다.

#### **제4조(결정내용)**

- ① 위원회는 해당 건을 심의하여 다음 각 호와 같이 결정한다.
  - 가) 승인: 기존의 연구가 모든 점에서 혐의 없음.
  - 나) 조건부 승인: 기존의 연구가 본원이 추구하는 가치관과 심각하게 상반되지 않지만 일부 수정할 필요가 있음.
  - 다) 보완 후 재심사: 기존의 연구가 상당히 본회가 추구하는 가치관과 충돌한다고 해석될 수 있지만 연구의 가치가 있고 보완의 가능성이 있음.
  - 라) 부결: 기존의 연구가 본원이 추구하는 가치관과 심각하게 충돌되거나 윤리적 도덕적 책임과 현저하게 충돌되기에 본회의 연구물로서 인정될 수 없음.
- ② 위원회는 심의결과를 연구책임자에게 15일 이내에 서면으로 통보해야한다.

#### **부 칙**

- 1. 이 규정은 2015년 8월 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 한다.

**제3조(논문 투고 신청)** 논문 투고자는 소정의 논문을 <http://kirs.jams.or.kr>로 제출한다. 본원의 홈페이지(<http://www.kirs.kr>)에서도 다운받을 수 있다.

**제4조(게재 횟수 제한)** 회원들에게 논문 게재의 기회를 제공하기 위해 단독 게재일 경우, 동일 필자가 연속하여 4회까지만 게재하는 것을 원칙으로 한다.

**제5조(논문 투고자의 책임)** 논문 투고자는 다음의 각 사항을 반드시 숙지하여야 하고, 그에 따른 모든 책임은 논문 투고자에게 있다.

- ① 모든 투고 신청된 논문은 한글 혹은 외국어로 된 다른 학술지에 발표되지 않은 것이어야 하며, 또한 동시에 이중으로 투고 신청되지 아니하여야 한다. 그리고 학위논문의 일부를 보완하거나 혹은 축약본을 투고하

고자 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 『갱신과부흥』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 마감일자는 매회 예정된 학술지 발행일 2개월 전으로 하고, 투고자는 본인 논문의 원본을 보관하여야 한다.

⑤ 논문이 공동 저작일 경우, 제1저자와 모든 공동저자를 구분하여 이름과 소속을 명시하여야 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 따르시



않거나 필수 구성요소가 빠진 논문은 확인하여 반송하는 것을 원칙으로 한다.

**제8조(논문 심사 위원 선정)** 편집위원장은 접수 완료된 각 논문마다 심사위원 2인을 선정한다.

**제9조(논문 심사 의뢰)** 편집위원장은 “논문심사 의뢰서”를 작성하여 위촉된 심사위원들에게 심사 대상 논문과 함께 심사를 의뢰한다. 이때 논문 심사의 공정성을 유지하기 위해, 투고자의 이름과 소속이 심사위원에게 알려지지 않도록 한다. 연구비 수혜 사실은 심사대상 논문에는 표기하지 않고, 게재가 확정된 후 교정지에 첨가하여 표기한다.

**제10조(논문 심사 절차)** ① 각 심사위원은 심사 의뢰서에 있는 “심사서 작성 요령”을 근거로 하여, 내용의 적절성, 내용의 독창성, 연구주제의 전문성, 학문의 기여도, 논문형식과 논리 전개의 적절성, 연구 방법의 적절성, 선행연구의 참조여부, 참고문헌 서지정보의 정확성, 초록작성의 적절성 등의 평가항목에 따라 배당된 논문을 공정하게 심사하여 “게재가”(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 검사서비스)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 보고하

여야 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. 심사위원 2인 중 2인이 “수정 후 게재” 등급 이상을 부여하면 “게재 가”로, 2인 중 2인이 “수정 후 재심사” 등급 이하를 부여하면 “게재 불가”로 판정하되, 2인 중 1인이 “수정 후 재심사” 등급 이하를 부여하면 편집위원회의 결정에 따른다. “게재 가”로 최종 판정을 받은 논문은 게재 확정 일자를 접수 일자와 함께 논문의 맨 끝에 명기한다.

**제13조(논문 게재 여부 통보)** 편집위원장은 회의 결과에 따라 각 논문 투고자에게 “게재 가,” “수정 후 게재,” “수정 후 재심사,” “게재 불가”로 통보하되, 논문 심사위원 2인 중 1인이라도 “수정 후 게재”로 판정한 경우, “수정 후 게재”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 논문양식에 나와 있지 않은 각주와 참고문헌 작성은 일반 신학 논문 양식에 준한다.

① 논문은 한글로 작성하는 것을 원칙으로 하며, 논문제목 이외에는 소제목을 포함한 모든 내용의 글자 크기는 아래 한글 10포인트로, 자간은 100%, 줄간격은 160%로 작성하며 논문 제목의 부제는 제목 뒤에 콜론(:)으로 표시하되 콜론 앞뒤에 한 칸씩 띄운다. 본문에서 직접 인용부호는 “”으로 하며 가능한 들여쓰기는 하지 않으나 장문의 인용을 특별히 표시하고자 할 경우에만 그 단락 전체를 들여쓰기로 할 수 있다.

② 논문의 주는 미주나 본문 중에 표기하지 않고 본문 아래에 표기하는 각주로 작성하되 op.cit., ibid., idem., p., pp., 그리고 “상세서” 또는 “이하”와 같은 표기는 사용하지 않으며 다음과 같이 작성 하는 것을 원칙으로 한다:

1) 한글 단행본을 처음 인용할 경우 - 저자명, 『책명』(발행지출판사, 출판년도), 시작면-종료면. 영어 단행본인 경우에는 책명을 꺾쇠로 묶지 않고 이탤릭체로 하며 나머지는 한글 단행본과 동일하다.

예1) 이상규, 『개혁주의란 무엇인가?』(부산: 고신대학교출판부, 2007), 11-13.

예2) Thomas F. Torrance, *The Trinitarian Faith* (Edinburgh: T&T Clark, 1997), 76-79.

2) 한글과 외국어 단행본 모두 표시된 페이지와 그 다음 페이지를 표시할 경우의 “이하”는 “f”로 하고, 그 이상의 페이지를 “이하”로 표시할 경우에는 “ff”로 한다.

예1) 이상규, 『개혁주의란 무엇인가?』(부산: 고신대학교출판부, 2007), 11f.

예2) Thomas F. Torrance, *The Trinitarian Faith* (Edinburgh: T&T Clark, 1997), 76ff.

3) 학술지, 논문집 및 잡지에 게재 된 논문을 처음 인용할 경우 -저자명, “논문명”, 「학술지명」권(호) (발행년도), 시작면-종료면. 이 경우 논문제목 속의 또 다른 인용이나 강조부호는 “ ”로 표시한다. 또한 외국어(알파벳으로 표기된 유럽어 등의 학술지, 논문집 및 잡지는 이탤릭체로 표기한다.

예1) 황대우, “칼빈과 칼빈주의: 리차드 멀러 교수의 견해에 대한 비판적 고찰”, 「한국개혁신학」제13권(2003), 143-72.

예2) Richard A. Muller, “Calvin and the ‘Calvinists’: Assessing Continuities and Discontinuities Between the Reformation and Orthodoxy,” *Calvin Theological Journal* 30(1995), 345-75.

4) 단행본 속의 논문을 처음 인용할 경우 -저자명, “논문명”, (“in”은 외국단행본인 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 약어

는 이탤릭체로 표기한다.

\* 전집의 경우. 예) *CO* 52, 205.

\* 선집의 경우. 예) *OS* 5, 152.

\* 설교집의 경우. 예) *SC* 1, 703-04.

\* 비평편집판의 경우. 예) *COE* 13, 275.

\*\* 단, 줄 표시는 페이지 뒤에 괄호 속에 넣어 표기하거나 구체적인 작품을 표기하고 싶을 때는 다음과 같이 할 수 있다.

- 줄을 표기할 경우. 예) *COE* 13, 274(10-15).

- 구체적인 작품을 표기할 경우.

예1) *COE* 13, 274(= 『로마서 주석』 13:4).

예2) *CO* 49, 237-38(= *Com. on Rom.* 12:4).

\* 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 원어 명이나 한문명은 처음 사용하는 단어 뒤에 괄호를 사용하여 1회만 표기한다.

\* 인명의 경우

예) 존 칼빈(John Calvin)

\* 지명의 경우

예) 스트라스부르(Strasburg)

④ 논문은 A4 용지로 15장의 분량으로 작성하는 것을 원칙으로 한다.

⑤ 논문은 한글과 영어 키워드 5-10개와 영문제목 및 15줄 이상의 abstract, 그리고 참고문헌을 반드시 함께 제출해야 한다.

### 부 칙

1. 이 규정은 2015년 8월 1일부터 시행한다.
2. 이 규정은 2016년 10월 1일부터 시행한다.
3. 이 규정은 2017년 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. (2018년 3월 현재/ 31교회/ 가나다순)

가음정교회	경주교회	고남교회
그루터기교회	대구산성교회	대구열린교회
동상교회	마산제일교회	매일교회
모든민족교회	모자이크교회	부산동교회
부산서면교회	부암제일교회	사직동교회
삼일교회	섬김의교회	성로교회
성안교회	연합교회	온천교회
용호중앙교회	울산동부교회	울산한빛교회
진주동부교회	진주북부교회	진주성광교회
진해남부교회	참빛교회	포항충진교회
한밭교회		

무통장 입금 및 자동이체 계좌

485-01-032852(농협) 고신대 개혁주의학술원