

# 갱신과 부흥

Reform & Revival

2019. Vol. 24



고 신 대 학 교  
개혁주의학술원

Korean Institute for Reformed Studies / Kosin University

## 갱신과 부흥 24호

**발행일** 2019. 9. 30.

**발행인** 안 민

**편집인** 이신열

**발행처** 고신대학교 개혁주의학술원

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

부산시 영도구 와치로 194 (051) 990-2267

**판권** 고신대학교 개혁주의학술원



## 「갱신과 부흥」 24호를 펴내며

이신열(개혁주의학술원 원장)

저희 고신대학교 개혁주의학술원은 2006년에 설립된 이후 개혁신학의 발전을 위해 쉬지 않고 다양한 방안을 동원하여 노력을 기울여 왔습니다. 매년 2번씩 정기 학술회를 통하여 국내외 권위있고 명망을 지닌 학자들을 초빙하여 개혁신학의 최신 동향을 파악하여 왔습니다. 또한 2015년부터는 개혁신학을 연구하여 최근에 신학박사학위를 취득한 학문 후속세대를 위한 ‘신진학자포럼’을 매년 2회 개최하여 이들을 위한 장을 마련하고 있습니다. 아울러 ‘개혁주의 신학과 신앙총서’를 주제별로 해마다 1회씩 발간하여 올해로 13호를 발간하게 되었습니다. 그 외에도 다양한 사업들을 구상하고 실행함으로써 개혁신학이 한국교회 속에 뿌리를 내리고 정착할 수 있도록 계속해서 노력을 경주해 나갈 것입니다. 여러분의 많은 관심과 성원, 그리고 기도를 부탁드립니다.

정해진 투고기간 동안에 투고된 여러 논문들을 놓고 엄정한 심사를 거쳐 이번 호에는 모두 아홉 편의 논문을 신게 되었습니다. 지난 호에 생각보다 적은 수의 논문이 게재되었고 이번 호에는 상대적으로 더 많은 논문이 게재될 수 있게 된 것을 기쁘게 생각합니다. 이 논문들을 통해서 한국 교회의 발전과 성장에 귀하게 공헌할 수 있을 것이라 기대합니다. 논문심사를 위해 수고해주신 편집위원장을 위시한 여러 심사위원들께 심심한 감사의 말씀을 전해 드립니다. 여러 좋은 논문들이 투고되었지만 이 논문들을 다 신지 못하게 된 점을 안타깝게 생각하면서 귀한 글들을 투고해 주신 분들께 다시 한 번 감사의 마음을 전하고자 합니다.





이번 호에는 김창훈 박사님의 “애굽으로부터 내 아들을 불러냈다”(마태복음 2:15): 마태의 호세아 11:1 인용에 나타난 기독교적-모형론적 해석’, 조광현 박사님의 ‘바울의 내러티브 사용과 그 설교학적 함의’, 류성민 박사님의 ‘츠빙글리와 멜랑흐톤, 마르부르크 회의의 양자회담을 중심으로’ 양신혜 박사님의 ‘베자의 국가 저항권에 대한 이해’, 강효주 박사님의 ‘『근대 신학의 정수』에 나타난 웨스트민스터 신앙고백서의 구원의 확신 교리에 대한 해석’, 김은수 박사님의 ‘개혁교회의 직분제도와 정치질서 발전에 대한 역사적 고찰: 칼빈의 ‘제네바 교회법규서’(1541)로부터 ‘도르트 개혁교회 질서’(1619)까지’, 조운호 박사님의 ‘아담의 세 가지 직분과 창조론과의 관계’, 안수강 박사님의 ‘김필수(金弼秀) 목사의 성찬관 분석: 그의 “球上無比의 紀念”(1922)을 중심으로’, 마지막으로 양현표 박사님의 ‘Understanding Spurgeon’s Concept of Salvation’ 의 영어논문이 실려 있습니다.

「갱신과 부흥」 24호에 글을 신게 된 모든 집필자분들께 다시 한 번 감사의 말씀을 전해드리며 이분들의 학문적 영역이 더욱 확대되며 연구에 많은 진전이 있기를 진심으로 바랍니다. 아울러 이 글들을 통해서 이 땅의 모든 개혁교회들과 개혁신학을 사랑하고 이를 탐구하는 모든 분들의 노력에 더 많은 열매가 맺히게 될 것을 기대하면서 발간사를 마무리하고자 합니다.

2019년 9월 23일

개혁주의학술원장 이신열 교수



# 개혁과 부흥

Journal of Korean Institute for Reformed Studies

2019. Vol. 24

## 차례

- |  |                |
|--|----------------|
| 4 「개혁과 부흥」 24호를 펴내며  | 이신열            |
| <b>논문</b>  |                |
| 7 “애굽으로부터 내 아들을 불러냈다”(마태복음 2:15): 마태의 호세아 11:1 인용에 나타난 기독교론적-모형론적 해석               | 김창훈            |
| 29 바울의 내러티브 사용과 그 설교학적 함의  | 조광현            |
| 55 츠빙글리와 멜랑흐톤, 마르부르크 회의의 양자회담을 중심으로  | 류성민            |
| 85 베자의 국가 저항권에 대한 이해   | 양신혜            |
| 115 『근대 신학의 정수』에 나타난 웨스트민스터 신앙고백서의 구원의 확신 교리에 대한 해석                                | 강효주            |
| 159 개혁교회의 직분제도와 정치질서 발전에 대한 역사적 고찰: 칼빈의 ‘제네바 교회법규서’(1541)로부터 ‘도르트 개혁교회 질서’(1619)까지 | 김은수            |
| 217 아담의 세 가지 직분과 창조론과의 관계  | 조윤희            |
| 251 김필수(金弼秀) 목사의 성찬관 분석: 그의 “球上無比의 紀念”(1922)을 중심으로                                 | 안수강            |
| 275 Understanding Spurgeon's Concept of Salvation                                  | Hyun Phyo Yang |

# 개혁과 부흥

Journal of Korean Institute for Reformed Studies

2019. Vol. 24

## Contents

- |     |  |                |
|-----|--|----------------|
| 4   | Introduction   | Samuel Y. Lee  |
| 7   | “Out of Egypt I called my son”(Matthew 2:15): Matthew's Christological-typological interpretation of Hosea 11:1  | Chang Hoon Kim |
| 29  | Paul's Use of Narratives and It's Homiletical Implications   | Kwang Hyun Cho |
| 55  | Zwingli and Melancthon. Focusing on their individual meeting of the Marburg Conference   | Seong Min Ryu  |
| 85  | Beza's Understanding of national Resistance  | Shin Hye Yang  |
| 115 | Interpretation of the Westminster Confession on the Doctrine of Assurance in the Marrow of Modern Divinity   | Hyo Ju Kang    |
| 159 | A Historical Study on the Development of the Church Organization and Discipline in the Reformed Church: From Calvin's ' <i>Ecclesiastical Ordinance</i> '(1541) to ' <i>The Church Order of Dort</i> '(1619) | Eun Soo Kim    |
| 217 | The relationship between Adam's Threefold Office and Creationism   | Youn Ho Jo     |
| 251 | An Analysis of Rev. Pil-Su Kim's 'the View of Christian Eucharist': Focused on His "The Greatest Commemoration"(1922)  | Su kang Ahn    |
| 275 | Understanding Spurgeon's Concept of Salvation  | Hyun Phyo Yang |

“애굽으로부터 내 아들을 불러냈다”  
(마태복음 2:15):

마태의 호세아 11:1 인용에 나타난  
기독론적-모형론적 해석

---

김창훈

(향상교회, 신약학)

- I. 서론
- II. 방법론: 모형론적 해석
- III. 본문 연구
- IV. 결론

## [초록]

본 소논문은 아기 예수가 헤롯 대왕의 박해를 피해 애굽으로 도피한 것을 호세아 11:1(“애굽에서 내 아들을 불러냈다”)의 성취라고 말하는 마태복음 2:15의 의미를 탐구한다. 필자는 먼저 모형론 해석의 역사를 간단히 살핀 후에 “모형론”이라는 용어를 탐구한다. 기독교적-모형론적 해석 관점에서 아기 예수의 애굽행을 호세아 11:1의 성취라고 본 마태의 이해는 네 개의 논리적 층으로 구성되어 있다. 첫째 층은 역사적 층이다. 이 층에서 호세아는 주전 1446년에 일어난 첫 번째 출애굽의 역사성을 전제한다. 둘째 층은 이스라엘 모형론 층이다. 이 층에서 호세아는 미래 이스라엘이 해방을 경험하게 되는 새 출애굽을 고대한다. 셋째 층은 모세 모형론 층이다. 이 층에서 호세아는 미래에 새 모세가 등장하여 새 출애굽을 이끌 것을 기대한다. 넷째 층은 예수의 성취 층이다. 이 층에서 예수는 새 이스라엘의 대표자요 새 모세로서 새 출애굽에 대한 호세아의 기대를 성취한다. 마태는 예수를 첫 출애굽 사건 속의 이스라엘과 모세라는 ‘모형들’이 예표하는 ‘원형’으로 이해한다. 결론적으로 마태는 아기 예수의 이집트 도피를 기독교적-모형론적으로 해석하며, 호세아 11:1을 인용함으로써 예수를 새 출애굽의 수혜자의 대표로 제시할 뿐 아니라 그를 새 출애굽의 실행자로도 제시한다. 다시 말해 마태복음 2:15는 예수를 새 이스라엘이요 새 모세로 제시한다.

**키워드:** 마태복음 2:15, 모형론, 마태복음, 신약의 구약 사용, 기독교, 하나님의 아들

논문투고일 2019.07.22. / 심사완료일 2019.08.26. / 게재확정일 2019.08.29.

## I. 서론

마태복음에는 “선지자로 하신 말씀을 이루려 하심이라”는 문구로 소개되는 공식 인용(formula quotations)이 10회 등장한다. 2회는 마지막 수난 주간에 대한 기사에 나타나고(마 21:4-5; 27:9-10), 4회는 예수님의 예루살렘 밖 공적 사역 중에 나타나고(마 4:14-16; 8:17; 12:17-21; 13:35), 4회는 예수님의 탄생과 유년기 이야기에 나타난다(마 1:22-23; 2:15; 2:17-18; 2:23). 특히 예수님의 탄생과 유년기 이야기를 다루는 마태복음 1-2장의 작은 범위에서 공식 인용이 4회로 많이 나타나는데, 그 이유는 마태가 마태복음 전체를 이해하는데 중요한 주제들을 도입부에서 소개하기 때문이다.<sup>1</sup> 특별히 호세아 11:1을 인용하는 마태복음 2:15은 아기 예수가 부친 요셉을 통해 유아 시절 이집트로 도피한 사건을 예수님의 생애(특별히 십자가와 부활)를 통해 이루어지는 자기 백성의 구원을 미리 보여주는 모형으로 해석한다. 마태의 이러한 모형론적 해석은 단순하지 않고, 복잡하며 다층적이다. 호세아가 주전 15세기 출애굽 사건을 역사적 사건으로 이해한 층과 호세아가 새로운 출애굽이 행해질 것을 기대한 층들과 마태가 예수님의 생애를 통해 호세아의 기대가 성취된다고 이해한 층으로 구성된 다층적 해석이다. 본 논문은 모형론적 해석에 대한 방법론적 고찰과 더불어 호세아 11:1에 대한 마태의 모형론적 이해가 어떤 것인지를 밝힐 것이다.

## II. 방법론: 모형론적 해석

모형론(typology)은 모형이라는 뜻의 헬라어 튀포스(τύπος)에서 기원했다. 신약에서 튀포스는 ‘흔적’(요 20:25), ‘형상’(행 7:43), ‘문자’(행 23:25)라는 의미를 가지기도 하고, 목회서신과 베드로전서와 로마서 6:17 등에서는 규범으로서의 기독교적 가르침을 뜻하는 ‘본’, ‘모범’의 의미로 사용되었다.<sup>2</sup> 하지만 이러한 서신서 안의 용법들 중 고린도전서 10:6과 로마서 5:14에서 튀포스는

1 F. P. Viljoen, “Fulfillment in Matthew,” *Verbum et Ecclesia* 28 (2007), 305.

2 Leonhard Goppelt, “τύπος, ἀντίτυπος, τυπικός, ὑποτύπωσης,” *IDNT*, 8:248.

구약의 ‘모형’을 뜻하는 특별한 해석학적 용어로서 사용되었다.<sup>3</sup> 해석학의 범주로서 모형론은 “성경 저자가 튀포스라는 어휘를 사용하든 안 하든, 모형(type)과 원형(antitype) 사이의 명시적 연결을 언급하든 안 하든, 구약의 인물, 사건, 제도와 신약의 인물, 사건, 제도 사이에 존재하는 평행이나 대응을 찾는 것”을 가리킨다.<sup>4</sup> 이러한 해석학적 시도는 “시대를 초월하여 타당성을 가지는 하나님의 뜻”(the ever-relevant will of God)이 성경 전체에 걸쳐 발견될 수 있다는 믿음에 근거하며, 특히 초기 기독교 공동체는 오래 전에 기록된 성경의 가르침이 자신들의 공동체와 그 시대에 주는 의미를 찾기 위해 모든 노력을 기울였다.<sup>5</sup> “하나님은 과거에 행하신 일(성경에 드러난 대로)을 지금도 계속해서 행하신다(혹은 미래에도 행하실 것이다).”<sup>6</sup> 구약의 모형과 신약의 원형 사이에 하나 혹은 둘 이상의 공통점이 발견될 수도 있다.<sup>7</sup> 모형과 원형의 관계는 구약과 신약 사이에서 주로 발견되지만, 구약 안의 책들 사이에서 발견되기도 한다. 출애굽 이야기는 이사야 40:3-5; 43:16-24; 49:8-13에서 구원의 모형으로 기능하며, 광야에서의 이스라엘의 반역(출 17:1-7)은 후대 이스라엘이 피해야 할 굳은 마음의 예시로 제시되며(시 95:7-11), 에덴동산은 새로운 낙원에 대한 모형으로 사용되며(사 11:6-9), 다윗 왕은 미래에 오실 왕에 대한 모델이 되기도 한다(사 11:1; 렘 23:5; 겔 34:23-24, 암 9:11).<sup>8</sup> 이 외에도 창조와 새 창조, 아담과 그리스도, 출애굽과 신약의 구원 개념 사이에서도 모형과 원형 관계를 발견할 수 있다.<sup>9</sup>

모형론(typology)은 종종 알레고리(allegory)와 혼동되어 오해를 받아왔다.

3 Goppelt, “τύπος, ἀντίτυπος, τυπικός, ὑποτύπωσις,” 8:248.

4 C. A. Evans and L. Novakovic, “Typology,” *Dictionary of Jesus and the Gospels*, 2nd ed., eds. Joel B. Green, Jeannine K. Brown, Nicholas Perrin (Downers Grove: InterVarsity Press, 2013), 986. 이 책은 앞으로 *DJG<sup>2</sup>*로 표기함.

5 Evans and Novakovic, “Typology,” *DJG<sup>2</sup>*, 987.

6 Evans and Novakovic, “Typology,” *DJG<sup>2</sup>*, 987.

7 A. Berkeley Mickelsen, “Bible, Interpretation of The,” *Baker Encyclopedia of the Bible* (Grand Rapids: Baker, 1988), 313.

8 C. A. Evans and L. Novakovic, “Typology,” *DJG<sup>2</sup>*, 986.

9 Stanley Grenz, David Guretzki, Cherith Fee Nording, *Pocket Dictionary of Theological Terms* (Downers Grove: InterVarsity Press, 1999), 117.

문자적 의미를 넘어서는 상징적 의미를 찾는다는 점에서, 현재와 미래가 성경 이야기를 통해 미리 그려진다고 본다는 점에서 둘 사이에는 공통점이 있다. 하지만 둘 사이에는 큰 차이점이 있다. 알레고리 해석은 도덕적, 신학적 상징과 사실을 성경의 다양한 디테일에서 발견하려고 노력한다. 구약에 기록된 사건의 역사성과 본문의 문자적 의미는 중요하지 않으며, 본문의 상징적 의미를 찾아내는 해석자의 자의적 판단에 의존한다. 하지만 모형론은 성경의 사건, 인물, 제도를 구속사적 틀 안에서 현재, 미래의 유사한 사건, 인물, 제도와 연관 지어 공통되는 요소를 찾으려고 노력한다.<sup>10</sup> 따라서 역사성과 문자적 의미가 중요하며, 일차적인 문자적 의미의 기초 위에 이차적인 상징적 의미가 세워져야만 한다. 또한, 구약의 모형(type)이 신약의 원형(antitype)과 일치해야 해야 할 뿐만 아니라, 전자가 후자에 의해서 보충되고(complemented) 초월되어야(transcended)야 한다.<sup>11</sup>

사실 모형론의 배아는 알렉산드리아 학파와 안디옥 학파라는 해석학의 두 흐름의 상호 영향 속에서 형성되었다. 알렉산드리아 학파는 성경의 문자적 의미 배후에 깊은 의미들이 숨겨져 있다고 보았기에, 플라톤의 이원론(영원한 이데아의 세계와 열등한 인지감각의 세계)에 근거하여 눈에 보이는 세계에서 예표와 그림자를 찾고 눈에 보이지 않는 세계에서 실재와 본질을 찾으려 하였다. 그리하여 문자적 의미를 넘어서, 도덕적 의미를 찾기 위해 노력하였고, 또한 도덕적 의미를 넘어서 영적 의미, 즉 알레고리적 의미를 찾는 것을 최고의 해석이라고 보았다.<sup>12</sup> 그래서 알렉산드리아 학파의 모형론은 해석자가 자의적으로 생각해 낼 수 있는 의미를 무분별하게 수용하는 경향이 있었다. 하지만 안디옥 학파는 알렉산드리아 학파에 반대하면서, 성경 내용의 역사성과 문자적 의미에 철저히

10 C. A. Evans, "Typology," *Dictionary of Jesus and the Gospels*, eds. Joel B. Green, Scot McKnight, I. Howard Marshall (Downers Grove: InterVarsity Press, 1992), 862. 이 책은 앞으로 DJG<sup>3</sup>로 표기함.

11 E. Earles Ellis, "Foreword," in Leonhard Goppelt, *Typology: The Typological Interpretation of the Old Testament in the New* (Grand Rapids: Eerdmans, 1982), x. E. E. 엘리스는 구약과 신약 사이의 모형론의 원리를 두 개념으로 정리했다: 역사적 유사성(historical correspondence), 확장성(escalation).

12 Richard M. Davidson, *Typology in Scripture: A Study of Hermeneutical Typus Structures* (Berrien Springs, MI: Andrew University Press, 1981), 22.

기초한 모형론만을 찬성하였다. 이들에게 있어 모형과 원형의 관계는 숨겨진 영적 의미라기보다는 실제적인 인지 가능한 의미였던 것이다.<sup>13</sup> 그래서 안디옥 학파의 모형론은 알렉산드리아 학파의 그것보다 더 엄격하고 제한적이었다.

모형론적 해석과 관련하여 종교개혁자들은 알렉산드리아 학파의 자유로운 영적 해석에 기울어지는 것을 반대하였고, 안디옥 학파의 철저한 역사적, 문자적 기초에 근거한 모형론적 해석을 지지하였다. 이런 맥락에서 마틴 루터(Martin Luther)는 올바른 성경 해석이란 문법적-역사적 주해를 통한 문자적 의미를 발견하는 것이라 주장했다. 그리고 그에게 있어 문자적 의미란 기독교적 해석과 동의어였다. 루터는 구약을 해석함에 있어서 “그리스도께 인도하는 것”(was zu Christo treibet)을 중요시하는 기독교적 해석 원리를 강조했고, 필연적으로 모형론적 해석을 선호했다. 그는 구약에 나타나는 인물들을 통해 상징되거나 약속된 바가 신약의 그리스도를 통해 성취된다고 보았다.<sup>14</sup> 존 칼빈(John Calvin)도 모형론적 해석을 지지하며 다음과 같이 주장했다. “구약과 신약 사이의 또 다른 차이는 모형들 안에 있다. 구약은 진리의 형상만을 보여주며, 그 안에 실체와 본질이 없고, 그림자가 존재할 뿐이다. 하지만 신약은 온전한 진리와 온전한 실체를 보여준다.”<sup>15</sup> 칼빈은 『공관복음 주석』(*Commentary on a Harmony of the Evangelists Matthew, Mark, and Luke*)에서 부써(Martin Bucer)의 해석을 기대어 삼손을 모형론의 예로 제시한다.

“이 아이는 태에서 나옴으로부터 하나님께 바쳐진 나실인이 됨이라. 그가 블레셋 사람의 손에서 이스라엘을 구원하기 시작하리라”(삿 13:5). 의심 없이 이 구절은 삼손에 대한 것이다. 하지만 삼손이 백성의 ‘구원자’ 혹은 ‘구속자’로 불리는 이유는 그가 그리스도의 모형이기 때문이다. 그리고 삼손의 능력을 통해 성취된 구원은 하나님의 아들에 의해 장차 세상에 나타날 더 온전한 구원의 서막이기 때문이다. 성경이 삼손에 대해 예언하는 모든 것은 타당한 방법에 의해서 정당하게 그리스도께 적용될 수 있다. 명확히 설명하자면,

<sup>13</sup> Davidson, *Typology in Scripture*, 24.

<sup>14</sup> Davidson, *Typology in Scripture*, 29-30.

<sup>15</sup> John Calvin, *Institutes*, 2.10.4.

그리스도는 원 모델이고, 삼손은 열등한 대응물이다. .... 우리 조상들은 구원의 은혜를 맛보았을 뿐이며, 우리는 그리스도 안에서 그것을 충만히 받는 것이 허락되었다.<sup>16</sup>

근대에 모형론을 이론적으로 정립한 학자는 패트릭 페어베인(Patrick Fairbairn, 1805-1874)이다. 명시적으로 드러난 모형과 추론으로 찾아낸 모형이라는 두 종류의 모형을 주장함으로써 비교적 느슨한 기준을 주장한 요하네스 코케이우스(Johannes Cocceius, 1603-1669)와 예수님과 사도들이 지명한 모형만을 인정함으로써 엄격한 기준을 주장한 허버트 마쉬(Herbert Marsh, 1757-1839)를 증재하면서, 페어베인은 성경에 나타난 모형론의 사용에 근거한 모형론적 해석의 규칙들을 다음과 같이 주장하였다. 첫째, “그 자체로 금지된 것이나 죄악된 본질에 해당하는 것은 어떤 것도 복음 아래 선한 것의 모형으로 간주되어서는 안 된다.”<sup>17</sup> 즉, 모형과 원형 사이의 관계는 선한 것에 대해 적용해야 하지 악한 것들에 대해서는 적용될 수 없다는 뜻이다. 둘째, “특정한 모형이 존재하는지, 그것을 사용할 것인지를 결정할 때, 우리는 고대 예배자들이 장차 성취될 것에 대해 가졌던 지식에 의해 인도되어서는 안 되고 그들이 깨달은 복음에 대한 위대한 진리와 계시가 주는 빛에 의해 인도받아야 한다.”<sup>18</sup> 즉, 인물, 사건, 제도에 대해 모형으로서 타당성을 가지려면 그것이 지시하는 원형, 즉 예수 그리스도를 통해 이루어진 구원과 복음이 주는 계시로부터 모형의 의미가 밝혀져야 한다는 것이다. 셋째, “신적 사건들과 종교적 제도들에 불과한 것으로 간주되는 모형들 안에 나타난 진리들과 개념들에 친숙해지도록 주의해야 한다.”<sup>19</sup> 즉, 하나님께서 행하신 일들과 종교 제도들이 나타내는 구속사적 진리를 발견하려 해야 한다. 넷째, “상징이나 제도가 하나의 의미를 가지고 있지만, 그 안에 나타난 근본적인 개념이나 원리는 복음의 실체에 대해 하나 이상의

16 John Calvin, *Commentary on a Harmony of the Evangelists Matthew, Mark, and Luke* (Bellingham, WA: Logos Bible Software, 2010), 164.

17 Patrick Fairbairn, *The Typology of Scripture: Viewed in Connection with the Whole Series of the Divine Dispensations* (Edinburgh: T&T Clark, 1864), 1:176.

18 Fairbairn, *The Typology of Scripture*, 1:181.

19 Fairbairn, *The Typology of Scripture*, 1:186.

적용이 가능하다. 다시 말해 하나님 나라의 일들 가운데 하나 이상에 대해 적용될 수 있고 발전될 수 있다.”<sup>20</sup> 즉, 구약의 모형 자체가 문자적으로 지시하는 바는 하나이지만, 구속사적 발전을 통해 성취되는 원형적 의미는 하나 이상의 대상에 적용될 수 있다. 다섯째, “모형과 원형 사이의 [수준상의] 본질적인 차이에 대해 충분한 관심이 기울여져야 한다.”<sup>21</sup> 즉, 모형에서 원형에 이르기까지 분명한 구속사적 발전이 존재한다.

지금까지 우리는 모형론에 관하여 알렉산드리아 학파, 안디옥 학파, 루터, 칼빈, 페어베언 등이 제시한 정의들과 예시들과 모형론의 규칙들을 살펴보았다. 특히 페어베언은 구체적인 모형론의 해석 규칙을 제시함으로써 모형론적 해석을 추구하는 연구자들에게 적지 않은 도움을 주었다. 하지만, 구약 본문과 신약 본문의 관계를 모형론으로 설명할 수 있는 사례가 아주 다양하며 많기 때문에 일련의 고정된 원리들을 적용하여 모형론 존재의 여부를 결정하는 것은 복잡한 모형과 원형 사이의 관계를 단순화시킬 위험이 있다. 레온하르트 고펠트(L. Goppelt)의 주장대로 모형론은 “특정한 해석 법칙으로 이루어진 해석 방법”이라기보다는 “구원의 완성을 바라보는 영적 해석 방법이며 구속사 안에서 그 완성의 개별적 유형을 찾는 것”으로 보아야 할 것이다.<sup>22</sup> 단, 알레고리 해석에 빠지지 않도록 본문의 역사성과 문자적 의미를 존중하면서 신구약의 사건, 인물, 제도 사이에 구속사적 관점에서 공통성(correspondence)과 확장성(escalation)이 존재하는지를 살펴야 할 것이다.

### III. 본문 연구

#### 1. 문제 제기

현자들(*μάγοι*)이 동방으로부터 별을 보고 ‘유대인의 왕’을 경배하기 위해

<sup>20</sup> Fairbairn, *The Typology of Scripture*, 1:191.

<sup>21</sup> Fairbairn, *The Typology of Scripture*, 1:196.

<sup>22</sup> Leonhard Goppelt, *Typology: The Typological Interpretation of the Old Testament in the New* (Grand Rapids: Eerdmans, 1982), 202.

이스라엘 땅을 방문했을 때, 더 자세한 정보를 얻기 위해 도움을 구한 대상은 헤롯 대왕(Herod the Great)이었다. 아마도 현자들은 별이 ‘유대인의 왕’의 탄생을 나타내는 것이 맞다면 그 아기는 왕궁이나 가까운 곳에서 태어날 것으로 여겼기에 헤롯 대왕을 찾아간 것으로 보인다.

현자들은 우여곡절 끝에 아기 예수를 찾아 경배하였고, 천사들의 현몽을 따라 헤롯 대왕에게 돌아가지 않고 고국으로 돌아갔다. 하지만 헤롯 대왕은 현자들에게 들은 ‘유대인의 왕의 탄생’을 그냥 넘어갈 수 없었다. 그는 박사들로부터 들은 지식에 근거하여 두 살 아래의 베들레헴의 사내아이들을 다 죽이라 명하였다. 그러나 천사의 도움으로 요셉은 이미 아기 예수와 마리아를 데리고 애굽으로 도피한 후였다.

마태는 아기 예수의 이 애굽행 도피가 우연한 일이 아니며, 하나님은 호세아 11:1에서 예언한 바가 이 일을 통해 성취된 것이라 쓴다. 어떻게 약 750년 전 호세아의 예언이 아기 예수의 애굽 도피를 통해 성취되었다고 볼 수 있을까? 좀 더 구체적으로 묻자면, 어떻게 아기 예수가 애굽으로 ‘들어간’ 사건 안에서 “내(하나님)가 애굽으로부터 내 아들을 불러냈다”는 말씀의 성취를 볼 수 있는가?<sup>23</sup>

## 2. 마태복음 2:15의 인용과 호세아 11:1의 본문 비교

호세아 11:1의 칠십인역(LXX)은 마태복음 2:15와 헬라어상에 다소 차이가 있지만 의미상 차이는 거의 없다고 할 수 있다. 칠십인역 본문은 “내가 애굽으로부터 그의 자녀들을 불렀다”로 기록한다. 호세아 11:1의 ‘불렀다’를 의미하는 *μετεκάλεσα*를 마태는 *ἐκάλεσα*라는 유의어로 표현했고, 호세아 11:1의 ‘그의 자녀들’ 즉 ‘이스라엘의 자녀들’을 의미하는 타 테크나 아우투(*τὰ τέκνα αὐτοῦ*)를 ‘나의 아들’(*τὸν υἱόν μου*)로 바꾸어 표현했다.

호세아 11:1(MT) וָאֵלֶּיךָ יִשְׂרָאֵל מִיִּצְרָאֵל (부밌미초라임 카리티 리브니)

<sup>23</sup> Grant R. Osborne, *Matthew*, ZECNT (Grand Rapids: Zondervan, 2010), 99도 동일한 문제를 제기하고 그에 답하면서 마태복음 2:15를 주석한다.

호세아 11:1(LXX) ἐξ Αἰγύπτου μετεκάλεσα τὰ τέκνα αὐτοῦ  
(엑스 아이굽투 메테칼레사 타 테크나 아우투)  
마태복음 2:15(NA28) ἐξ Αἰγύπτου ἐκάλεσα τὸν υἱόν μου (엑스  
아이굽투 에칼레사 톤 휘온 무)

학자들은 마태가 칠십인역을 그대로 가져오지 않고 호세아 11:1의 마소라 텍스트(MT)를 참고하여 사용했을 것으로 본다.<sup>24</sup> 히브리어 본문은 “내가 애굽으로부터 내 아들을 불렀다”라고 기록한다. 칠십인역 호세아 11:1의 ‘그’는 집합적 단수이고, 구약성경 전반에서 이스라엘이 ‘하나님의 아들’로 표현된 것을 기억한다면, 칠십인역과 히브리어 본문과 헬라어 마태복음 세 본문이 거의 동일한 의미를 가진다고 말할 수 있다.

### 3. 호세아의 논리를 따른 마태의 호세아 11:1 해석

호세아 11:1의 칠십인역이든 히브리어 본문이든, 거기서 뜻하는 ‘내 아들’ 혹은 ‘그의 자녀’는 일차적으로 메시아적 인물보다는 이스라엘을 가리킨다(예를 들어 출 4:22의 ‘내 아들’). 이스라엘은 하나님께 신실함을 지키지 못하고 배신했지만 하나님은 이스라엘을 여전히 ‘내 아들’이라고 부르시며 언약 백성에 대한 변치 않는 사랑을 보여주신다.<sup>25</sup> 마태는 이스라엘을 향한 하나님의 사랑이 나타난 호세아 11:1을 사용하여 하나님께서 예수님을 향해 품으신 구속사적 계획이 어떻게 펼쳐질 것인지를 보여준다.

일견 마태의 독법은 호세아 11:1을 확대해석한 것이 아닌가 생각이 들 수 있다. 왜냐하면 호세아 11:1 자체는 이스라엘을 애굽 밖으로 불러낸 출애굽 사건을 상기하는 것인데, 마태복음 2:15에서 예수님은 애굽 안으로 들어가고 있기 때문이다.<sup>26</sup> 하지만 우리는 마태복음 2:15이 말하는 호세아 11:1의 성취가 마태복음

<sup>24</sup> Donald A. Hagner, *Matthew 1-13*, WBC 33A (Dallas: Word, 1998), 36.

<sup>25</sup> Douglas Stuart, *Hosea-Jonah*, WBC 31 (Dallas: Word, 2002), 177-78. 스투어트는 ‘내가 사랑하여’라는 표현이 ‘신명기에 나타난 언약적 신실함’(covenantal fidelity, 6:5; 7:8, 13; 10:15; 23:6)과 긴밀히 연결된다고 주장한다.

<sup>26</sup> D. A. Carson, “Matthew,” in *Matthew & Mark*, EBC 9, rev. ed., ed. Tremper Longman III and David E. Garland (Grand Rapids: Zondervan, 2010), 118.

2:13-23 단락 전체 안에서 일어난 것으로 봐야 한다. 마태복음 2:13에서 요셉이 아기 예수와 마리아를 데리고 이집트로 들어간 것과 마태복음 2:23에서 나사렛으로 돌아와 정착하고 산 것까지의 사건 전체가 호세아 11:1을 성취한 것으로 보아야 한다. 또한 호세아 11장과 호세아 전체 문맥은 미래에 하나님의 아들 이스라엘이 애굽으로 돌아올 것이며(7:11, 16b; 8:13b; 9:3, 6; 11:5), 또 다른 애굽 탈출이 있을 것을 내다보고 있다(호 1:11; 11:11).<sup>27</sup> 구약에서 ‘하나님의 아들’로 불린 이스라엘의 역사를 후에 신약에서 ‘하나님의 아들’인 예수님께서 ‘요약적으로 되풀이하셨음’(recapitulate)을 기억할 때, 호세아가 내다본 ‘또 다른 애굽으로의 귀환’(another return to Egypt in the future)과 뒤 따르는 ‘또 다른 애굽으로부터의 탈출’(another exodus from Egypt in the future)이 예수님의 생애와 사역을 통해 성취된 것으로 보는 것은 자연스럽다.

그러므로 마태는 역지스럽게 기독교적 전제를 호세아 본문에 주입하여 읽은 것이 아니다.<sup>28</sup> 마태는 호세아 11:1을 호세아 11장의 문맥과 호세아서 전체의 빛 안에서 읽으며, 호세아 자신이 갖고 있던 출애굽에 대한 논리를 가져와서 사용한다. 마태는 호세아가 보지 못한 것을 보고 있는 게 아니라, 호세아가 본 것을 자신도 보고 있다.<sup>29</sup> 물론 계시의 발전 선상에서 그리스도 이후를 산 마태가 그리스도 이전을 산 호세아보다 더 많은 것을 보았다. 하지만 마태가 예수님의 이집트 도피를 호세아 11:1의 성취로 이해한 것이 ‘충만 의미’(sensus plenior)는 아니다.<sup>30</sup> 즉, 마태복음 2:15는 호세아가 이해하지 못하던 바를

<sup>27</sup> Carson, “Matthew,” 118.

<sup>28</sup> Gregory K. Beale, “The Use of Hosea 11:1 in Matthew 2:15: One More Time,” *JETS* 55 (2012), 697, 700.

<sup>29</sup> Beale, “The Use of Hosea 11:1 in Matthew 2:15,” 699.

<sup>30</sup> 신약의 구약 사용에 대하여 ‘충만 의미’(sensus plenior)를 인정하는지, 신약 저자들이 구약 문맥을 존중했는지, 신약 저자들의 해석법이 제 2성전기 해석법과 달랐는지 등에 대하여 세 명의 학자들(윌터 C. 카이저 Jr., 대럴 L. 보크, 피터 엔즈)의 지상 논쟁을 담은 다음의 책을 참고하라. Walter C. Kaiser, Jr., Darell L. Bock, Peter Enns, *Three Views on New Testament Use of the Old Testament* (Grand Rapids: Zondervan, 2008). 피터 엔즈 (Peter Enns)와 신약의 구약 사용에 대한 논쟁의 결과물로 저술된 그레고리 비일(Gregory K. Beale)의 다음 책도 참고하라. Gregory K. Beale, *The Erosion of Inerrancy in Evangelicalism: Responding to New Challenges to Biblical Authority* (Wheaton: Crossway, 2008).

마태가 밝혀낸 결과가 아니며, 호세아가 기대하고 있던 바를 마태가 예수님의 생애 사건 속에서 성취를 발견한 결과다.

#### 4. ‘새로운 출애굽’(new exodus)의 네 층

마태가 호세아 11:1을 모형론적, 기독교론적으로 읽어 예수님에게 적용하기까지 마태의 두뇌 속에서 일어난 사고의 단계가 있다. 호세아가 첫 출애굽을 기억하고, 이스라엘의 새로운 출애굽을 기대하고, 구원자를 통한 새로운 출애굽을 기대하고, 마태가 이러한 호세아의 기대를 예수님을 통해 성취된 것으로 보는 과정이 있다. 마태는 어떤 사고의 과정을 거쳐서 아기 예수의 애굽 도피와 나사렛 귀환을 호세아 11:1(“애굽에서 내 아들을 불렀다”)의 성취로 보았을까? 우리는 마태복음 2:15에 나타난 ‘새로운 출애굽’ 해석 논리를 다음의 네 층으로 재구성할 수 있다.

제4층	성취 층	두 번째, 세 번째 모형론 층의 기대가 애굽 도피 사건과 십자가-부활에서 성취된 층
제3층	모세 모형론 층	새로운 모세를 통한 새로운 출애굽을 기대하는 모형론 층
제2층	이스라엘 모형론 층	이스라엘의 새로운 출애굽을 기대하는 모형론 층
제1층	역사적 층	호세아 11:1에 언급된 첫 번째 출애굽이라는 역사적 층

마태가 아기 예수의 애굽 도피 사건을 기록하면서 이것이 호세아 11:1의 성취라고 말할 때, 그의 사고 전개에서는 이 네 개의 층이 존재한다고 볼 수 있다. 왜냐하면 호세아 11:1의 가까운 문맥과 전체 문맥을 보면, 호세아는 분명히 주전 15세기에 일어난 첫 번째 출애굽 사건을 염두에 두고 다시 일어난 새로운 출애굽을 기대했기 때문이다. 또한 호세아는 이스라엘 민족의 새로운 출애굽을 기대했고, 동시에 새로운 모세라 부를 수 있는 구원자 인물이 나타나 그 새로운 출애굽을 이끌 것으로 기대했기 때문이다. 그리고 마태는 선지자 호세아의 새로운 출애굽에 대한 두 가지 기대가 아기 예수를 통해 성취된 것으로 이해했던 것이다.

어찌 보면 아기 예수는 자신의 의지와 상관없이 아버지 요셉의 판단에 따라 애굽으로 이주하게 된 것인데, 이것이 어떻게 약 750년 전 선지자 호세아의 예언의 성취일 수 있는가? 우리는 앞에서 제시한 네 개의 층을 자세히 살핍으로써 마태가 호세아 11:1을 새로운 출애굽으로 이해한 과정을 추적해보고자 한다.

(1) 첫째 층: 역사적 층(historical level)

첫째 층은 B.C. 1446년에 일어난 첫 출애굽 사건이라는 역사적 층이다. 호세아 11:1은 출애굽기가 기록하는 주전 15세기의 역사적 출애굽을 회상한다. 극단적인 비평가들을 제외하고 아무도 출애굽이 일어난 역사적 층을 부인하지 않을 것이다. 호세아 11:1이 이스라엘의 출애굽을 언급하는 이유는 그 사건이 과거 어느 시점에 실제로 일어났기 때문이다. 이 역사적 층에서 ‘내 아들’은 역사적 이스라엘을 가리킨다(예. 출 4:22-23).<sup>31</sup> ‘불렀다’는 동사 ‘에칼레사’(ἐκάλεσα)는 아웨게서 이스라엘을 인도하시고 보호하신 역사 속의 행동을 가리킨다.<sup>32</sup> 하나님은 모세를 통해 이스라엘을 애굽 밖으로 부르신 역사적 구원 사건이 있었기에, 그 역사적 사건을 토대로 호세아가 미래의 구원 사건을 내다볼 수 있었고, 마태는 호세아가 내다본 미래의 구원의 성취를 예수님의 생애 사건에서 발견할 수 있었다. 이 역사적 첫 층은 그 위에 둘째, 셋째, 넷째 층이 세워지는 토대가 된다.

(2) 둘째 층: 이스라엘 모형론 층(Israel-typology level)

둘째 층은 호세아 11:1이 이스라엘의 새로운 출애굽을 기대하는 모형론 층이다. 호세아가 이스라엘의 첫 번째 출애굽이 마지막 때의 이스라엘의 출애굽을 모형론적으로 보여준다고 생각한 것이 이 층에서다. 호세아는 11:1에서 이스라엘 국가를 가리키는 “집합적 용어”(a collective term)로서 “내 아들”을 사용했다.<sup>33</sup> 선지자들은 종종 첫 출애굽 사건을 “하나님이 장차 성취하실 더 위대한 구원

31 Duane A. Garrett, *Hosea, Joel*, NAC (Nashville: B&H, 1997), 219.

32 Stuart, *Hosea-Jonah*, 178.

33 Richard N. Longenecker, *Biblical Exegesis in the Apostolic Period*, 2nd ed (Grand Rapids: Eerdmans, 1999), 128.

역사에 대한 구약의 강력한 상징”으로 보았다.<sup>34</sup> 마찬가지로 호세아도 첫 출애굽을 “후에 이스라엘 역사에서 동일한 패턴이 다시 일어날 것을 가리키는 역사적 패턴”이라고 보았다.<sup>35</sup> 그레고리 비일(Gregory K. Beale)은 마태가 호세아 11:1을 인용할 때 그 구절만을 가리킨 것이 아니라 “인지적 주변 시야(a cognitive peripheral vision)를 가지고서 동일한 형태의 개념을 가진 구약의 다른 장들(chapters)을 개념적으로 연결하고 있다”고 주장한다.<sup>36</sup> 사람의 시야는 ‘직접 시야’(direct vision)와 ‘주변 시야’(peripheral vision)가 있는데, 정면으로 보는 뚜렷하게 인식이 되는 시야를 ‘직접 시야’라고 하고 직접 시야 밖에 있는 상하좌우 가장자리의 물체와 운동을 보는 능력을 ‘주변 시야’라 한다.<sup>37</sup> 비일은 육체의 눈과 마찬가지로 지성의 눈에도 직접 시야와 주변 시야가 있으므로, 독자가 텍스트를 읽을 때 해당 절들(verses)에 나타나는 명시적(explicit) 인지의 영역보다 더 넓은 주변 장들(chapters)과 책 전체에 대한 암시적(implicit) 인지 영역에 대한 ‘인지적 주변적 시야’가 작동한다고 주장한다.<sup>38</sup>

비일은 마태복음 2:15의 호세아 11:1의 인용이 바로 이러한 인지적 주변 시야가 작동한 결과라고 옳게 주장한다.<sup>39</sup> 따라서 마태는 호세아서 전체의 넓은 문맥 안에서 호세아가 반복적으로 가리키는 이스라엘의 애굽으로의 미래 귀환(호 7:11, 16b; 8:13b; 9:3, 6)과 애굽으로부터의 미래 탈출(호 1:11; 11:11)이라는 개념을 발견하였기에,<sup>40</sup> 예수님의 애굽 도피와 이스라엘 귀환을 호세아가 이스라엘이 미래에 경험할 것으로 기대한 바를 성취하시는 것으로 이해한 것이다.<sup>41</sup> 마태복음에 나타난 예수님의 모습은 많은 경우 구약 이스라엘과의 평행을 보여준다. 신약 곳곳에서 예수님은 이스라엘이라는 모형(type)의 원형(antitype) 혹은

34 R. T. France, *The Gospel of Matthew*, NICNT (Grand Rapids: Eerdmans, 2007), 80-81.

35 Beale, “The Use of Hosea 11:1 in Matthew 2:15,” 705.

36 Gregory K. Beale, “Inaugural Lectures: The Cognitive Peripheral Vision of Biblical Authors,” *WTJ* 76 (2014), 270.

37 Beale, “Inaugural Lectures,” 265.

38 Beale, “Inaugural Lectures,” 265.

39 Beale, “Inaugural Lectures,” 275-77.

40 Carson, “Matthew,” 118; James Limburg, *Hosea-Micah*, Interpretation (Atlanta: WJK, 1998), 707; Stuart, *Hosea-Jonah*, 183.

41 Beale, “The Use of Hosea 11:1 in Matthew 2:15,” 704.

“이스라엘의 모형론적 재현”(the typological recapitulation of Israel)으로 제시된다.<sup>42</sup> 예수님은 하나님께 순종하는 데 실패한 ‘하나님의 아들’ 이스라엘을 위해 자신이 하나님께 온전히 순종하는 ‘하나님의 아들’이 되어 고난과 죽음을 통해 이스라엘을 회복시키시는 것이다. 마태복음 2:15이 예수님을 ‘내 아들’이라고 부른 것은 구약 출애굽기 4:22, 예레미야 31:9, 시편 89:27에서 이스라엘을 ‘내 만아들’이라고 부른 것을 떠올리게 한다. 이스라엘이 광야에서 40년간 시험을 받았는데, 예수님은 광야에서 40일 시험을 받으셨다(마태복음 4장). 이스라엘이 하나님께 대한 순종에 실패한 자리에서 예수님은 순종에 성공하심으로 참된 하나님의 아들이심을 보여주셨다. 하나님이 산에서 이스라엘을 대표한 모세에게 법을 주셨듯이, 예수님도 산에서 새로운 백성에게 새로운 법(산상수훈, the Beatitudes)을 주신다(마태복음 5장).

따라서 예수님이 애굽으로 도피하시고(마 2:14-15), 애굽에서 나와 이스라엘 땅으로 돌아오신 것(마 2:21)도 예수님이 “이스라엘의 목적과 사명을 실현하시는 분”<sup>43</sup>으로서 그리고 “갱신되고 회복된 하나님의 백성의 초점 혹은 중심”<sup>44</sup>으로서 행하신 일이다. 둘째 층에서 마태는 “기대되었던 하나님의 백성의 구원이 예수님 안에서 시작되었다”는 사실을 알려주려 한다.<sup>45</sup> 아기 예수가 애굽에 들어가셨다가 나오신 사건은 역사적 출애굽(첫째 층)을 닮은 미래의 새로운 출애굽을 통해 하나님의 새 언약 백성, 즉 새로운 이스라엘이 죄와 사망 권세에서 해방되고 구원될 것을 기대한다. 아기 예수는 과거 이스라엘의 속박과 해방의 경험을 몸소 재현함으로써 새로운 이스라엘의 속박과 해방이 미래에 일어날 것을 몸소 미리 보여준다. 즉 예수님은 미래에 일어날 새로운 출애굽의 수혜자의 대표로서 역할을 한다. 마태복음 2:15의 아기 예수의 경험을 통해 보면, 과거

42 Carson, “Matthew,” 118. Osborne, *Matthew*, 99는 카슨과 유사하게 “예수님은 하나님의 아들이로서 하나님의 자녀들인 이스라엘의 경험을 다시 살아내고 있다”(Jesus as Son is reliving the experiences of God’s children, Israel.)라고 설명한다.

43 Craig S. Keener, *The Gospel of Matthew: A Socio-Rhetorical Commentary* (Grand Rapids: Eerdmans, 2009), 109.

44 W. D. Davies and Dale C. Allison, *Matthew 1-7*, ICC (London: T&T Clark, 1988), 263.

45 Keener, *The Gospel of Matthew*, 108.

이스라엘의 구원 경험은 미래 새로운 이스라엘, 즉 “하나님의 교회”(the Church of God)의 구원 경험을 미리 보여주는 모형이다.<sup>46</sup> 따라서 우리는 이것을 이스라엘 모형론(Israel Typology)이라 부를 수 있다.

### (3) 셋째 층: 모세 모형론 층(Moses-typology level)

호세아는 이스라엘의 새로운 출애굽을 기대할 뿐만 아니라, 동시에 구원자에 대한 기대도 갖고 있다. 이것이 바로 셋째 층인 모세 모형론 층이며, 호세아는 이 층에서 새로운 출애굽에서 중요한 역할을 하는 모세와 같은 구원자에 주목한다. 비밀은 호세아 11:10-11과 이 구절이 인유(allude)하는 민수기 23, 24장(예를 들어, 민 23:22a, 24; 24:8; 24:9a)과의 연관성을 살펴볼 때, 호세아 11:10-11은 애굽으로부터의 미래 귀환을 예언하는 구절일 뿐 아니라 미래에 애굽으로부터 이스라엘을 이끌 ‘사자’같은 왕적 지도자를 묘사하고 있다고 보는 것이 가능하다고 주장한다.<sup>47</sup> 민수기 23:22a(“하나님이 그들을 애굽에서 인도하여 내셨으니”)와 민수기 24:8(“하나님이 그들을 애굽에서 인도하여 내셨으니”)가 분명히 이스라엘 백성의 애굽 탈출에 대해서 예언하며, 민수기 23:24과 민수기 24:9a가 “암사자처럼 일어나는 이스라엘”에 대해 언급하고 있다. 게다가 출애굽기 1:10과 이사야 11:16을 인유하는 호세아 1:11은 미래에 “살아계신 하나님의 아들들”, 즉 이스라엘이 “한 우두머리”, 즉 한 지도자를 세워서 애굽 땅으로부터 올라올 것이라고 예언한다. 또한 호세아 3:5에 가서는 “이러한 귀환이 마지막 날의 다윗 혈통의 왕의 인도를 통해 이루어질 것”이라고 설명한다.<sup>48</sup>

마태는 다윗 혈통의 메시아가 이스라엘을 애굽에서 구원해 내리라는 호세아서의 기대를 예수님이라는 한 인물에 대해 적용한다. 학자들은 호세아 1:10의 “살아계신 하나님의 아들들”(the sons of the living God)을 가장 두드러지게

46 Calvin, *Harmony of the Evangelists Matthew, Mark, and Luke*, 158: “Matthew therefore reminds us, that it is no strange or unwonted occurrence for God to call his Son out of that country; and that it serves rather to confirm our faith, that, as on a former occasion, so now again, the Church of God comes out of Egypt.”(강조는 나의 것)

47 Beale, “The Use of Hosea 11:1 in Matthew 2:15,” 700-03.

48 Beale, “The Use of Hosea 11:1 in Matthew 2:15,” 709.

사용한 신약의 구절이 마태복음 16:16에 나타나는 베드로의 기독교적 고백(“살아계신 하나님의 아들”, the Son of the living God)이라고 본다.<sup>49</sup> 마태복음 16:16에 나타나는 베드로의 고백이 호세아 1:10을 암시하는 것은, “예수님은 예수님이 대표하는 하나님의 아들들을 이끄는 독특한 왕적 아들이심”을 드러내기 위한 것이다.<sup>50</sup> 마찬가지로 마태복음 2:15이 호세아 11:1을 인용하는 것은 이스라엘이라는 공동체적 ‘아들’에 대한 묘사를 이스라엘 공동체를 대표하는 독특한 ‘아들’과 연관짓는 것이다. 그러므로 이스라엘의 역사적 출애굽과 이스라엘의 미래 출애굽을 기대하는 호세아 11:1을 인용하는 마태복음 2:15에서 모세 모형론을 보는 것은 무리한 해석이 아니다.

혹자는 마태복음 2:15에서 이스라엘 모형론과 모세 모형론을 동시에 찾을 수 있다는 주장이 과도하다고 생각할지 모른다. 예를 들어 울리히 루츠(Ulrich Luz)는 이스라엘 모형론은 인정하지만 모세 모형론은 찾기 어렵다고 말한다.<sup>51</sup> 하지만 호세아서 전체의 문맥과 인유된 다른 구약 본문과의 관계 속에서 우리는 이스라엘 모형론뿐만 아니라 모세 모형론도 마태복음 2:15에서 발견될 수 있다고 본다. 데일 앨리슨(Dale C. Allison)은 “마태복음 2:15에서의 새로운 출애굽 경험은 예수님을 이스라엘처럼 만들고 모세처럼 만든다. 마태복음에서 예수님은 여러 가지가 된다. 예수님이 모세와 같이 되고 동시에 참 이스라엘을 실현한다고 주장함에 있어 어떤 긴장이나 모순도 존재하지 않는다”<sup>52</sup>라고 주장한다. 로버트 건드리(Robert H. Gundry)도 “마태는 예수님을 더 위대한 모세로 만든다”<sup>53</sup>고 말한다.

마태복음의 초반부터 후반까지 마태는 일관성 있게 예수님을 ‘새로운 모세’로 그리고 있다는 것을 인정한다면, 마태복음 2:15의 호세아 11:1 인용이 예수님을

49 Beale, “The Use of Hosea 11:1 in Matthew 2:15,” 709. 더 자세한 논의로는 Mark J. Goodwin, “Hosea and ‘the Son of the living God’ in Matthew 16:16b,” *CBQ* 67 (2005), 265-83을 보라.

50 Beale, “The Use of Hosea 11:1 in Matthew 2:15,” 709.

51 Ulrich Luz, *Matthew 1-7*, CC (Minneapolis: Fortress, 1989), 186 n.18.

52 Dale C. Allison *The New Moses: The Matthean Typology* (Minneapolis: Fortress, 1993), 142.

53 Robert H. Gundry, *Matthew: A Commentary on His Handbook for a Mixed Church under Persecution* (Grand Rapids: Eerdmans, 1994), 33.

‘새로운 출애굽을 경험할 이스라엘의 대표’로 볼 뿐만 아니라 ‘새로운 출애굽을 일으킬 이스라엘의 구원자’로 보는 것은 자연스럽다.<sup>54</sup> 우리는 마태복음 2:15에서 ‘내 아들’로 불리는 예수님을 새로운 모세로 보아야 한다. 호세아는 과거 모세의 구원 사역(첫째 층)이 새로운 모세인 예수님의 미래 구원 사역을 미리 보여주는 모형으로서 기능하는 것을 보았고, 마태는 그것을 마태복음 2:15의 호세아 11:1 인용을 통해 보여준 것이다. 따라서 우리는 이것을 모세 모형론(Moses Typology)이라 부를 수 있다.

#### (4) 넷째 층: 예수님의 성취 층(Jesus' fulfillment level)

호세아는 모세와 같은 다윗 혈통의 지도자가 이스라엘의 미래 출애굽을 일으킬 것으로 기대했다. 넷째 층은 바로 이러한 기대가 예수님의 애굽 도피와 애굽에서의 귀환 사건에서, 그리고 최종적으로 예수님의 십자가 죽음과 부활을 통해 성취된다고 마태가 생각하는 층이다. 마태는 예수님 가족의 애굽 도피(마 2:14)와 애굽을 나와 이스라엘 땅에 들어간(마 2:21) 역사적 사건 속에서 새로운 출애굽에 대한 호세아의 기대가 성취되기 시작하는 것을 본다. 마태는 예수님의 생애를 통해, 특히 예수님의 십자가 죽음과 부활을 통해 새로운 출애굽이 일어난 것을 안다. 새로운 출애굽에서 예수님은 구원받는 이스라엘을 대표하시고, 이스라엘을 구원하는 모세를 계승하신다. 예수님은 새로운 출애굽을 이스라엘 나라로서 경험할 것이고 또 동시에 이스라엘의 구원자로서 경험하신다.<sup>55</sup> 아기 예수의 애굽-이스라엘 왕복 여정(마 2:13-23)은 예수님이 전체 생애(특별히 십자가와 부활)를 통해서 행하실 구원 사건을 요약적이고 상징적으로 보여주는 사건이다. 그러므로 마태가 예수님의 애굽-이스라엘 왕복 여정을 호세아 11:1의 성취라고 보는 것은, 아기 예수가 경험한 이 여정 너머 십자가와 부활을 통한 새로운 출애굽의 온전한 성취까지 바라보는 것이다.

<sup>54</sup> Allison, *The New Moses*, 268은 마태복음에 나타나는 모세 모형론 구절을 제시한다. 엘리스는 마태복음 1-2장의 유아기 내러티브와 물 위를 걸으심(3:13-17), 광야 시험(4:1-11), 산에서의 새로운 율법 수여(5-7장), 위대한 감사(11:25-30), 변화(17:1-9), 지상명령(28:16-20)에 명백한 모세 모형론이 나타나며, 명백해진 않지만 가능성이 있는 구절들로서 군중을 먹이신 사건(14:13-22; 15:29-39), 예루살렘 입성(21:1-17), 최후의 만찬(26:17-25)을 제시한다.

<sup>55</sup> Beale, "The Use of Hosea 11:1 in Matthew 2:15," 705.

#### IV. 결론

마태복음 2:15에 나타나는 호세아 11:1 인용은 호세아 11:1과 호세아서 전반에 대한 마태의 기독교론적-모형론적 해석을 반영한다. 마태는 아기 예수의 이집트 도피와 이스라엘로의 복귀 사건 속에서 호세아 11:1과 호세아서 전반에 나타난 새로운 출애굽에 대한 기대가 성취되기 시작한 것을 보았다. 그리고 이러한 마태의 기독교론적-모형론적 해석은 네 개의 논리적 층으로 구성된다. 우선 이 해석은 주전 15세기에 하나님이 모세를 통해 행하신 역사적 출애굽 사건에 기초를 둔다(첫째 역사적 층). 그리고 호세아 11:1의 크고 작은 문맥은 호세아가 과거 출애굽 사건을 닮은 미래 새로운 이스라엘의 출애굽을 기대하며(둘째 이스라엘 모형론 층), 과거 모세의 구원자 역할을 닮은 미래 새로운 모세의 출현을 기대하였음(셋째 모세 모형론 층)을 보여준다. 그리고 마태의 모형론적 해석은 호세아의 두 가지 모형이 예수님의 생애를 통해 성취되었다고 본다(넷째 예수님의 성취 층). 마태는 아기 예수의 애굽-이스라엘 왕복 여정이 그분의 전체 생애(특별히 십자가와 부활)를 통해 행하실 새로운 하나님의 백성의 구원 사건을 요약적이고 상징적으로 보여준다고 생각한다. 그래서 헤롯 대왕의 박해를 피한 예수 가족의 애굽 도피가 구속사적으로 매우 중요한 의미를 지닌 사건임을 호세아 11:1의 성취인용(fulfillment quotation)이라는 형식을 통해 강조한다. 특별히 마태는 호세아 11:1과 주변 문맥에서 새로운 출애굽, 즉 모세를 통해 행하신 이스라엘의 출애굽에 대한 기대를 '인지적 주변 시야'를 통해 발견한다. 그리고 그 기대가 아기 예수의 이집트 피난을 통해 성취되기 시작하였고, 이후 예수님의 십자가-부활 사역을 통해 온전히 성취되었다고 이해한다. 그러므로 마태에게 있어 예수님은 새로운 출애굽(new exodus)을 일으키는 새로운 모세(new Moses)이며, 새로운 출애굽을 경험하는 새로운 이스라엘(new Israel)이다.

## [참고문헌]

- Allison, Dale C. *The New Moses: The Matthean Typology*. Minneapolis: Fortress, 1993.
- Beale, Gregory K. "Inaugural Lectures: The Cognitive Peripheral Vision of Biblical Authors." *Westminster Theological Journal* 76 (2014), 263-293.
- \_\_\_\_\_. *The Erosion of Inerrancy in Evangelicalism: Responding to New Challenges to Biblical Authority*. Wheaton: Crossway, 2008.
- \_\_\_\_\_. "The Use of Hosea 11:1 in Matthew 2:15: One More Time." *Journal of the Evangelical Theological Society* 55 (2012), 697-715.
- Calvin, John. *Commentary on a Harmony of the Evangelists Matthew, Mark, and Luke*. Bellingham, WA: Logos Bible Software, 2010.
- \_\_\_\_\_. *The Institutes of the Christian Religion*.
- Carson, D. A. "Matthew." Pages 23-670 in *Matthew & Mark*. Expositor's Bible Commentary. Vol 9. Rev. ed., eds. Tremper Longman III and David E. Garland. Grand Rapids: Zondervan, 2010.
- Davidson, Richard M. *Typology in Scripture: A Study of Hermeneutical Typos Structures*. Berrien Springs, MI: Andrew University Press, 1981.
- Davies, W. D. and Dale C. Allison. *Matthew 1-7*. International Critical Commentary. London: T&T Clark, 1988.
- Evans, C. A. "Typology." *Dictionary of Jesus and the Gospels*. Edited by Joel B. Green, Scot McKnight, I. Howard Marshall. Downers Grove: InterVarsity Press, 1992.
- Evans, C. A. and L. Novakovic. "Typology." *Dictionary of Jesus and the Gospels*. 2nd ed. eds. Joel B. Green, Jeannine K. Brown, Nicholas Perrin. Downers Grove: InterVarsity Press, 2013.
- Fairbairn, Patrick. *The Typology of Scripture: Viewed in Connection with the Whole Series of the Divine Dispensations*. Edinburgh: T&T Clark, 1864.

- France, R. T. *The Gospel of Matthew*. New International Commentary on the New Testament. Grand Rapids: Eerdmans, 2007.
- Garrett, Duane A. *Hosea, Joel*. New American Commentary. Nashville: B&H, 1997.
- Goodwin, Mark J. "Hosea and 'the Son of the living God' in Matthew 16:16b," *Catholic Biblical Quarterly* 67 (2005), 265-283.
- Goppelt, Leonhard. *Typology: The Typological Interpretation of the Old Testament in the New*. Grand Rapids: Eerdmans, 1982.
- Grenz, Stanley, David Guretzki, Cherith Fee Nording. *Pocket Dictionary of Theological Terms*. Downers Grove: InterVarsity Press, 1999.
- Gundry, Robert H. *Matthew: A Commentary on His Handbook for a Mixed Church under Persecution*. Grand Rapids: Eerdmans, 1994.
- Hagner, Donald A. *Matthew 1-13*. Word Biblical Commentary 33A. Dallas: Word, 1998.
- Kaiser, Walter C., Jr., Darell L. Bock, Peter Enns. *Three Views on New Testament Use of the Old Testament*. Grand Rapids: Zondervan, 2008.
- Keener, Craig S. *The Gospel of Matthew: A Socio-Rhetorical Commentary*. Grand Rapids: Eerdmans, 2009.
- Limburg, James. *Hosea-Micah*. Interpretation. Atlanta: WJK, 1998.
- Longenecker, Richard N. *Biblical Exegesis in the Apostolic Period*, 2nd ed. Grand Rapids: Eerdmans, 1999.
- Luz, Ulrich. *Matthew 1-7*. Concordia Commentary. Minneapolis: Fortress, 1989.
- Mickelsen, A. Berkeley. "Bible, Interpretation of The." *Baker Encyclopedia of the Bible*. Grand Rapids: Baker, 1988.
- Osborne, Grant R. *Matthew*. Zondervan Exegetical Commentary in the New Testament. Grand Rapids: Zondervan, 2010.
- Stuart, Douglas. *Hosea-Jonah*. Word Biblical Commentary 31. Dallas: Word, 2002.
- Viljoen, F. P. "Fulfillment in Matthew." *Verbum et Ecclesia* 28. 2007.

**[Abstract]****“Out of Egypt I called my son”(Matthew 2:15):  
Matthew’s Christological-typological interpretation of Hosea 11:1**

Chang Hoon Kim  
(Hyangsang Church, New Testament)

This article attempts to delve into the meaning of Matthew 2:15 which states that baby Jesus’ flight to Egypt to escape the persecution of Herod the Great was to accomplish Hosea 11:1 (“Out of Egypt I called my son”). Initially I briefly review the history of the typological interpretation and investigate the term “typology.” In terms of Christological-typological interpretation, Matthew’s understanding of baby Jesus’ entrance into Egypt as the fulfillment of Hosea 11:1 is composed of four logical levels. First level is the historical level. On this level Hosea presupposes the historicity of the first exodus which took place in 1446 B.C. Second level is the Israel-typological level. On this level Hosea looks forward to seeing the new exodus through which Israel will experience the liberation in the future. Third level is the Moses-typological level. On this level Hosea anticipates the new Moses who will lead the new exodus in the future. Fourth level is Jesus’ fulfillment level. On this level Jesus both as the representative of the new Israel and as the new Moses fulfills Hosea’s expectation of the new exodus. Matthew understands Jesus as the ‘antitype’ foreshadowed by the ‘types’ of Israel and Moses in the first exodus event. In conclusion, Matthew, in his Christological-typological understanding of baby Jesus’ flight to Egypt, cites Hosea 11:1 in order to present Jesus not only as the representative of the beneficiary of the new exodus but also as the agent of the new exodus, that is, at the same time the new Israel and the new Moses.

**Key Words:** Matthew 2:15, Typology, Gospel of Matthew, NT use of OT, Christology, Son of God

# 바울의 내러티브 사용과 그 설교학적 함의

---

**조광현**

(고려신학대학원, 조교수, 실천신학)

- I. 서론
- II. 본론
- III. 결론

**[초록]**

바울의 서신서와 내러티브를 완전히 이질적인 장르로 취급하는 현대 설교학의 일반적인 접근과는 달리, 바울은 데살로니가전서에 다양한 내러티브, 즉 (1) 하나님과 예수 이야기, (2) 바울 이야기, 그리고 (3) 데살로니가인들 이야기를 섞어 넣는다. 바울은 이 세 가지 차원의 내러티브가 데살로니가 교회 안에서 공동의 이야기로 기능하여 공동 정체성을 강화하고, 내부와 외부자를 구분하는 이야기로 기능하여 주변 문화와 구별되는 공동체를 세우기 원했다. 이와 같은 바울의 내러티브 사용은 내러티브를 주로 청중에게 설교적 경험을 제공하는 개인적 차원으로 이해하는 현대 설교학적 접근에 대안적인 관점을 제시한다. 더욱이 교회 공동체를 세워야 할 책임을 지고 있는 현대 설교자들에게 내러티브 사용의 새로운 전망을 제공한다.

**키워드:** 내러티브 설교, 데살로니가전서, 내러티브, 공동 이야기, 경계, 현대 설교학

논문투고일 2019.07.16. / 심사완료일 2019.08.26. / 게재확정일 2019.08.29.

## 1. 서론

현대 설교학에서 바울을 설교의 모델로 제시하는 경우는 드물다. 그 이유를 여러 가지로 찾을 수 있겠지만, 그중 하나는 내러티브 설교에 대한 높은 관심 때문이다. 내러티브 설교는 현대 설교학의 ‘신데렐라’였다.<sup>2</sup> 신데렐라가 무도회에서 못 사람들의 시선을 끌었던 것처럼, 내러티브 설교는 수많은 설교학자의 관심과 상상력을 사로잡았다. 내러티브 설교를 설교의 주된 방법론으로 다루는 서적들이 앞다투어 출간되었고, 이 서적들은 지금도 현대 설교학에 큰 영향을 미치고 있다.<sup>3</sup>

현대 설교학에서 일어난 내러티브 설교에 대한 높은 관심은 성경의 비내러티브 장르, 특히 바울의 서신서에 대한 무관심으로 귀결되었다. “내러티브 설교에 대한 열광 중에서 우리는 종종 바울을 과소평가한다.”<sup>4</sup>라는 데이빗 바틀렛의 말은 틀린 말이 아니다. 제임스 톰슨도 바울과 그의 서신서를 현대 설교학이 “잃어버린 차원”이라고 진단한다.<sup>5</sup> 내러티브 설교가 발전하는 만큼 바울과 그의 서신서는 현대 설교학에서 설 자리를 잃어버렸다고 해도 과언이 아니다.<sup>6</sup>

1 이 논문은 고려신학대학원 교내연구비 지원으로 작성되었다.

2 이 표현은 리처드 리셔가 설교학계에서 내러티브 설교가 가장 유행하던 시기를 “Cinderella period”라고 부른 것에서 착안했다. Richard Lischer, “Preaching and the Rhetoric of Promise,” *Word and World* 8, no. 1 (1988), 69를 보라.

3 예를 들어, Fred B. Craddock, *As One without Authority*, 김운용 역, 『권위 없는 자처럼』 (서울: 예배와 설교 아카데미, 2003); Fred B. Craddock, *Overhearing the Gospel* (St. Louis: Chalice Press, 2002); Eugene L. Lowry, *Doing Time in the Pulpit: The Relationship between Narrative and Preaching* (Nashville: Abingdon Press, 1985); Eugene L. Lowry, *How to Preach a Parable: Designs for Narrative Sermons* (Nashville: Abingdon Press, 1989); Eugene L. Lowry, *The Homiletical Plot: The Sermon as Narrative Art Form*, 이연길 역, 『이야기식 설교구성』 (서울: 한국장로교출판사, 1996); Henry H. Mitchell, *Celebration and Experience in Preaching* (Nashville: Abingdon Press, 1990); Edmund A. Steimle, Morris J. Niedenthal, and Charles L. Rice, *Preaching the Story* (Philadelphia: Fortress Press, 1980).

4 David L. Bartlett, “Text Shaping Sermons,” in *Listening to the Word: Studies in Honor of Fred B. Craddock*, eds. Gail R. O’Day and Thomas G. Long (Nashville: Abingdon Press, 1993), 160.

5 James Thompson, *Preaching Like Paul: Homiletical Wisdom for Today* (Louisville: Westminster John Knox Press, 2001), 14.

그러나 내러티브와 서신서를 완전히 다른 장르로 구분하여 서신서에 대한 관심을 축소해 버린 현대 설교학의 관행과는 달리, 근래 바울 연구는 서신서와 내러티브의 관련성을 새롭게 발견하고 있다. 특히 바울의 서신서 내에 전제되고 있는 거대 내러티브에 대한 탐구가 활발하다. 벤 위더링턴은 이렇게 말한다.

신학과 윤리를 포괄하는 바울의 사상은, 거대 내러티브와, 그 내러티브에서 발전된 하나의 이야기에 기초하고 있다. ... 그 이야기는, 아담에게서 인류가 시작된 때로부터 종말론적 아담에게서 절정에 이르기까지 그리고 그 이후까지, 하나님과 인간의 관계에 초점을 맞추는 이야기다. 그 이야기는 예수 그리스도에 의해, 예수 그리스도 안에서, 예수 그리스도를 통해서 이루어진 창조와 피조물과 그것들의 구속에 관한 이야기다. 그 이야기는 타락한 인류 가운데 창조된 믿음의 공동체에 관한 이야기이다. 그 이야기는 비극과 함께 승리를, 잃어버린 자와 함께 구원받은 이를, 처음과 함께 마지막을 포함한다. 그 이야기는 인간 역사의 무대 위에 나타나는 하나님과 인간의 행동에 계속해서 초점을 맞춘다. 바울은 역사와 그리스도의 이야기를 포함하는 바로 이 이야기를 통해 주장하고, 권고하고, 격려하고, 토론하고, 약속하고, 경고한다.<sup>7</sup>

서신서에는 바울이 전제하는 거대 내러티브가 내포되어 있다. 물론 그 거대 내러티브의 형태나 범위, 그리고 거대 내러티브를 구성하는 하부 줄거리에 대해서 학자들 간에 완전한 합의가 이루어진 것은 아니다.<sup>8</sup> 그러나 최근 바울 연구의

6 설교학자들뿐 아니라 목회자들이나 교인들이 바울을 중요하게 취급하지 않으려는 최근의 경향에 대해서는, J. R. Daniel Kirk, *Jesus Have I loved, but Paul?: A Narrative Approach to the Problem of Pauline Christianity* (Grands Rapids: Baker Academic, 2011), 1-2를 보라.

7 Ben Witherington, *Paul's Narrative Thought World: The Tapestry of Tragedy and Triumph* (Louisville: Westminster John Knox Press, 1994), 2.

8 학자들은 거대 내러티브를 구성하는 하부 줄거리를 다양한 방식으로 분류한다. 제임스 턴은 (1) 하나님과 창조 세계의 이야기, (2) 이스라엘의 이야기, (3) 예수의 이야기, (4) 바울 자신의 이야기, (5) 바울보다 앞서서 믿어 교회를 형성한 자들의 이야기로 분류한다. James D. G. Dunn, *The Theology of Paul the Apostle*, 박문재 역, 『바울 신학』 (고양: 크리스찬 다이제스트, 2003), 61. 마이클 버드는 거대 서사가 (1) 하나님과 창조, (2) 아담과 그리스도, (3) 아브라함, (4) 이스라엘, (5) 예수, (6) 교회의 이야기로 구성되어 있다고 제안한다. Michael F. Bird, *Introducing Paul: The Man, His Mission, and His Message* (Downers Grove: InterVarsity Press, 2008), 38.

중요한 주제 중 하나가 서신서에 내포된 거대 내러티브의 구조를 찾아내는 것이라는 점을 부정할 수 없다.<sup>9</sup>

거대 내러티브와 아울러, 서신서에는 바울과 수신자들 사이에 전제된 내러티브도 포함되어 있다. 각 서신서는 바울과 수신자들 사이에 묵회적 관계를 전제하고 있다. 그러므로 서신서는 서신서를 보내기 전에 바울과 수신자들 사이에서 이미 일어난 사건과 이야기를 포함한다. 이와 관련하여, 마이클 버드는 다음과 같이 말한다.

우리는 바울 서신의 본문 아래에 다양한 이야기가 숨어 있다는 사실을 발견할 수 있다. 먼저, 바울 자신, 그의 삶과 사역에서 일어났던 사건에 관한 이야기다. 다음은, 바울의 사역으로 회심한 사람들의 이야기, 바울과 그들의 관계에 관한 이야기이다.<sup>10</sup>

이처럼, 서신서 안에는 다양한 수준의 다양한 내러티브가 포함되어 있다. 그러므로 마이클 고먼은 바울 서신서의 중요한 한 가지 특징을 “내러티브적 서신”<sup>11</sup>이라고 하였다. 바울 서신서에 내러티브적 요소가 포함되어 있다는 이와 같은 제안을 받아들여, 이 연구는 바울이 특별히 (1) 데살로니가전서에서 사용하고 있는 내러티브를 탐구하고, (2) 그 내러티브가 어떤 역할을 하는지에 대해서 살피고자 한다. 그리고 (3) 바울의 내러티브 사용이 현대 설교학에 주는 몇 가지 함의를 밝히고자 한다.<sup>12</sup>

9 예를 들어, Witherington, *Paul's Narrative Thought World*; Richard Hays, *The Faith of Jesus Christ: The Narrative Substructure of Galatians 3:1-4:11* (Grand Rapids: W. B. Eerdmans Pub., 2002); Michael J. Gorman, *Cruciformity: Paul's Narrative Spirituality of the Cross* (Grand Rapids: W. B. Eerdmans Pub., 2001); N. T. Wright, *Paul in Fresh Perspective*, 손돈호 역, 『톰 라이트의 바울: 내러티브 관점에서 본 바울 신학』 (서울: 조이선교회, 2012); Bruce W. Longenecker, ed. *Narrative Dynamics in Paul* (Louisville: Westminster John Knox Press, 2002).

10 Bird, *Introducing Paul*, 38.

11 Michael J. Gorman, *Apostle of the Crucified Lord: A Theological Introduction to Paul and His Letters* (Grand Rapids: W. B. Eerdmans Pub., 2004), 75.

12 바울의 서신서를 설교학 연구에 적용할 수 있는가, 즉 바울의 서신서를 설교로 볼 수 있는가에 대한 논의는 Kwang-hyun Cho, *Paul's Community Formation Preaching in 1 Thessalonians: An Alternative to the New Homiletic* (Bern: Peter Lang Pub., 2018),

## II. 본론

### 1. 바울이 사용하는 내러티브

바울이 데살로니가전서에서 사용하는 내러티브의 종류를 명백히 확인할 수 있는 곳은 서신의 서두(1:1)이다. 바울은 당시 일반적으로 통용되던 서신의 서두보다 훨씬 확장한 데살로니가전서의 서두에서 자신이 사용하는 내러티브의 주요 등장인물을 소개한다.<sup>13</sup> 그들은 (1) 하나님 아버지와 주 예수 그리스도, (2) 바울과 실루아노와 디모테, 그리고 (3) 데살로니가인의 교회이다. 바울은 이 세 부류의 등장인물을 중심으로 하는 세 가지 차원의 내러티브를 데살로니가전서에 엮어 넣는다.

#### (1) 하나님과 예수 내러티브

바울이 사용하는 하나님과 예수 내러티브는 세 가지 사건, 즉 예수의 죽음, 부활, 그리고 재림이 중심이 된다. 이 점이 가장 명백히 드러나는 곳은 “죽은 자들 가운데서 다시 살리신 그의 아들이 하늘로부터 강림하실 것(1:10)”이라는 표현에서다. 바울은 각 사건의 줄거리를 세부적으로 말하지 않는다. 그러나 간결하고 압축된 어구를 사용하여 예수의 죽음, 부활, 그리고 재림 이야기<sup>14</sup>를 암시한다.

바울의 이 암시 속에는 하나님이 명시적인 등장인물로 나타나지 않는다. 그러나 바울은 예수를 “그의 아들”이라고 부름으로써 예수의 죽음, 부활, 그리고 재림이 하나님과 관계되어 있음을 시사한다. 예수의 죽음, 부활, 재림 이야기는 예수 이야기이기도 하지만 하나님 이야기이기도 하다.

바울은 예수의 죽음, 부활, 그리고 재림 이야기를 바울 일행이 데살로니가로 들어간 이야기(1:9상)와 그들을 데살로니가인들이 받아들인 이야기(1:9하)에

---

24-38을 보라.

13 John W. Simpson, “Shaped by the Stories: Narrative in 1 Thessalonians,” *Asbury Theological Journal* 53, no. 2 (1998), 16.

14 세 가지 차원의 ‘내러티브’를 구성하는 더 작은 단위를 편의상 ‘이야기’로 이름 붙인다. 이 논문에서 내러티브와 이야기의 의미적 차이는 없다.

긴밀하게 이어서 배치한다. 이 배치는 예수의 죽음, 부활, 재림 이야기가 바울이 데살로니가에서 전한 복음, 즉 선교적 설교였다는 점을 반영한다.<sup>15</sup>

바울은 “우리가 예수께서 죽으셨다가 다시 살아나심을 믿을진대(4:14)”라는 표현을 통해 하나님과 예수 내러티브의 핵심 사건인 예수의 죽음과 부활을 다시 암시한다. 여기에서는 예수의 죽음과 부활 이야기에 “우리가 믿는다”라는 어구를 덧붙인다. 이 일인칭 복수는 바울 일행만이 아니라 데살로니가인들도 포함한다. 이 어구를 통해, 바울은 자신과 그들 사이에 존재하는 공동 근거를 상기시키는데, 그것은 바로 예수의 죽음과 부활 이야기이다.<sup>16</sup>

“예수께서 우리를 위하여 죽으사(5:10)”라는 표현은 예수의 죽음에 관한 이야기를 암시한다는 점에서는 앞선 암시들과 차이가 없지만, 예수가 당한 죽음의 목적을 덧붙여 설명한다는 점에서 특별하다. 데살로니가전서에서 예수가 당한 죽음의 목적을 설명하는 부분은 이곳이 유일하다. 그러나 죽음의 목적 외에 예수의 죽음에 대한 더 이상의 상세한 설명은 없다. 바울이 예수의 죽음을 상세하게 이야기하지 않는 이유는 바울이 선교 사역을 통해 예수의 죽음에 관한 이야기를 했고 데살로니가인들이 이미 이 이야기를 알고 있었기 때문이라고 추론할 수 있다.<sup>17</sup>

예수의 재림 이야기는 바울이 데살로니가전서에서 사용하는 내러티브 가운데 유일한 미래 이야기다. 앞서 1장 10절에서 살펴본 것처럼, 바울은 예수의 죽음과 부활에 관한 과거 이야기와 재림에 대한 미래 이야기를 긴밀하게 연결한다. 이는 하나님과 예수 내러티브 안에서 과거와 미래가 연결되어 있다는 사실,

15 예수의 죽음, 부활, 그리고 재림 이야기에 포함된 어구들이 바울 이전부터 사용되어 온 선교적 설교의 전형적 표현이라는 견해에 대해서는 Ernest Best, *The First and Second Epistles to the Thessalonians* (London: Black, 1977), 85-87; F. F. Bruce, *1 and 2 Thessalonians* (Waco: Word Books, 1982), 17-18; Earl J. Richard, *First and Second Thessalonians* (Collegeville: Liturgical Press, 1995), 53-58을 보라.

16 “우리가 믿는다.”라는 표현이 교회에서 전수되어 온 신앙고백의 전형적인 도입 어구라는 견해에 대해서는 Ivan Havener, “The Pre-Pauline Christological Credal Formulae of 1 Thessalonians,” *Society of Biblical Literature Seminar Papers* 20 (1981), 111을 보라. 이 견해가 옳다면, 이 표현은 바울과 데살로니가인들 뿐 아니라 당시에 존재하던 다른 교회들과의 공동 근거도 강조하는 셈이 된다.

17 Bruce, *1 and 2 Thessalonians*, 114.

즉 예수의 죽음과 부활 때문에 예수의 재림이 가능하다는 것을 드러낸다.

예수의 재림 이야기는 ‘파루시아(παρουσία)’라는 단어에서 여러 번 암시된다(1:10; 2:19; 3:13; 4:15; 5:23). 그리스 로마 세계에서 이 단어는 황제와 같이 권위있는 존재의 공식적 방문을 의미하는 단어로 통용되었다. 이 단어를 통해, 데살로니가인들은 재림 이야기에서 예수가 권위적인 존재로 묘사되고 있다는 것을 쉽게 이해할 수 있었을 것이다.<sup>18</sup>

그러나 예수의 재림 이야기가 헬레니즘적 색채로만 물들어 있는 것은 아니다. 바울은 재림 이야기를 암시하기 위해 “주의 날(5:2)”이라는 종말론적 개념을 구약에서 빌어온다. 구약에서 주의 날은 하나님께서 하나님과 이스라엘의 원수를 심판하고 이스라엘을 신원하기 위해 오시는 미래의 어떤 때를 가리킨다. 바울에게 예수 그리스도는 ‘주’였으므로, 주의 날은 바로 예수 그리스도의 날이 된다.<sup>19</sup> 바울은 구약적 배경을 지닌 주의 날이라는 개념을 예수의 재림 이야기로 갱신하여 사용한다.

바울이 구약에 뿌리를 둔 종말론적 개념을 갱신하여 만들어낸 재림 이야기의 줄거리는 다음과 같다. 불신자들에게 주의 날은 기대하지 않은 때에 갑자기 임하므로 그들은 멸망을 피할 수 없다(5:2). 그러나 신자들은 장래의 노하심에서 견지시는 예수(1:10)로 말미암아 구원을 받는다(5:9). 바울은 이 종말론적 이야기를 하면서, 미래에 일어날 사건에 대한 상세한 정보를 제공하지 않는다. 바울은 미래 이야기의 기본적인 플롯만 말한다. 왜냐하면, 이미 데살로니가인들이 미래의 이야기에 대해서 “자세히 알기 때문(5:2)”이다.

바울은 앞서 언급한 기본적인 예수 재림 이야기에 “예수 안에서 죽은 자들”이 어떻게 될지에 대해 추가해 설명한다(4:13-15). 왜 데살로니가인들이 이미 죽은 신자들의 운명에 대해서 제대로 알지 못했는지 확실하지는 않지만,<sup>20</sup> 데살

18 정치적 함의를 지닌 헬레니즘적 ‘파루시아’ 개념과 예수의 재림 사이에 연관성이 강조될 때, 예수를 따르는 자들에 대한 정치적인 탄압이 커질 수 있다. 이런 위험을 피하려고 바울이 데살로니가후서에서는 다른 단어, 즉 ‘아포칼립시스(ἀποκάλυψις)’를 사용했을 것이라는 주장에 대해서는 Victor Paul Furnish, *1 Thessalonians, 2 Thessalonians* (Nashville: Abingdon Press, 2007), 76을 보라.

19 바울은 다른 서신서에서 “주의 날”을 “그리스도의 날,” “예수 그리스도의 날” 등으로 변형해서 사용하기도 한다.

로니가인들이 이 주제에 대해서 궁금했던 것이 분명하다.

## (2) 바울 내러티브

바울은 데살로니가전서에 바울 자신과 실루아노와 디모데, 즉 데살로니가에 선교 사역을 하러 갔던 인물들을 등장인물로 하는 내러티브를 포함 시킨다. 바울이 차지하는 지도적인 위치를 고려하여, 이 이야기를 바울 내러티브로 부를 것이다.

바울 내러티브는 데살로니가에서 바울이 어떻게 사역했는지에 대해 초점을 맞추고 있다.<sup>21</sup> 바울은 이 이야기를 세부적으로 들려주지 않는다. 왜냐하면, 데살로니가에서 바울의 사역을 데살로니가인들이 직접 경험해서 “아는 바(1:5)”이기 때문이다. 바울은 자신의 사역을 “헛되지 않았다(2:1)”라고 평가하는데, 이 평가는 바울만의 평가가 아니라 데살로니가인들도 공유하는 평가이기도 했다. 이를 강조하기 위해, 바울은 자신의 사역이 헛되지 않은 것을 “너희가 안다(2:1)”라는 표현을 사용한다. “너희가 안다(*οἶδατε*)”라는 표현은 바울의 이야기 안에서 다양한 형태로 등장하는데(2:2; 2:5; 2:10; 2:11; 3:3; 3:4; 4:2; 5:2), 이는 바울이 자신의 이야기를 데살로니가인들의 기억에 호소해서 암시적으로 말하기 위해서 사용하는 표현이다.

가장 세부적인 바울 이야기는 2장 5-12절에 나타나는데, 대략의 내용은 다음과 같다. 바울은 금전적 이익이나 사람의 인정을 구하지 않았다. 바울은 데살로니가인들을 유순하게 양육하고 희생적으로 사랑하였다. 바울은 자신의 필요를 스스로 채우면서 복음을 전하였고 아버지와 같이 존경받을 행위를 하였다. 이 부분의 이야기는 데살로니가전서에서 가장 자세한 바울 이야기나, 그렇다고 해서 바울이 사건의 시작에서 끝까지 모두를 세부적으로 말하고 있지는 않다. 오히려 바울은 이 이야기를 수신자들의 기억에 근거해서 암시한다. 바울은

20 이미 죽은 신자들의 운명에 대해서 데살로니가인들이 모르고 있었던 이유에 대한 학자들의 다양한 견해에 대해서는 Jeffrey A. D. Weima, *1-2 Thessalonians* (Grand Rapids: Baker Academic, 2014), 310-13을 보라.

21 바울은 데살로니가전서에 데살로니가를 떠난 이후에 일어난 자신의 이야기도 포함한다. 이 이야기는 자신이 데살로니가로 돌아가려 하였으나 실패하였고(2:17-18), 대신 디모데를 보냈고(3:1-3), 디모데가 전해준 데살로니가인들의 상황 때문에 안심한다는(3:6-8) 내용이다.

이야기의 시작부터 “너희도 알거니와(2:5)”라는 표현을 사용하고 이야기의 마지막 부분에서도 “너희도 아는 바와 같이(2:11)”라는 표현을 다시 사용한다. 바울은 수신자들에게 자신의 이야기를 “기억하라(2:9)”라고 요구하며 그들이 자신의 이야기의 “증인(2:10)”이라고 주장한다. 이 모든 표현은 바울이 자신의 이야기를 수신자들의 기억에 근거해서 말하고 있다는 것을 보여준다.

### (3) 데살로니가인들 내러티브

바울이 사용하는 데살로니가인들에 관한 내러티브는 그들의 회심과 그들이 당하는 환난에 집중한다. 앞서 언급한 것처럼, 데살로니가인들의 개종 이야기는 바울이 말한 예수의 죽음, 부활, 그리고 재림 이야기와 겹쳐서 나타난다(1:9-10). 그 이유는 이 이야기에 대한 반응이 바로 그들의 개종이었기 때문이다. 바울은 그들의 개종 이야기를 “우상을 버리고 하나님께 돌아와 하나님을 섬긴다(1:9)”라고 간략히 서술한다. 그러나 개종 이야기의 간략한 표현과는 달리, 실제 데살로니가인들의 개종은 간단한 문제가 아니었다. 특히 사회적 활동이 제의적 활동과 밀접하게 연관된 사회에서 종교적 제의에 참여하지 않는다는 것은 동료 시민들과 심지어 가족 구성원들의 분노를 사기에 충분했다.<sup>22</sup>

그래서 데살로니가인의 개종은 그들에게 환난을 가져다주었다. 그들이 겪은 환난의 성격에 대해 바울은 구체적으로 언급하지 않고 암시하는 것으로 만족한다(1:6). 바울과 수신자들 사이에 그 환난이 무엇인지에 대한 합의된 지식이 있었기 때문이다. 아브라함 말허베는 이 환난을 과거에서 단절할 때 일반적으로 생기는 정서적인 고통으로 이해하지만,<sup>23</sup> 데살로니가전서 곳곳에 암시된 개종자들에 대한 적대감(2:2; 2:14-15)은 이 환난이 사회적인 압력과 배척을 포함하는 공개적인 곤경이라고 보는 편을 지지한다.<sup>24</sup> 그들이 당하는 환난 이야기는 그들이 바울 자신과 주를 “본받는 자(1:6)”들이 되었다는 것을 증명하는 것이다.

<sup>22</sup> John M. G. Barclay, “Conflict in Thessalonica,” *Catholic Biblical Quarterly* 55, no. 3 (1993), 514.

<sup>23</sup> Abraham J. Malherbe, *Paul and the Thessalonians: The Philosophic Tradition of Pastoral Care* (Philadelphia: Fortress Press, 1987), 48.

<sup>24</sup> Furnish, *1 Thessalonians, 2 Thessalonians*, 46-47.

## 2. 바울이 사용하는 내러티브의 역할

### (1) 공동체 내의 공동의 이야기

바울은 자신이 사용하는 세 가지 내러티브가 자신뿐 아니라 수신자들 모두의 공동 이야기라는 측면을 부각한다. 무엇보다, 바울은 하나님과 예수 내러티브가 자신이 선교 사역을 통해 전해 준 이야기지만 이제는 데살로니가인들도 받아들인 공동의 이야기라고 강조한다. 공동 이야기는 그 이야기를 반복해서 언급하고 기억하는 사람들 사이에 공동 정체성을 창조한다. 공동체는 공유된 내러티브를 중심으로 연합한다.<sup>25</sup> 바울은 이방인 수신자들에게 하나님께 “택하심을 받은 (1:4)” 자들이라는 새로운 정체성을 부여한 하나님과 예수 내러티브를 반복함으로써, 이 이야기가 그들에게 공동 이야기로 기능하기 원했다. 데살로니가인들이 바울의 바람처럼 이 공동 이야기를 반복하여 듣고 반복하여 기억한다면,<sup>26</sup> 공동 이야기를 통해 만들어진 그들의 정체성은 더욱 강화될 수 있었을 것이다.

바울이 하나님과 예수 내러티브를 수신자들 사이에서 공동 이야기로 만들어 공동 정체성을 강화하고자 하는 것은 바울이 이야기하는 방식을 통해서도 눈치챌 수 있다. 앞서 언급한 것처럼, 바울은 세부 즐거리를 이야기하는 대신 암시한다. 이 암시는 수신자들이 이미 이야기에 대한 지식이 있다는 것과 아울러, 바울이 이야기를 통해 정보 전달보다 다른 효과를 기대하고 있다는 것을 짐작하게 한다. 바울은 이미 알고 있는 수신자들에게 이야기를 반복하기 위해서 암시를 사용한다. 이 반복을 통해, 이방 문화에 의해 만들어진 내러티브의 압력 가운데 살아가는 수신자들 사이에서 하나님과 예수 이야기는 더 선명하고 중심된 공동 이야기가 될 수 있었을 것이고, 데살로니가 교회는 하나님과 예수 이야기를 통해 형성된 공동 정체성을 가진 공동체로 존재할 수 있었을 것이다.

하나님과 예수 내러티브뿐 아니라, 바울 내러티브도 공동의 이야기로 기능한

<sup>25</sup> Stanley J. Grenz, “Eccleiology,” in *The Cambridge Companion to Postmodern Theology* ed. Kevin J. Vanhoozer (Cambridge: Cambridge University Press, 2003), 255.

<sup>26</sup> 기억이 공동체를 강화하는데 미치는 역할에 대해서는 Stanley Hauerwas, *A Community of Character: Toward a Constrictive Christian Social Ethic* (Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1981), 53-71을 보라.

다. 바울 내러티브는 수신자들이 경험해서 알고 있는 이야기이다. 앞서 살펴본 듯이, “너희가 안다”라는 표현은 바울 이야기에서 다양한 형태로 자주 등장했다. 제프리 와이마에 따르면, 이와 같은 표현은 자신의 이야기가 거짓이 아니라는 점을 효과적으로 설득하는 바울의 전략이다.<sup>27</sup> 물론 수신자들의 기억은 바울 내러티브가 거짓이 아니라는 것을 증명할 것이다. 그러나 바울의 목적은 이것 이상이다.

바울이 수신자들이 가지고 있는 자신과 그들 사이의 기억을 환기하는 이유는 자신과 그들 사이에 있었던 역동적인 교류를 상기시켜 자신과 그들 사이를 더 밀접하게 만들려는 시도이다. 그리고 이 밀접한 관계 위에서, 바울은 자신의 내러티브를 수신자들이 본받아 자신의 이야기가 수신자들 사이에서 공동의 이야기가 되도록 요구한다. 이 요구를 바울과 데살로니가인들 사이에 존재하는 불평등한 계층 관계를 유지하려는 시도로 이해하는 학자들이 있지만,<sup>28</sup> 바울의 요구는 자신의 권위가 아닌 예수의 권위에 근거해 있다(1:6). 그러므로 바울 내러티브의 줄거리가 예수 내러티브의 줄거리와 일치하는 경우에만 바울 내러티브는 수신자들에게 공동의 이야기가 될 수 있다. 사실 바울이 자신의 내러티브를 통해 수신자들에게 들려주고 싶었던 이야기는 예수 이야기였다. 그러므로 바울이 그들에게 요청하는 바는 “바울 닮기”가 아니라 “예수 닮기”였다.<sup>29</sup> 바울은 자신의 내러티브가 수신자들 사이에서 공동 이야기로 기능하여, 데살로니가 교회가 예수를 닮은 공동체가 되기를 기대했다.

바울이 포함시킨 데살로니가인들 내러티브 또한 공동 이야기로 기능한다. 그들은 하나님과 예수 이야기에 ‘같은 방식’으로 반응하여 개종했다. 그러므로 개종 이야기는 그들이 모두 공유하는 이야기이다. 또한, 그들의 개종은 그들 모두에게 환난을 가져왔다. 환난 이야기 또한 그들에게는 공동 이야기이다. 환난 이야기가 데살로니가 교회의 공동 정체성을 강화하는 역할을 했다고 생각

<sup>27</sup> Weima, *1-2 Thessalonians*, 153.

<sup>28</sup> 예틀 들어, Elizabeth A. Castelli, *Imitating Paul: A Discourse of Power* (Louisville: Westminster John Knox Press, 1991).

<sup>29</sup> Marion Carson, “For Now We Live: A Study of Paul’s Pastoral Leadership in 1 Thessalonians,” *Themelios* 30, no. 3 (2005), 32.

하는 것은 과도한 상상이 아니다. 주변 사회로부터 공격을 당하는 공동체는 그 적대적인 경험을 통해 오히려 공동체의 정체성이 강화된다. 환난 이야기는 수신자들에게 외부적 압력을 인식하도록 하여, 결과적으로 공동체의 내부적 유대를 강화하는데 이바지했을 것이다.<sup>30</sup>

환난 이야기는 데살로니가인들 사이에서 공유하는 이야기를 넘어, 바울과 공유하는 이야기, 심지어 그들의 주와 공유하는 이야기이다. 그러므로 바울과 예수와 공유된 그들의 환난 이야기는 주변 사회의 평판처럼 그들이 잘못된 것이 아니라, 오히려 그들이 바울과 예수처럼 하나님의 인정을 받을 것을 증명한다. 바울이 데살로니가인들의 환난 이야기를 자신과 예수와 공유된 이야기로 만드는 것은 데이빗 드실바의 표현을 빌자면 “대안적인 평판의 법정”을 강화하려는 시도이다.<sup>31</sup> 외부 사회의 부정적인 평판과는 다른 긍정적인 평판을 강화함으로써, 바울은 사회적 압력을 굳건히 견딜 수 있는 데살로니가 공동체를 세우는 시도를 한다.

## (2) 내부자와 외부자를 구분하는 이야기

바울이 사용하는 내러티브는 개종한 데살로니가인들과 그 외의 사람들을 구분하는 역할을 한다. 특히 하나님과 예수의 이야기는 근본적으로 사람들을 두 부류, 즉 이 이야기를 받아들여 “살아계시고 참되신 하나님을 섬기는” 자들과 이 이야기를 받아들이지 않고 여전히 “우상”을 섬기는 나머지 사람들(1:9)로 나눈다.

하나님과 예수의 내러티브 중 구분하는 특징이 가장 분명히 드러나는 부분은 바로 예수의 재림에 관한 이야기다. 예수의 재림이 “밤”과 “어두움”에 속한 그들(5:5)에게는 “도둑같이” 이르러(5:2) 피하지 못하고 “멸망”에 이르게 될 것이다(5:3). 그러나 “빛”과 “낮”에 속한 우리(5:5)에게는 “도둑같이” 임하지 않아(5:4) “구원”을 얻게 될 것이다(5:9). 이 이야기 속에는 하나님을 아는 자와

<sup>30</sup> Wayne A. Meeks, *The First Urban Christians: The Social World of the Apostle Paul* (New Haven: Yale University Press, 1983), 96.

<sup>31</sup> David A. deSilva, *Honor, Patronage, Kinship & Purity: Unlocking New Testament Culture* (Downers Grove: InterVarsity Press, 2000), 50.

모르는 자, 내부자와 외부자를 구분하는 이원론이 명백히 드러난다.<sup>32</sup>

바울이 내러티브로 개종자들과 그 외의 사람들을 구분하는 시도를 하고 있다는 것은 바울이 암시를 통해 내러티브를 말하는 것을 통해서도 추측할 수 있다. 암시는 내부자와 외부자를 구분하는 역할을 한다. 내부자는 내러티브에 대한 지식이 있으므로 암시만 해도 세부 줄거리를 이해하나, 외부자는 내러티브에 대한 지식이 없으므로 암시를 전혀 이해할 수 없다. 웨인 믹스는 “아무나 접근할 수 없는 정보를 소유하고 있는 공동체는 확실히 자신들과 그 공동체에 속하지 않은 사람들 간의 경계를 강하게 인식한다.”<sup>33</sup>라고 주장한다. 그러므로 내부자만 접근할 수 있는 지식이나 정보를 상기시키는 암시는 내부자와 외부자를 구분하는 경계로 기능한다.

바울 내러티브와 데살로니가인들의 내러티브도 내부자와 외부자를 구분하는 역할을 할 수 있다. 내부자는 바울 내러티브에 대한 기억을 공유하나 외부자는 그렇지 않다. 내부자는 개종 이야기에 포함되어 있으나 외부자는 그렇지 않다. 내부자는 환난을 당하나 외부자는 그렇지 않다. 이 모든 이야기는, 앞서 살펴본 바와 같이, 수신자들 사이에 공동 정체성을 제공하는 공동 이야기의 역할을 하지만 외부자와의 차이점을 명확히 인식하도록 돕는 경계의 기능도 한다.<sup>34</sup> 데이빗 드실바는 “기독교 운동은 그 운동 밖에 있는 사람들을 개종시키기 위한 헌신과, 그 공동체에 속하는 것과 그 공동체 밖의 세계에 속하는 것 사이에 명확한 경계를 긋는 헌신 사이에 창조적인 긴장을 유지한다.”라고 적절하게 평가한다.<sup>35</sup> 바울은 데살로니가전서에서 내러티브를 활용해 내부자와 외부자 사이에 경계를 긋고 있다.

32 Wayne A. Meeks, “Social Functions of Apocalyptic Language in Pauline Christianity,” in *Apocalypticism in the Mediterranean World and the near East*, ed. David Hellholm (Tübingen: J. C. B. Mohr, 1983), 689.

33 Meeks, *The First Urban Christians*, 92.

34 바울의 내러티브가 ‘상징적 경계’의 역할을 한다는 점에 대해서는 조광현, “상징적 경계를 세우는 바울 설교,” 한국복음주의실천신학회, 「복음과 실천신학」 제44권(2017), 199-205를 보라.

35 David A. deSilva, *Honor, Patronage, Kinship & Purity*, 225-26.

### 3. 바울의 내러티브 사용에 따른 설교학적 함의

성경 본문의 진리를 전달하고 가르치는데 집중했던 전통적인 설교학과는 달리, 현대 설교학은 청중 개인에게 설교적 경험을 전달하는 것에 초점을 둔다.<sup>36</sup> 현대 설교학에서 내러티브 설교가 발전할 수 있었던 가장 큰 이유가 바로 여기에 있다. 내러티브 설교는 현대 설교학이 추구하는 바로 그 목표, 즉 청중에게 설교적 경험을 제공하여 그들을 호소하는 가장 효과적인 방법으로 이해되었다. 그래서 찰스 캠벨은 “내러티브 설교는 청중을 경험적 차원에서 호소한다. 내러티브 설교는 경험을 만들어내는 능력에 의해 그 가치가 입증된다.”라고 말한다.<sup>37</sup>

현대 설교학이 내러티브를 청중에게 설교적 경험을 제공하는 개인적 차원으로 축소하여 이해한 것과는 달리, 바울은 공동체적인 전망 속에서 내러티브를 사용하고 있다. 앞서 살펴본 바와 같이, 바울은 자신이 사용하는 내러티브가 수신자들 사이에서 공동 이야기로 기능하여 그 공동 이야기로 공동 정체성을 형성하기 원했다. 또한, 그 공동 이야기를 반복하여 공동 이야기를 통해 형성된 공동체를 유지하고 강화하기를 시도했다. 이와 같은 바울의 내러티브 사용은 설교자들에게 내러티브 사용을 통해 공동체를 세우는 가능성을 제시한다.

현대 교회에는 공동 이야기로 공동체의 정체성을 형성하는 것이 어느 때보다 긴급하다. 복음이 아니라 세상에서 우세한 내러티브를 통해 그 정체성이 형성된 교인들이 많은 것이 현실이다.<sup>38</sup> 월터 부르그만은 현대 교인들이 복음에 대한 “기억상실증”으로 인해 고통당하고 있다고 평가한다.<sup>39</sup> C. H. 다드는 선교적 상황에서 복음을 설교하는 ‘케리그마’와 교회 안에서 윤리적 가르침을 중심으로 하는 설교인 ‘디다케’를 구분한 적이 있다.<sup>40</sup> 그러나 설교학계에도 크게 영향을

36 조광현, “전통적인 설교학과 차별성으로서 ‘신’ 설교학에 대한 비평적 분석: ‘더 새로운’ 설교학을 위한 출발점,” 개혁신학회, 「개혁논총」 제46권(2018), 201-04.

37 Charles L. Campbell, *Preaching Jesus: New Directions for Homiletics in Hans Frei's Postliberal Theology* (Grand Rapids: W. B. Eerdmans Pub., 1997), 122.

38 티모시 켈러는 후기 현대 사회를 살아가는 그리스도인들에게 특히 영향을 미치는 다섯 가지 내러티브를 설명하고 있다. Timothy Keller, *Preaching: Communicating Faith in an Age of Skepticism* (New York: Viking, 2015), 129-33을 보라.

39 Walter Brueggemann, *Biblical Perspectives on Evangelism: Living in a Three-Storyed Universe* (Nashville: Abingdon Press, 1993), 90.

40 C. H. Dodd, *The Apostolic Preaching and Its Developments* (New York: Harper,

미친 다드의 이 날카로운 구별<sup>41</sup>은 복음과 경쟁하는 다양한 내러티브가 교회 안에도 들어와 있는 상황에서는 적절하지 않다. 설교자는 바울의 본을 따라 교회 안에서도 하나님과 예수 내러티브, 즉 복음을 설교하여 이 이야기가 교회의 공동 이야기가 되도록 만들어야 할 책임이 있다.

바울의 내러티브는 공동의 이야기이면서 또한 공동체의 내부자와 외부자를 구분하는 이야기였다. 이와 같은 사실은 공동체를 유지하기 위해서는 경계를 만드는 작업이 필요하고 이 작업은 설교에서도 필요한 작업이라는 점을 가르쳐 준다. 최근 일어나는 미셔널 처치 운동<sup>42</sup>의 일각에서는 내부자와 외부자를 구분하는 경계가 복음 전파에 방해가 된다는 주장이 제기되기도 한다.<sup>43</sup> 그러나 교회가 존재하기 위해서는 경계가 필요하다. 경계가 없는 대항 문화적인 성격을 띠는 교회가 생존하기는 불가능하다. 미로슬라브 볼프는 다음과 같이 말한다.

누구든지 기독교 공동체가 존재하기를 원한다면 주변 문화와 다르기를 바라야  
지 기독교가 주변 문화와 뒤섞이기를 기대해서는 안 된다. 그러므로 기독교  
공동체는 능동적으로 '경계를 유지'하면서 자기의 정체성을 '관리'해야 한다.  
경계가 없으면 공동체는 사라진다.<sup>44</sup>

교회 공동체의 정체성을 관리하기 위해서는 설교에서도 경계를 유지하는 것이 필요하다. 특히 고객이 항상 옳다는 소비자 중심주의와 주변 문화로부터 호감을 얻어내야 한다는 압력에 직면하는 현대 설교자들은 이 사실을 더욱

1964), 7.

- 41 데이빗 버트릭은 다드의 책이 나온 이후 1990년대에 이르기까지 그의 책과 그의 캐리그마에 대한 아이디어를 언급하지 않는 설교학 서적은 거의 없다고 주장한다. David Buttrick, "Proclamation," in *Concise Encyclopedia of Preaching*, eds. William H. Willimon and Richard Lischer (Louisville: Westminster John Knox Press, 1995), 385.
- 42 미셔널 처치에 대한 간략한 논의를 위해서는 eds. Stetzer and David Putman, *Breaking the Missional Code: Your Church Can Become a Missionary in Your Community* (Nashville: Broadman & Holman, 2006), 59-71을 보라.
- 43 예를 들어, Michael Frost and Alan Hirsch, *The Shaping of Things to Come: Innovation and Mission for the 21st-Century Church* (Grand Rapids: Baker Books, 2013), 68.
- 44 Miroslav Volf, *A Public Faith: How Followers of Christ Should Serve the Common Good* (Grand Rapids: Brazos Press, 2011), 96.

기억해야 한다. 이 압력에 굴복하여 경계를 해체하고 주변 사회가 받아들일 수 있는 내러티브만 설교한다면, 그 설교는 청중을 격려할 수는 있으나 결코 회심에 이르게 할 수는 없다.<sup>45</sup> 그러나 설교자가 청중에게 할 수 있는 가장 큰 격려는 그들을 회심시켜, 즉 경계를 통과하도록 하여 세상과 구별된 공동체의 일원으로 형성하는 것이다.<sup>46</sup> 이를 위해 설교는 내부자와 외부자의 기준을 명확히 제시하여 주변 문화와는 다른 독특한 교회 공동체의 정체성을 표현하고 강화하는 도구가 되어야 한다.

바울이 전한 하나님과 예수 내러티브가 하나님의 구속 역사를 포함하는 거대 내러티브를 반영하고 있다는 사실을 언급할 필요가 있다. 이와 같은 바울의 내러티브에 대한 이해는 설교자들에게 전체 성경에 근거한 내러티브의 큰 그림을 이해하고 설교해야 한다는 점을 상기시킨다. 그러나 지금까지 현대 내러티브 설교의 논의 가운데는 성경 전체를 관통하는 거대 내러티브에 대한 논의가 부족한 것이 사실이었는데, 그 이유는 현대 설교학이 내러티브를 청중에게 효과적으로 호소할 수 있는 설교의 형식으로 취급했기 때문이다. 이에 대해서 제임스 톰슨은 다음과 같이 의문을 제기한다.

각각의 설교가 문제로부터 해결로 가는 플롯으로 취급될 때, 전체 설교 사역은 텔레비전 시리즈의 특징을 가진다. 매주 텔레비전 드라마가 미해결에서 해결로 가는 것처럼, 각각의 설교도 하나의 플롯을 가지게 된다. 이것은 미니시리즈가 아니라 단편물이다. 설교가 이런 관점으로 전개될 때, 설교자가 각 부분을 다루면서 더 큰 플롯을 염두에 두는지에 대해 의문을 가질 수밖에 없다.<sup>47</sup>

각각의 설교가 각각 독립된 내러티브가 아니라 모든 설교는 성경의 거대 내러티브에 근거한 통합된 시리즈물의 특성을 가져야 한다. 그러므로 앞으로

45 John W. Wright, *Telling God's Story* (Downers Grove, InterVarsity, 2007), 38.

46 마이클 고먼은 바울의 공동체를 “배타주의자-포용주의자” 공동체라고 부른다. 바울의 공동체는 스스로 하나님 자리에 올라간 것들에게 충성하는 것을 배척한다는 의미에서 배타주의자들의 공동체지만 누구라도 예수를 주로 고백하고 그 고백대로 살기를 원하는 사람이라면 모두 포용한다는 의미에서는 포용주의자들의 공동체이다. Gorman, *Cruciformity*, 366.

47 Thompson, *Preaching Like Paul*, 11.

내러티브 설교는 효과적인 설교 형식으로서만이 아니라 성경의 거대 내러티브를 반영하는 방향으로 발전해야 한다.

바울이 데살로니가 사역 중에 일어났던 자신의 내러티브와 데살로니아인들의 내러티브를 활용했다는 점은 설교자들에게 설교가 목회와 얼마나 밀접한 관계에 있는지 깨닫도록 한다. 이 당연한 듯이 보이는 연관성, 즉 설교와 목회와의 긴밀한 관계는 내러티브를 설교를 비롯한 현대 설교학이 설교의 기술적인 측면, 특히 효과적인 의사소통에 집중하면서 간과해 왔다.<sup>48</sup> 그러나 설교는 목회와 분리될 수 없고 설교는 목회적인 정황 가운데서 일어나는 행위이다. 그래서 해돈 로빈슨은 설교자가 관여해야 하는 세계를 일반적으로 말하는 것처럼 두 가지 세계, 즉 ‘성경의 세계’와 ‘현대의 세계’로 만족하지 않는다. 그는 한 가지 세상을 더 추가하는데 그것은 바로 “우리가 설교하도록 부름을 받은 세계”이다.<sup>49</sup> 그 특정한 세상 속에서 목회하는 설교자는 그 어떤 설교자들보다 그 특정한 청중을 잘 아는 설교자로서 그들에게 가장 적합한 설교를 할 수 있는 가능성이 있다. 비록 막대한 네트워크를 사용하는 방송 설교자들의 설교가 무차별적으로 전달되는 시대이지만, 설교자와 청중 간의 목회적 관계와 그 관계를 통해서 만들어진 이야기는 방송 설교자들이 넘볼 수 없는 자원으로 활용될 수 있을 것이다.

바울은 목회를 통해 일어난 이야기를 설교에서 활용할 수 있는 다른 차원의 가능성에 대해서 가르친다. 보통 목회적인 관계에서 만들어지는 이야기는 설교에서 예화로 사용되는 경우가 일반적이다. 그러나 바울의 본은 목회를 통해 만들어진 이야기가 예화 이상의 기능을 할 수 있다는 사실을 보여준다. 무엇보다, 목회를 통해 발생한 이야기들은 설교자와 청중 사이에 그리고 청중과 청중 사이에서 친밀감을 높여준다. 그뿐만 아니라, 목회를 통해 생성된 이야기들이 공동체의 공동 이야기로도 기능할 수 있다. 이와 같은 공동 이야기를 반복해서 말하고 들을 때, 그 교회는 다른 어떤 교회와 구별되는 독특한 공동체의 정체성을

48 Michael Pasquarello, *Sacred Rhetoric: Preaching as a Theological and Pastoral Practice of the Church* (Grand Rapids: W. B. Eerdmans Pub., 2005), 6-9.

49 Haddon W. Robinson, *Biblical Preaching: The Development and Delivery of Expository Messages*, 박영호 역, 『강해설교』 (서울: 기독교문서선교회, 2007), 87.

강화할 수 있을 것이다.

바울 내러티브가 데살로니가 교회의 공동 이야기로 사용되었다는 것은 설교자의 인격과 사역이 청중이 본받을만한 것이어야 한다는 점을 가르친다. 데살로니가인들은 바울 내러티브를 통해 바울의 이야기만 들은 것이 아니라 예수의 이야기를 들었다. 그리고 바울 내러티브를 통해 끝내 예수의 이야기를 통해 형성된 공동체가 되었다. 필립 브룩스는 설교를 “인격을 통해 전달되는 진리”라고 말했다.<sup>50</sup> 정말 설교와 설교자의 인격이 구분될 수 없다면, 설교자의 인격은 효과적인 설교를 위한 가장 중요한 요소라고 할 수 있을 것이다. 해돈 로빈슨은 “우리의 청중은 우리가 설교한 대로 사는 것을 통해 우리를 알고, 신뢰하고, 본다. 모범은 어떤 설교학적 기술보다 더 큰 일을 해낸다.”라고 말한다.<sup>51</sup> 기독교와 설교자들에 대한 신뢰가 추락한 지금, 설교자들은 입으로만이 아니라 바른 삶과 바른 목회로 설교하도록 더욱 애써야 한다.

바울은 자신이 사용하는 내러티브를 공동 이야기로 만들기 위해서 수신자들이 이미 알고 있는 이야기였음에도 불구하고 반복하는 것을 두려워하지 않았다. 이는 설교에 있어서 반복의 필요성을 다시 상기시킨다. 매일 수많은 ‘새로운’ 정보가 쏟아지는 사회에서 이미 알고 있는 것을 반복하는 것은 인기가 없다. 엔터테인먼트 문화에 길든 청중의 압력 앞에 노출된 설교자들도 반복하는 것을 두려워한다. 현대 설교학도 청중의 예측 가능성이 얼마나 설교의 생동감을 떨어뜨리는지에 대해 계속해서 강조해 왔다.<sup>52</sup> 현대 설교에서 미덕은 반복이 아니라 창의성과 독창성이다.

그러나 지금 교회 안의 청중이, 설교자들이 일반적으로 전제하는 것처럼, 복음의 핵심과 성경의 주된 내용을 이미 알고 있는지 의문을 제기할 필요가 있다. 미국을 비롯한 많은 서구 사회는 이미 후기 기독교 사회로 이행했다. 후기 기독교 사회의 청중은 그들의 이전 세대와는 달리 성경을 제대로 알지

<sup>50</sup> Phillips Brooks, *Lectures on Preaching* (New York: E.P. Dutton, 1877), 189.

<sup>51</sup> Haddon W. Robinson, “Competing with the Communication Kings,” in *Making a Difference in Preaching: Haddon Robinson on Biblical Preaching*, ed. Scott M. Gibson (Grand Rapids: Baker Books, 1999), 112.

<sup>52</sup> 예를 들어 Craddock, *Overhearing the Gospel*을 보라.

못한다.<sup>53</sup> 제대로 알지 못하는 청중에게 반복을 통해 가르치는 것은 필수적이다.

더욱이 청중이 성경 내용을 알고 있다손 치더라도, 설교에는 반복이 필요하다. 바울뿐 아니라, 이른 시기의 기독교 설교를 반영하는 사도행전에 나타나는 설교에서도 하나님께서 역사 가운데서 그리고 그리스도를 통해서 하신 구원 이야기를 반복하고 있다.<sup>54</sup> 교회는 이 이야기를 반복하여 말하고 기억하는 것을 통해 자신의 공동 정체성, 특히 그 공동의 이야기를 통해 형성된 공동 정체성을 인식하고 공동체를 더욱 강화한다. 설교학은 퇴색해져 버린 반복의 기능을 회복하기 위해 노력해야 한다.

### III. 결론

바울의 서신서와 내러티브를 완전히 이질적인 장르로 취급하는 현대 설교학의 일반적인 접근과는 달리, 데살로니가전서 안에는 바울이 포함한 다양한 내러티브가 존재한다. 바울은 이 내러티브가 데살로니가 교회 안에서 공동의 이야기로 기능하여 공동 정체성을 강화하고, 내부와 외부자를 구분하는 이야기로 기능하여 주변 문화와 구별되는 공동체를 세우기 원했다. 이와 같은 바울의 내러티브 사용은 내러티브를 주로 청중에게 설교적 경험을 제공하는 개인적 차원으로 이해하는 현대 설교학적 접근에 대안적인 관점을 제시한다. 더욱이 교회 공동체를 세워야 할 책임을 지고 있는 현대 설교자들에게 내러티브 사용의 새로운 전망을 제공한다.

53 Craig A. Loscalzo, *Apologetic Preaching: Proclaiming Christ to a Postmodern World* (Downers Grove: InterVarsity Press, 2000), 24. 우리나라는 서구 사회와는 달리 기독교 사회였던 적이 없으므로 후기 기독교 사회라고 볼 수 없다. 그러나 교회 안의 청중이 이전 시대보다 기독교적 가치에 대해 이해가 부족하다는 점에서는 후기 기독교 사회와 비슷하고 할 수 있을 것이다.

54 Robert Webber, *Ancient-Future Worship: Proclaiming and Enacting God's Narrative* (Grand Rapids: Baker Books, 2008), 47.

**[참고문헌]**

- Barclay, John M. G. "Conflict in Thessalonica." *Catholic Biblical Quarterly* 55 no. 3 (1993): 512-530.
- Bartlett, David L. "Text Shaping Sermons." In *Listening to the Word: Studies in Honor of Fred B. Craddock*, ed. Gail R. O'Day and Thomas G. Long. Nashville: Abingdon Press, 1993.
- Best, Ernest. *A Commentary on the First and Second Epistles to the Thessalonians*. London: Black, 1977.
- Brooks, Phillips. *Lectures on Preaching*. New York: E.P. Dutton, 1877.
- Bruce, F. F. *1 and 2 Thessalonians*. Waco: Word Books, 1982.
- Brueggemann, Walter. *Biblical Perspectives on Evangelism: Living in a Three-Storyed Universe*. Nashville: Abingdon Press, 1993.
- Buttrick, David. "Proclamation." In *Concise Encyclopedia of Preaching*, ed. William H. Willimon and Richard Lischer. Louisville: Westminster John Knox Press, 1995.
- Campbell, Charles L. *Preaching Jesus: New Directions for Homiletics in Hans Frei's Postliberal Theology*. Grand Rapids: W. B. Eerdmans Pub., 1997.
- Carson, Marion. "For Now We Live: A Study of Paul's Pastoral Leadership in 1 Thessalonians." *Themelios* 30, no. 3 (2005): 23-41.
- Castelli, Elizabeth A. *Imitating Paul: A Discourse of Power*. Louisville: Westminster John Knox Press, 1991.
- Craddock, Fred B. *As One without Authority*. 김운용 역. 『권위 없는 자처럼』. 서울: 예배와 설교 아카데미, 2003.
- \_\_\_\_\_. *Overhearing the Gospel*. St. Louis: Chalice Press, 2002.
- deSilva, David A. *Honor, Patronage, Kinship & Purity: Unlocking New Testament Culture*. Downers Grove: InterVarsity Press, 2000.
- Dodd, C. H. *The Apostolic Preaching and Its Developments*. New York: Harper, 1964.

- Dunn, James D. G. *The Theology of Paul the Apostle*. 박문재 역. 『바울 신학』. 고양: 크리스찬 다이제스트, 2003.
- Frost, Michael, and Alan Hirsch. *The Shaping of Things to Come: Innovation and Mission for the 21st-Century Church*. Grand Rapids: Baker Books, 2013.
- Gorman, Michael J. *Apostle of the Crucified Lord: A Theological Introduction to Paul and His Letters*. Grand Rapids: W. B. Eerdmans Pub., 2004.
- \_\_\_\_\_. *Cruciformity: Paul's Narrative Spirituality of the Cross*. Grand Rapids: W. B. Eerdmans Pub., 2001.
- Grenz, Stanley J. "Eccleiology." In *The Cambridge Companion to Postmodern Theology*. ed. Kevin J. Vanhoozer. Cambridge: Cambridge University Press, 2003.
- Hauerwas, Stanley. *A Community of Character: Toward a Constrictive Christian Social Ethic*. Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1981.
- Havener, Ivan. "The Pre-Pauline Christological Credal Formulae of 1 Thessalonians." *Society of Biblical Literature Seminar Papers*, no. 20 (1981): 105-128.
- Hays, Richard. *The Faith of Jesus Christ: The Narrative Substructure of Galatians 3:1-4:11*. Grand Rapids: W. B. Eerdmans Pub., 2002.
- Keller, Timothy. *Preaching: Communicating Faith in an Age of Skepticism*. New York: Viking, 2015.
- Kirk, J. R. Daniel. *Jesus Have I loved, but Paul?: A Narrative Approach to the Problem of Puline Christianity*. Grands Rapids: Baker Academic, 2011.
- Kwang-hyun, Cho. *Paul's Community Formation Preaching in 1 Thessalonians: An Alternative to the New Homiletic*. Bern: Peter Lang Pub., 2018.

- Lischer, Richard. "Preaching and the Rhetoric of Promise." *Word and World* 8, no. 1 (1988): 66-79.
- Longenecker, Bruce W., ed. *Narrative Dynamics in Paul*. Louisville: Westminster John Knox Press, 2002.
- Loscalzo, Craig A. *Apologetic Preaching: Proclaiming Christ to a Postmodern World*. Downers Grove: InterVarsity Press, 2000.
- Lowry, Eugene L. *Doing Time in the Pulpit: The Relationship between Narrative and Preaching*. Nashville: Abingdon Press, 1985.
- \_\_\_\_\_. *How to Preach a Parable: Designs for Narrative Sermons*. Nashville: Abingdon Press, 1989.
- \_\_\_\_\_. *The Homiletical Plot: The Sermon as Narrative Art Form*. 이연길 역. 『이야기식 설교구성』. 서울: 한국장로교출판사, 1996.
- \_\_\_\_\_. *The Sermon: Dancing the Edge of Mystery*. Nashville: Abingdon Press, 1997.
- Malherbe, Abraham J. *Paul and the Thessalonians: The Philosophic Tradition of Pastoral Care*. Philadelphia: Fortress Press, 1987.
- Meeks, Wayne A. "Social Functions of Apocalyptic Language in Pauline Christianity." In *Apocalypticism in the Mediterranean World and the Near East*, ed. David Hellholm. Tübingen: J. C. B. Mohr, 1983.
- \_\_\_\_\_. *The First Urban Christians: The Social World of the Apostle Paul*. New Haven: Yale University Press, 1983.
- Mitchell, Henry H. *Celebration and Experience in Preaching*. Nashville: Abingdon Press, 1990.
- Richard, Earl. *First and Second Thessalonians*. Collegeville: Liturgical Press, 1995.
- Robinson, Haddon W. *Biblical Preaching: The Development and Delivery of Expository Messages*. 박영호 역. 『강해설교』. 서울: 기독교문서선교회, 2007.
- \_\_\_\_\_. "Competing with the Communication Kings." In *Making a*

- Difference in Preaching : Haddon Robinson on Biblical Preaching*, ed. Scott M. Gibson. Grand Rapids: Baker Books, 1999.
- Simpson, John W. "Shaped by the Stories: Narrative in 1 Thessalonians." *Asbury Theological Journal* 53, no. 2 (1998): 15-25.
- Thompson, James. *Preaching Like Paul: Homiletical Wisdom for Today*. Louisville: Westminster John Knox Press, 2001.
- Volf, Miroslav. *A Public Faith, How Followers of Christ Should Serve the Common Good*. Grand Rapids: Brazos Press, 2011.
- Webber, Robert. *Ancient-Future Worship: Proclaiming and Enacting God's Narrative*. Grand Rapids: Baker Books, 2008.
- Weima, Jeffrey A. D. *1-2 Thessalonians*. Grand Rapids: Baker Academic, 2014.
- Witherington, Ben. *Paul's Narrative Thought World: The Tapestry of Tragedy and Triumph*. Louisville: Westminster John Knox Press, 1994.
- Wright, John W. *Telling God's Story: Narrative Preaching for Christian Formation*. Downers Grove: IVP Academic, 2007.
- Wright, N. T. *Paul in Fresh Perspective*. 손돈호 역. 『톰 라이트의 바울: 내러티브 관점에서 본 바울 신학』. 서울: 조이선교회, 2012.
- 조광현. "상징적 경계를 세우는 바울 설교." 한국복음주의실천신학회. 「복음과 실천 신학」 제44권(2017), 192-219.
- 조광현. "전통적인 설교학과 차별성으로서 '신' 설교학에 대한 비평적 분석: '더 새로운' 설교학을 위한 출발점." 개혁신학회. 「개혁논총」 제46권(2018), 195-221.

**[Abstract]**

**Paul's Use of Narratives and It's Homiletical Implications**

Kwang Hyun Cho

(Korea Theological Seminary, Assistant Professor, Practical Theology)

While a sharp distinction between Paul's letters and narrative texts has been generally proposed in contemporary homiletics, Paul in 1 Thessalonians weaved different levels of narratives-(1) the story of God and Jesus, (2) Paul's own story, and (3) the story of Thessalonians. Paul utilized these three levels of narratives as a collective story for promoting a common identity in the community and as a boundary between insiders and outsiders for constructing a distinct community. Paul's use of narratives gives an alternative view for the contemporary homiletics which mainly understands narratives as a form for facilitating an experiential event in preaching. Moreover, it provides a new perspective on the use of narratives for preachers who undertake community formation.

**Key Words:** Narrative Preaching, 1 Thessalonians, Narrative, Collective Story, Boundary, Contemporary Homiletics



# 츠빙글리와 멜랑흐톤, 마르부르크 회의의 양자회담을 중심으로

---

류성민

(아세아연합신학대학교, 학술연구교수, 교회사)

- I. 서론
- II. 마르부르크 회의 전반에 대한 소개
- III. 츠빙글리의 양자회담 회의록
- IV. 결론

**[초록]**

츠빙글리와 멜랑흐톤은 마르부르크 회의 첫날 양자회담을 통해 대화를 나눈다. 본고는 둘 사이에 이루어진 대화 내용을 츠빙글리의 회의록과 멜랑흐톤의 보고서를 통하여 짐작해보는 시도를 한다. 양자회담에서 논의된 주제는 말씀에 대한 이해, 원죄 문제, 기독교 문제, 그리고 가장 중요한 성찬에 대한 견해이다. 비텐베르크는 개혁파의 견해에 대하여 이단과 연결시키며 심각하게 비판하였다. 그러나 둘 사이의 의견교환으로 이루어진 대화는 근본적인 교리적 문제에 상당한 접근이 존재한다는 사실을 드러내었다. 특히 성찬의 주체에 대한 입장에서 멜랑흐톤은 루터보다 츠빙글리에 가까운 것이 드러난다. 그리고 성경해석의 원리도 일치하는 것이 드러난다. 그러나 그리스도의 육적 임재에 대한 견해에는 일치하지 못한 채, 회담이 끝났다. 이 실패는 신학적 차이를 드러내는 것이면서도 정치적 결과물이기도 했다. 그러나 이 회담을 통해 종교개혁의 양 진영이 신학적 큰 차이가 있다는 오해를 불식하고, 오히려 그들 가운데 큰 공통점이 있다는 사실이 드러나게 되었다.

**키워드:** 츠빙글리, 멜랑흐톤, 루터, 마르부르크 회의, 성찬론, 성경해석 원리

논문투고일 2019.07.21. / 심사완료일 2019.08.26. / 게재확정일 2019.08.29.

## 1. 서론

2019년은 개혁신교 개혁신교 500주년으로 기념하고 있다.<sup>1</sup> 이미 2년 전 종교개혁 500주년을 기념하였던 것을 기억하면, 과연 개혁신교의 기념과 앞서 2년 전의 기념이 어떤 관계가 있는지를 살펴보는 것은 의미가 있는 일이다. 츠빙글리는 분명 루터와 상관 없이 종교개혁적 설교를 시작하였다. 그러나 그의 종교개혁적이라는 의미는 루터의 그것과 다르지 않았다. 달리 말하면 츠빙글리와 루터라는 인물을 통해 종교개혁이 시작되었지만, 종교개혁은 그들의 창작물이 아니었다. 오히려 15세기, 16세기의 교회의 양상과 학문적 사상과 정치적 상황이 아주 긴밀하게 맞물려 어느 정도의 공감대를 이루고 있었고, 루터와 츠빙글리와 같은 위대한 인물들이 그들의 일을 시작하였을 때, 붓물 터지듯 종교개혁 운동이 확산되었던 것으로 이해해야 한다.

츠빙글리로 대표되는 개혁신교 신학과 루터로 대표되는 비텐베르크 신학은 어떤 관계를 가지고 있었는가? 1529년 마르부르크에서 열린 종교회의는 양자가 만나 서로의 입장을 확인한 회의라고 할 수 있다. 이 회의의 결과는 잘 알려진 대로 실패였다. 둘은 서로의 차이점을 확인하고 서로의 길을 떠났다. 그러나 그렇게 단편적으로 보기에는 생각해야 할 요소들이 그 회의의 주변에는 상당히 많았다.

본고는 마르부르크 회의의 첫날 열린 츠빙글리와 멜랑흐톤의 양자회담의 내용을 살펴보고자 한다. 멜랑흐톤은 루터와 함께 비텐베르크의 종교개혁을 이끈 핵심적 인물이다. 비텐베르크에는 루터 외에 멜랑흐톤이라는 독자적 신학의 체계를 가진 인물이 있었다는 점을 먼저 주목하려고 한다. 그리고 그가 츠빙글리와 나눈 대화를 통하여 비텐베르크 신학의 다양성의 한 측면이 개혁신교 신학과 대화를 통해 나온 결과물의 의미를 살펴보고자 한다. 이를 통해 종교개혁 신학의 통일성을 강조하려고 한다. 이것은 개혁신교 신학의 독창성이 부족하다는 결론이 아니라, 오히려 개혁신교 신학의 일반적 성격을 더욱 드러내는 것이 될

1 취리히는 츠빙글리가 목회를 시작한 1519년을 종교개혁 500주년으로 기념한다. (참고. <https://www.zuerich.com/en/visit/500-years-of-reformation> 2019년4월27일)

것이다. 본고는 먼저 마르부르크 회의의 역사적, 정치적 배경과 진행을 소개하고, 첫날 열린 츠빙글리와 멜랑흐톤의 양자회담의 회의록을 전반적으로 살피는 순서로 진행된다.

## II. 마르부르크 회의 전반에 대한 소개

비텐베르크(Wittenberg) 신학자들과 고지 독일과 스위스의 개혁파 신학자들이 1529년 마르부르크(Marburg)에서 가진 회의는 역사적으로 매우 흥미로운 것이다. 양측의 대표적인 신학자인 루터와 츠빙글리는 이 회의에서 처음으로 개인적인 만남을 가졌다. 몇 년간에 지속되었던 성만찬에 대한 문서 논쟁<sup>2</sup>으로 상호 간에 갈등이 매우 고조된 상황에서 그들은 일치의 가능성을 놓고 만나게 되었고, 마르부르크 조항(die Marburger Artikel)이라는 결과물을 만들어냈다.<sup>3</sup> 이를 통해 종교개혁 1세대 신학의 통일성과 다양성을 우리는 확인할 수 있다.<sup>4</sup> 더하여 마르부르크 회의에서 발생한 회의록들과 당사자들의 서간들은 쾰러(Walther Köhler)에 의해 수집, 정리되어 1929년 출간되었고,<sup>5</sup> 마이(Gerhard

2 성만찬 논쟁의 경과에 대하여 참고. Irene Dingel, *Reformation: Zentren-Akteure-Ereignisse* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2016), 108-15.

3 마르부르크 조항은 루터와 츠빙글리 양자에 의해 출판된다. 루터의 것은 루터 전집(Martin Luther, *D. Martin Luthers Werke: Kritische Gesamtausgabe*(=WA) Vol. 30.III. Weimar Ausgabe (Weimar: H. Bohlau, 1883-), 102-06: 160-71)에서 찾을 수 있고, 츠빙글리의 것은 츠빙글리 전집(Huldreich Zwingli, ed. Emil Egli et al., *Huldreich Zwinglis Sämtliche Werke*. Vol. 6.2.(= *Corpus Reformatorum* 93.2.) (= CR 93.2) (Zürich: Verlag Berichthaus, 1968), 514-18; 521-23; <http://www.irg.uzh.ch/static/zwingli-werke/index.php?n=Werk.146> 2019년4월24일)에서 찾을 수 있다. 마르부르크 회의의 역사적, 신학적 맥락과 조항의 번역에 대하여 다음을 참고. 류성민, “마르부르크 조항 연구: 마르부르크 조항 번역과 루터와 츠빙글리의 견해 비교,” 『갱신과 부흥』 제22권(2018), 7-38.

4 최근의 마르부르크 조항의 의미에 대한 연구가 진행되어 엮어졌다. 이 연구는 개혁자들의 통일성과 다양성을 주제로 다루고 있다. 참고. Wolf-Friedrich Schäufele ed., *Die Marburger Artikel als Zeugnis der Einheit* (Evangelische Verlagsanstalt: Leipzig, 2012). (= *MAalsZE*)

5 쾰러는 이 회의를 참석자들의 다양한 자료를 가지고 재구성하였다. Walther Köhler ed., *Das Marburger Religionsgespräch 1529. Versuch einer Rekonstruktion* (Leipzig: M.Heinsius Nachfolger Eger & Sievers, 1929).

May)에 의해 다시 구성되어 1970년 출간되었다.<sup>6</sup>

마르부르크 회의가 소집되게 된 것은 성만찬 논쟁으로 인한 신학적인 동기가 없었던 것은 아니지만, 주된 동기는 1529년 슈파이어(Speyer) 제국 회의에서 결성된 “저항파”(혹은 개신교, Protestanten)의 정치적 일치치를 위한 것이었다.<sup>7</sup> 헤센의 지방백작 필립(Landgraft Philipp von Hessen)은 작센의 선제후 요한(Kurfürst Johann der Beständige von Sachen), 그리고 요한의 후계자인 작센의 선제후 요한 프리드리히(Kurfürst Johann Friedrich der Großmütige von Sachen)와 함께 제국의 개신교 세력을 이끄는 지도자였다. 그는 마르부르크에 성만찬 문제로 갈등 중에 있던 비텐베르크와 개혁파 신학자들을 초청하였다. 그 목적은 “저항파”가 놓인 정치적 위기 때문이었다. 구교측을 규합하는 황제로 인해 “저항파”는 전쟁의 위협에 놓이게 되었고, 필립은 가능한 제국 외부의 세력들까지 끌어들이 개신교 동맹을 맺고자 의도했다.<sup>8</sup> 비텐베르크에서 요구한 동맹의 전제는 종교의 일치였고, 그 핵심에는 성만찬의 불일치가 있었다. 필립은 이 문제가 오해로 인한 것이라고 생각했고, 직접 만나 이야기를 나누면 해결될 수 있는 것이라 확신했다. 그래서 그는 1529년 10월 1-4일 마르부르크에서 이 회의를 개최하기에 이르렀다. 물론 필립의 견해에 모든 정치 지도자들이 동의한 것은 아니었다. 대표적으로 작센은 사실상 헤센의 동맹 계획에 반대하고 있었다.<sup>9</sup> 그리고 이것은 비텐베르크 신학자들의 입지에 제한을 주었다. “루터의 경우 신학적으로, 정치적으로 회의에 적극적일 이유가 없었다. 멜랑흐톤이 회의 내내 침묵한 것도 같은 맥락”으로 이해할 수 있다.<sup>10</sup>

그럼에도 필립은 그의 의도대로 회의의 목적을 이루기 위해 회의 첫날인 10월 1일 두 개의 양자회담을 진행시켰다. 그는 루터와 츠빙글리가 회의의 시작과 함께 만나는 것을 원하지 않았다. 그래서 중도적 성격을 가지고 있던 양측의 인물들이 각 진영의 강경한 인물들과 대화하도록 하였다. 그렇게 루터와

6 Gerhard May, ed., *Das Marburger Religionsgespräch 1529* (Gütersloh:Gütersloher Verlaghaus Gerd Mohn, 1970). 본고는 May의 모음에서 본문을 가져왔다.

7 제2차 슈파이어 제국회의에 대하여 간략한 설명은 다음을 참고. Dingel, *Reformation*, 185-88.

8 Schäufele, “Bündnis und Bekenntnis,” in *MAalsZE*, 54f.

9 Schäufele, “Bündnis und Bekenntnis,” 55-56.

10 류성민, “마르부르크 조항 연구: 마르부르크 조항 번역과 루터와 츠빙글리의 견해 비교,” 12.

외콜람파디우스의 양자회담, 츠빙글리와 멜랑흐톤의 양자회담이 열렸다.<sup>11</sup> 그리고 다음 날 10월 2일 본회의가 시작되었고, 주제는 성만찬에 대한 것만 다루어졌다.<sup>12</sup> 10월 3일 오후까지의 대화는 아무 성과 없이 끝이 났다. 10월 4일 회의를 빈손으로 끝내기를 원하지 않았던 필립은 루터에게 모든 신앙조항들의 목록을 작성하기를 요구하였다. 아마 성찬에서 일치를 실패했다라도, 전체적인 신학적 입장에 대해 서로의 입장을 확인하고, 이를 통해 일종의 일치와 유사한 결과물을 내고자 한 것으로 생각된다. 그렇게 루터의 손으로 신앙고백에 준하는 조항들이 작성되었다. 놀랍게도 이 논의는 짧았고, 단지 몇가지 적은 수의 변경 사항들만 요청되었다.<sup>13</sup> 15개 조항으로 이루어진 마르부르크 조항은 15개 조항 중 14.5개의 일치된 조항과 0.5개의 불일치된 조항으로 구성되었다.

본고는 마르부르크 회의의 결과물인 마르부르크 조항이 나오기 전인, 10월 1일 처음으로 열렸던 양자회담 중 츠빙글리와 멜랑흐톤의 양자회담의 회의록의 내용을 살펴보는 것을 목적인다. 츠빙글리의 요약문을 기초로 하여, 멜랑흐톤의 보고서신을 참고로, 둘 사이에 오간 신학적 논의들을 다시 점검하고, 그 신학적 특징과 공통점을 살펴보려고 한다.

### III. 츠빙글리의 양자회담 회의록

본고는 츠빙글리와 멜랑흐톤의 회담에 초점을 맞춘다. 이 논의를 통해 비텐베르크와 개혁신파라는 신학적 구분 자체가 그 실체에 있어 어느 정도 희미한 것이었

11 멜랑흐톤은 하인리히 공작에게 보내는 보고서에서 헤센의 지방백작 필립이 루터와 외콜람파디우스가 만나고, 츠빙글리와 멜랑흐톤이 만나 대화하도록 명령했다고 기록하고 있다. Philipp Melancthon, *Corpus Reformatorum: Philippi Melancthonis opera quae supersunt omnia*, eds. Carl Gottlieb Bretschneider and Heinrich Ernst Bindseil (Halle, Braunschweig: 1834-1860) Vol. 1(= CR 1), 1102.

12 루터는 개혁파들의 다른 신학적 문제에 대한 의혹을 제기하였고, 해명을 요구했지만, 외콜람파디우스와 츠빙글리는 루터의 비난을 인정하지 않았고, 결국 성만찬의 주제만 의논하게 되었다. Köhler, *Das Marburger Religionsgespräch*, 50-52. 참고. Schäufele, "Bündnis und Bekenntnis," 50.

13 Schäufele, "Bündnis und Bekenntnis," 52.

음을 드러내고자 한다. 그리고 종교개혁 신학의 통일성을 보려는 의도를 가지고 있다.

츠빙글리와 멜랑흐톤의 양자회담의 회의록은 츠빙글리의 기록으로 남겨져 있다.<sup>14</sup> 물론 그 기록에는 회담의 모든 논의와 표현이 들어가 있는 것은 아니며, 당연히 츠빙글리의 입장에서 기록된 것이다. 이를 보충하기 위해 멜랑흐톤이 선제후 요한과 공작 하인리히에게 보낸 보고서들을 살피는 것이 필요하다.<sup>15</sup>

츠빙글리 회의록의 내용은 세 개의 주제를 다룬다. 말씀, 원죄 그리고 마지막으로 성찬이다. 말씀과 원죄에 대한 논의는 간략하게 표현된다. 그러나 멜랑흐톤의 보고서에서 표현되는 내용에 따르면 각 논의들은 상당히 심각한 것이었다. 멜랑흐톤은 츠빙글리를 비롯한 개혁파들의 잘못된 교리의 혐의에 대하여 의논하였음을 언급하고 있다. 네 개의 오류에 대한 주제가 등장한다. 원죄, 말씀, 삼위일체, 칭의이다. 본고는 츠빙글리의 글의 순서에 따라 읽으면서, 멜랑흐톤의 보고서를 참고하는 방식으로 말씀, 원죄, 기독교론, 성찬의 순서로 살펴보고 하겠다.

## 1. 말씀

츠빙글리의 첫 기록은 말씀에 대한 내용이다. 멜랑흐톤은 “말씀(verba)이 다만 가리키는 것(significare)이라는 점에 동의한다.” 이어 츠빙글리도 함께 동의하는 내용은 “성령께서 우리 가운데 말씀의 도구로 칭의를 이루신다”는 것이다. 여기에서 “말씀은 물질적으로 이해되는 것이 아니다. 말씀은 선포되고 이해되며, 이것이 말씀의 정신과 정수이다.”<sup>16</sup>

이 짧은 츠빙글리의 기록은 양자 회담에서 멜랑흐톤과 츠빙글리의 실재적인 논의가 무엇이었는지를 다 보여주지는 못한다. 멜랑흐톤이 선제후 요한에게 보내는 보고서의 결은 츠빙글리의 기록과 상당히 다르다. 그리고 멜랑흐톤의

<sup>14</sup> CR 93.2, 507-09.; May, 31-32.; Köhler, *Das Marburger Religionsgespräch*, 41-42.

<sup>15</sup> CR 1, 1099ff.와 CR 1, 1103f.; Köhler, *Das Marburger Religionsgespräch*, 45-48.

<sup>16</sup> May, *Das Marburger Religionsgespräch 1529*, 31. “Philippus concedit: Verba nihil aliud posse quam significare. Spiritum sanctum operari in nobis iustificationem mediante verbo. Verbum autem non intelligitur materialiter, sed verbum praedicatum et intellectum, hoc est: mens et medulla verbi.”

보고서에서는 말씀의 주제는 두 번째로 언급된다. 개혁파에 대한 혐의는 개혁파의 말씀과 성령의 관계에 대한 문제인데, 성령이 말씀을 통해 혹은 성례를 통해 주어지지 않고, 말씀 없이, 성례 없이 주어진다고 가르친다는 것이다. 그리고 이것은 뮌처(Thomas Müntzer)의 견해와 같은 것이라고 지적한다.<sup>17</sup> 비텐베르크 신학자들은 개혁파들이 당대 가장 심각한 문제를 일으킨 농민전쟁의 주동자와 같이 신령주의적 견해를 가지고 있다고 의심한 것이다.<sup>18</sup>

츠빙글리의 기록이 말씀과 성령의 관계에 대한 것을 다루지만, 실제 논의는 말씀과 성례의 관계에 대한 논의를 통해 이루어졌을 가능성이 크다. 왜냐하면 비텐베르크에서는 말씀과 성례의 관계가 매우 긴밀한 것으로 받아들여졌고, 그것이 말씀과 관련한 주요 쟁점이었기 때문이다. 여기에서 말씀은 기록된 성경에만 머물지 않고, 선포되는 말씀을 의미한다. 말씀과 성례는 둘 다 은혜의 도구로서 이해되고, 성례 자체는 말씀에 의해 제정된 것이기 때문에 말씀과 성례는 사실 뗄 수 없는 것이다. 그러므로 성례를 훼손하는 것은 곧 성례의 근원이 되는 말씀을 부정하는 것이다. 이것이 비텐베르크가 개혁파에 대하여 가진 비판이다. 멜랑흐톤이 하인리히 공작에게 보내는 보고서에서 그는 츙글리가 말씀과 성례를 통하여 성령께서 주어진다고 가르치지 않는다고 지적하고 있다.<sup>19</sup> 즉 말씀과 성례 그리고 성령의 긴밀한 관계에 거리를 두는 잘못을 개혁파가 가르친다고 이해한 것이다.

성찬과 관계해서 루터는 그리스도의 몸과 피의 현재는 성찬에서 죄 용서의 분배의 근거로 이해한다. 즉 선포된 말씀을 통해 성례에서 그리스도의 몸과 피가 성찬적으로 분배된다고 이해한다. 이렇게 그리스도의 현존은 말씀에 매인다.<sup>20</sup> 죄 용서는 그리스도의 성례적 몸 안에서, 몸을 통하여 온다. 그러므로

17 CR 1, 1099. "Zum Andern irren si sehr vom Predigtmat oder Wort, und vom Brauch der Sacramente. Denn sie lehren, daß der heil. Geist nicht durchs Wort oder Sacrament gegeben werde, sondern werde ohne Wort und Sacrament gegeben. Also lehrete auch Münzer, und fiel dadurch auf eigene Gedanken; wie denn folgen muß, wenn man den heil. Geist ohne Wort vermeinet zu erlangen."

18 토마스 뮌처와 농민전쟁에 대하여 간략한 설명은 다음을 참고. Dingel, *Reformation*, 133-37.

19 CR 1, 1103. "Item, de uso verbi et sacramentorum lehren sie nicht, daß Wort und Sacrament instituiert, daß dadurch der heil. Geist gegeben werde. Derhalben ministerum verbi et sacramentorum in ecclesia leichtlich fallen möchten."

성례는 은혜의 도구이자, 은혜이다. 그 안에 죄 용서가 있기 때문이다.<sup>21</sup> 이것을 성령의 일하심과 관련하여 이해하면, 선행되는 말씀이 없이 성령은 누구에게도 믿음을 주시지 않는다고 할 수 있다.<sup>22</sup>

이에 반하여 츙빙글리는 성령이 말씀에 선행한다고 확신한다. 츙빙글리에게 중요한 것은 “성령께서 믿음을 만드시고, 선포되는 말씀을 통해 이루어진다는 것이다. 먼저 그는 복음의 개념을 모든 외적 선포로 이해한다. 또한 그는 분명히 외적 말씀이 아니라 성령께서 스스로 믿음을 주신다”고 이해한다.<sup>23</sup> 츙빙글리에게 성령은 말씀에 매이는 존재가 아니다. 여기에서 루터와 말씀에 대한 이해의 차이가 나타난다. 이런 차이를 단편적으로 볼 때, 츙빙글리의 입장이 성령과 말씀을 분리시키는 신령주의적 성향과 유사한 것으로 오해할 수 있다. 비텐베르크에서 우려한 것이 바로 이것이었다. 그러나 츙빙글리에게 말씀과 성령은 결코 나뉘지지 않는다.<sup>24</sup>

츠빙글리와 멜랑흐톤의 양자회담의 첫 주제가 말씀이었다면, 멜랑흐톤이 개혁파에 대한 의혹을 제기하고, 츙빙글리가 이에 답변하는 방식으로 대화가 이루어진 것으로 보아야할지 모른다. 그러나 그렇게 보면 츙빙글리의 회의록에 표현된 멜랑흐톤의 입장은 거짓이라 보아야 할 것이다. 츙빙글리의 회의록에는 이견 없이 멜랑흐톤의 동의를 보여줄 뿐이기 때문이다.

20 Ralph Walter Quere, *Melanchthon's Christum cognoscere: Christ's efficacious presence in the Eucharistic Theology of Melanchthon*, Bibliotheca Humanistica & Reformatorica vol. XXII (Nieuwkoop: B. De Graaf, 1977), 159.

21 루터의 소요리 문답을 참고하라. Irene Dingel ed., *Die Bekenntnisschriften der Evangelisch-Lutherischen Kirche: Vollständige Neuedition*, (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2014) (=BSLK), 890. (BSLK 520) “Wie kan leiblich essen und tricken solche grosse ding thun? Antwort: ‘Essen und trincken thuts freylich nicht, sondern die wort, so da stehen: “Für euch gegeben und vergossen zur vergebung der Sünden.” Welche wort sind neben dem leiblichen essen und trincken als das Heuptstück im Sacrament: und wer denselbigen worten gleubet, der hat, was sie sagen und wie sie lauten. Nemlich, vergebung der Sünden.’”

22 Martin Sallmann, “Glaube als Geschenk. Predigt und Taufe (Marburger Artikel 8-9, 14) oder: Die Zuordnung von Wort und Geist als Dreh- und Angelpunkt der Marburger Artikel,” in *MAalsZE*, 119.

23 류성민, “마부르크 조항 연구: 마르부르크 조항 번역과 루터와 츙빙글리의 견해 비교,” 22. *참고 CR* 93.2, 522, 16.

24 Sallmann, “Glaube als Geschenk,” 120.

바로 이 점에서 멜랑흐톤의 말씀에 대한 입장을 생각하는 것이 필요하다. 멜랑흐톤은 믿음이 칭의의 원리이고, 하나님께서 말씀으로 증거하시고 사람이 그 약속을 믿음으로 붙잡는 방식으로 칭의가 시작된다고 가르친다. 칭의의 행위에 있어 말씀과 성례와 믿음 사이에 매우 긴밀한 영향이 있다. 그러나 칭의는 말씀에서 나오는 성례의 유익이 자동으로 존재하는 것이 아니다. 믿음이 여기에서 중요한 역할을 한다. 그러므로 말씀과 성례는 더 이상 일치하지 않는다.<sup>25</sup> 달리 표현하면 죄용서를 받는 것은 성례의 유익이 아니다. 먹고 마시는 것은 은혜로 구원하시는 하나님의 의지와 사역을 가리키는 것이다. 즉 성례는 하나님의 은혜에 의해 우리가 칭의된다는 것을 증거한다. 그리고 성찬에 참여하는 것은 약속된 죄 용서를 붙잡는 믿음을 강화하는 것이다.<sup>26</sup> 여기에서 멜랑흐톤은 루터와 말씀과 성례의 관계에 대한 견해가 다름이 드러난다.<sup>27</sup>

츠빙글리가 회의록에 기록한 바와 같이, 멜랑흐톤이 말씀을 은혜와 일치시키거나, 말씀이 칭의와 구원의 능력을 소유한다고 생각하지 않고, 그저 가리키는 것(significare)으로 보고 있다는 것은 멜랑흐톤이 이전부터 가지고 있던 생각과 일치하는 것이다. “가리킨다”(상징한다, significare)는 용어가 성찬 논쟁에 있어 그리스도의 현재에 대한 해석에서 첨예하게 대립하는 상황에 적용되는 단어이기 때문에 이 표현 하나를 가지고, 멜랑흐톤이 츠빙글리에게 동의하였다는 것으로 이해할 필요는 없다. 다만 구원과 관련하여, 그리고 성례와 관련하여 말씀이 성령의 도구로서, 하나님께서 일하시는 방편으로서, 은혜의 방편으로서

25 Quere, *Melanchthon's Christum cognoscere*, 115.

26 Quere, *Melanchthon's Christum cognoscere*, 129.

27 멜랑흐톤의 성례에 대한 입장이 루터와 초기부터 달랐다는 사실은 멜랑흐톤의 성찬 교리의 발전에 대한 연구를 통해 분명하게 드러났다. 물론 그 사실이 멜랑흐톤이 개혁파의 입장과 일치한다는 것을 의미하지는 않는다. 참고. Quere, *Melanchthon's Christum cognoscere*.; Wilhelm H. Neuser, *Die Abendmahlslehre Melanchthons in ihrer geschichtlichen Entwicklung (1519-1530)* (Neukirchener-Vluyn: Neukirchener Verlag, 1968). Gäbler는 외콜람파디우스와 멜랑흐톤의 차이점에 대하여 언급하면서, 멜랑흐톤이 선포되는 복음에 능력이 있어 의를 가져온다고 생각했고, 외콜람파디우스는 말씀은 그리스도의 구원 행위를 가리킬 뿐, 구원 자체를 가져오지 못한다고 기록한다.(Ulrich Gäbler, “Melanchthon und die Schweiz,” in *Der Theologe Melanchthon*, ed., Günter Frank (Stuttgart: Thorbecke, 2000), 239.) 그러나 츠빙글리의 회의록과 Quere의 분석을 통해 볼 때, Gäbler가 말한 멜랑흐톤의 견해는 멜랑흐톤 자신의 것이라기보다는 루터의 것이라고 보아야 한다.

이해한다는 견해는 츠빙글리와 멜랑흐톤이 공감하고 있음을 보여준다.

## 2. 원죄

츠빙글리의 회의록의 두 번째 주제는 원죄이다. 츠빙글리의 동의로 시작한다. “원죄는 질병이다. 그리고 아담에게서 태어나는 모든 사람은 그 죄를 짓는다. 이 질병을 통해 우리는 무엇보다 하나님을 붙잡지 않게 되었다.”<sup>28</sup> 원죄의 문제는 유아의 문제와 직접 관련된다. “법이 없는 곳에는 범죄도 없다. 유아들에게 법은 없지만, 그러한 악이나 죄를 정죄하는 법의 처벌이 있다.”<sup>29</sup> 회의록에는 이어 멜랑흐톤의 동의에 대해 언급하지 않고, 바로 다음 주제로 이어간다. 회담 중에 멜랑흐톤은 원죄에 대한 츠빙글리의 입장을 요구했던 것으로 보인다. 그리고 츠빙글리는 자신의 입장을 밝혔고, 멜랑흐톤은 반박이나 추가적 설명을 요구하지 않고 넘어간 것으로 이해된다.

멜랑흐톤이 선제후 요한에게 보내는 보고서에 의하면, 원죄의 문제도 상호 대화에 있어 심각한 문제였다. 원죄의 문제는 보고서에서는 첫 문제로 언급된다. 비텐베르크가 가지고 있던 개혁파에 대한 의심이었다. 정리하면 다음과 같다. 첫째, 개혁파가 원죄를 없다고 주장한다. 둘째, 죄는 단지 외적인 것이고, 악한 행위일 뿐이다. 셋째, 마음에 타고난 불결과 욕망일 뿐이다. 그러므로 하나님을 두려워하지 않는 것, 하나님을 믿지 않는 것은 죄가 아니라고 가르친다. 츠빙글리가 죄를 오직 외적인 것으로만 이해하는 것은 그가 바른 기독교의 기록에 대해 잘 알지 못한다는 증거이다. 이 오류는 펠라기우스파와 교황과 철학자들의 오류와 같은 것이다.<sup>30</sup>

<sup>28</sup> May, *Das Marburger Religionsgespräch 1529*, 31. “Peccatum originale morbum esse credimus, quem omnes, qui ex Adam generantur, contrahunt: quo morbo fit, ut nos ante omnia amplectamur, non Deum.”

<sup>29</sup> May, *Das Marburger Religionsgespräch 1529*, 31. “Ubi non est lex, ibi non est praevaricatio”

<sup>30</sup> CR 1, 1099. “Als nämlich, daß Zwinglius geschrieben, daß keine Erbsünde sey, und lehret, Sünde sey allein äußerliche böse Werke und Thaten, und meinertes Herzens angeborne Unreinigkeit und Lüste. Item, daß wir von Natur Gott nicht fürchten, nicht glauben, sey nicht Sünde. Dieß ist eine große Anzeigung, daß Zwinglius nicht viel von rechter christlicher heiligkeit wisse, dieweil er Sünde allein in äußerliche

원죄의 교리는 종교개혁 신학의 가장 중요한 주제 중 하나이다. 비텐베르크에서 츠빙글리의 죄에 대한 입장을 보면서, 이단과 유사하다고 여겼다는 점은 매우 흥미롭고, 또한 이 문제가 얼마나 심각한 것일 수 있는지를 보여준다. 아마 츠빙글리가 윤리적 개선을 중요시한다는 것과 그가 에라스무스를 좋아했다는 점에서 이런 견해가 발생하였을 것이다.<sup>31</sup> 에라스무스와 루터 사이의 자유의지 논쟁으로 생긴 에라스무스에 대한 부정적 견해는 에라스무스를 선호하는 츠빙글리에 대한 선입견과 호불호를 예상할 수 있게 한다.<sup>32</sup>

멜랑흐톤이 선제후 요한에게 보내는 보고서에서 언급한 네 번째 문제인 칭의 문제를 여기에서 다루는 것이 적절하다. 비텐베르크는 개혁파의 칭의교리에 문제를 제기한다. 개혁파가 사람이 하나님 앞에서 의롭다 인정되는데 있어 믿음의 교리가 충분하지 않고, 믿음에 따르는 행위(Werke)가 바로 그 의라고 주장한다는 것이다.<sup>33</sup> 이런 혐의는 앞서 언급한대로 개혁파의 윤리적인 강조에 따르는 것으로 이해할 수 있다.

멜랑흐톤은 츠빙글리에게 원죄에 대한 문제를 직접 물으면서, 이단들의 이름을 언급했다. 펠라기우스는 원죄를 부정하는 대표적인 이단이기 때문에 언급되었다. 또한 모든 교황들은 로마 가톨릭이 원죄 교리에 대한 오류를 가지고 있었다는 것이다. 이들과 함께 철학자들이 언급되었는데, 스콜라 철학자들이라고 할 수 있다. 로마 가톨릭과 스콜라 철학자들의 원죄에 대한 입장을 비텐베르크는 펠라기안주의로 인식하고 있었다. 물론 정확하게 말하면 반펠라기안주의라고 할 것이다. 이렇게 이단을 언급하며 개혁파를 공격하는 비텐베르크의 태도는 츠빙글리로 하여금 이 문제에 대한 중요성을 생각하게 하고, 또한 확실한 답변을 할 것에 대한 압박으로 작용했다.

Thaten setzt, wie die Pelagiani, alle Papisten und Philosophi.”

31 츠빙글리의 에라스무스에 대한 입장은 참고. Ulrich Gäbler, 박종숙 역 『쯔빙글리 그의 생애와 사역』 (서울: 아가페, 1993), 51-52.

32 에라스무스와 루터의 자유의지 논쟁에 대하여 간략한 개괄은 다음을 참고. Dingel, *Reformation*, 105-08.

33 CR 1, 1099. “Zum Vierten reden si und schreiben unschicklich davon, wie der Mensch vor Gott gerecht geschätzt werde, und treiben die Lehre vom Glauben nicht genugsam, sondern reden also davon, als wären die Werk, so dem Glauben folgen, dieselbige Gerechtigkeit.”

츠빙글리는 비텐베르크가 가진 자신을 향한 혐의에 그들이 만족한 만한 답을 주었다. 그는 원죄가 모든 사람에게 해당되는 것임을 인정한다. 죄는 외적인 것이 아니라 아담의 후손으로 태어나는 모든 사람이 가진 것이다. 특히 원죄 문제는 유아들의 범죄와 정죄와 관련되어 중요한 사항이다. 원죄를 인정하지 않는 사람들에게 유아들의 범죄는 인정될 수 없다. 그러나 츠빙글리는 원죄 교리에 대한 시금석이 될만한 유아의 죄와 형벌에 대하여 아주 분명한 입장을 제시하고 있다. 츠빙글리가 이런 진술을 통하여 유아도 태어나면서 원죄를 가진 죄인이며, 처벌을 앞둔 존재라는 것을 분명하게 한다. 이를 통해 원죄를 부인하는 것 아닌가라는 의혹에 대해 가장 분명한 답을 제시한 것이다. 이것은 또한 자범죄만이 죄라고 생각하는 것 아니냐는 의문제기에 단호하게 아니라고 답한 것이다. 유아에게 자범죄는 없지만, 유아가 죄인이라고 주장하기 때문이다. 그리고 츠빙글리는 하나님을 믿지 않는 것이 원죄를 가진 사람이 행하는 가장 우선적인 것이라고 답하고 있다. 이로써 불신이 죄의 결과일 뿐 아니라, 가장 우선적이며 중요한 범죄임을 시인하고 있다. 단지 죄의 문제가 외적인 행위에 머무는 것이 아니라, 내적인 하나님과 관계에서 발생한 문제이고, 오히려 그것이 가장 본질적인 것임을 인정한다. 이렇게 츠빙글리는 비텐베르크가 제기한 혐의에 대하여 적극적으로 자신이 정통교리 위에 있고, 비텐베르크와 일치함을 강력하게 주장함으로써 비텐베르크의 혐의를 다 벗어버린다.<sup>34</sup>

원죄와 칭의에 대한 비텐베르크의 문제제기와 츠빙글리의 답은 마르부르크 회의의 결과물인 마르부르크 4-7항에서 결과물로서 나온다. 죄와 칭의는 종교개혁 신학의 가장 중요한 신학적 주제였고, 이 내용들에 있어 비텐베르크와 개혁파 신학자들은 단 한 번의 반대가 없었다.<sup>35</sup> “종교개혁 신학의 다양한 입장들은 이 주제에 있어 성찬의 이견을 넘어 연결되어 있었고, 이를 통해 로마 가톨릭과 근본적으로 구분되고 있었다.”<sup>36</sup>

34 물론 원죄 문제만 지금 제기되었기 때문에, 윤리적 선의 문제와 사람의 본성적 능력에 대한 문제는 여기에서 언급되지 않는다. 그러나 양자회담은 상호 이견에 대해 의견을 들어보는 시간이지, 전체적 신학 체계를 제시하고 평가하는 시간은 아니었다.

35 André Birmelé, “Das reformatorische Evangelium. Sünde und Rechtfertigung (Marburger Artikel 4-7),” in *MAalsZE*, 103.; 류성민, “마르부르크 조항 연구: 마르부르크 조항 번역과 루터와 츠빙글리의 견해 비교,” 20.

### 3. 기록론

츠빙글리의 회의록에서 등장하지 않으나 멜랑흐톤의 보고서에는 언급되는 주제가 있다. 그것은 바로 그리스도의 신성의 문제와 삼위일체의 문제이다. 이 문제의 원인이 비록 성찬에 대한 견해 문제와 긴밀하게 연관되어 있지만, 비텐베르크는 이 문제를 심각하게 받아들였다. 특별히 이 주제는 츠빙글리와 관계된 것이 아니라, 스트라스부르(Strasbourg)와 관계된 의혹이었다. 멜랑흐톤은 선제후 요한에게 보내는 보고서에서 이들이 유대인과 같이 그리스도를 하나님으로 인정하지 않는 이단 견해를 가졌다는 의혹에 대해 논의하였다고 기록하고 있다.<sup>37</sup>

양자 회담이 이루어진 다음 날 10월 2일 공식 회담이 시작되었는데, 루터는 스트라스부르의 신론에 대한 의혹을 제기하며, 회담의 주제로 선정하기를 요구하였다. 비록 츠빙글리와 외콜람파디우스가 이에 반대하여 회의의 논의 주제로 선정되지는 않았지만, 10월 3일 오후 스트라스부르의 대표(마틴 부췌)는 발언권을 얻어 이 의혹에 대한 자신들의 입장을 변호해야 했다.<sup>38</sup>

멜랑흐톤이 하인리히 공작에게 보내는 보고서에서는 츠빙글리가 그리스도의 신성과 삼위일체에 대하여 대답한 것이 언급된다.<sup>39</sup> 재세례파 이단과 관련된 그리스도의 신성에 대한 것이었다. 결론은 츠빙글리가 그런 이단과는 아무 상관이 없다는 것이다. 멜랑흐톤은 츠빙글리가 니케아 신경(아마 니케아-콘스탄티노플 신경)의 삼위일체를 인정하는 것으로 문제가 해결되었다고 여겼다.<sup>40</sup>

36 류성민, “마부르크 조항 연구: 마르부르크 조항 번역과 루터와 츠빙글리의 견해 비교,” 21.

37 CR 1, 1099. “Zum Dritten sind Reden erschollen von denen von Straßburg, daß sie nicht recht halten von der heiligen Dreifaltigkeit, davon wir auch ihre Meinung begehret zu wissen. Denn wir haben vernommen, daß etliche unter ihnen von der Gottheit reden wie Juden, als sollte Christus nicht natürlicher Gott seyn.”

38 류성민, “마부르크 조항 연구: 마르부르크 조항 번역과 루터와 츠빙글리의 견해 비교,” 13-14.

39 CR 1, 1103. “Darauf Zwinglin geantwortet: erstlich von der Gottheit Christi, daß er allezeit gehalten und noch halte, daß er auch sonst halte de trinitate, wie Synodus Nicæna gelehret. Es gehe ihn aber nichts an, daß etliche droben im Lande gewesen, von denen ungeschickliche Reden gehört. Zeigt auch an, daß Ketzter, ein Widertäufer, der zu Kostnitz gerichtet, contra divinitatem Christi ein Buch geschreiben habe, welches er Zwinglin, verhalten, daß es nicht ans Licht kommen.”

40 마르부르크 조항 1항에서 삼위일체와 관련된 진술이 나오고, 여기에도 니케아 공의회가 언급된

그러나 이 문제가 근본적인 일치를 이루고 있지는 않다는 사실이 성찬 논의를 통해 드러나게 된다. 다만 그들은 고대 교회의 고백대로, 그리스도께서 참 사람 이면서, 참 하나님이심을 인정할 뿐이다.<sup>41</sup> 성자의 인성에 대한 논의는 성찬 문제에서 더 다루어져야 한다.

#### 4. 성찬

츠빙글리의 회의록의 세 번째 주제는 성찬이다. 비록 멜랑흐톤이 성찬 논쟁의 직접 당사자는 아니라 할지라도 비텐베르크의 신학자들과 개혁파 사이의 성찬 논쟁은 마르부르크 회의가 소집된 주요 근거가 된다.<sup>42</sup> 실제로 마르부르크 회의 내내 성찬에 대한 주제만 다루어졌다. 츠빙글리와 멜랑흐톤의 양자회담에서 둘은 서로의 입장이 무엇인지를 확인하는 정도에 머물렀다고 해도 과언이 아니다. 다음 날부터 이루어진 전체 회의에서 양자회담의 회의록에 언급된 주제들이 다시 그대로 재현되기 때문이다.

멜랑흐톤이 공작 하인리히에게 보내는 보고서에서는 첫날의 양자회담의 내용 중 츠빙글리와 나눈 성례에 대한 논의가 짧게 언급되어 있다.<sup>43</sup> 반면 선제후 요한에게 보내는 보고서에서는 첫날 양자회담에서 츠빙글리에게 제기한 네 가지 문제가 언급되는데, 여기에는 아예 성찬 문제가 없다. 그 문제들 이후에 전체 회의에서 다루어진 성찬에 대한 개혁파와 루터파의 대결을 언급할 뿐이다. 양자회담에서 그 주제가 다루어지 않은 것이 아니라, 양자회담을 언급하면서, 같은 내용을 반복하기 때문에 기록하지 않았을 것으로 생각된다. 한편 루터가 본 회의에서 이미 논의된 사항을 그대로 재현한 것은 멜랑흐톤과 상호 논의가 잘 안된 것으로 해석될 여지도 있다. 그러나 루터가 회의의 성공적 결과에

다. 니케아 공의회는 니케아-콘스탄티노플 공의회로 이해되어야 한다. 이 공의회를 통해 나온 신조는 삼위일체 교리에서 아버지로부터 아들의 영원한 출생, 그리스도의 본질이 아버지와 동일한 성령의 신성에 대하여 고백하고 있다. (Peter Gemeinhardt, "Das Erbe der Alten Kirche," in *MAalsZE*, 85.)

41 신론과 기독교론에 대한 마르부르크 조항인 1-2항과 이에 대한 간략한 해석은 참고. 류성민, "마르부르크 조항 연구: 마르부르크 조항 번역과 루터와 츠빙글리의 견해 비교," 17-19.

42 성찬 논쟁의 진행에 대하여 참고. Dingel, *Reformation*, 108-15.

43 *CR* 1, 1103. "Item, vom heil. Sacrament des Leibes und Blutes Christi hätte er unrecht geschrieben, daß Leib und Blut Christi nicht wahrhaftig im Sacrament seyen."

대해 기본적으로 회의적인 입장이었다는 것을 생각해 보면, 반복하여 같은 문제를 제기함으로 자신이 가진 소기의 목적을 이루기 위한 의도적인 행위였을지 모른다. 그런 의미에서 츠빙글리와 멜랑흐톤의 양자회담은 다음 날 개최된 전체 회의의 논지들을 축소해 놓은 것이라 할 수 있다. 그 내용들은 츠빙글리의 회의록을 통해 남겨졌다.

### (1) 영적으로 먹는다

츠빙글리의 회의록은 성찬의 성례에 대한 주제에서 영적으로 먹는 것으로 시작한다.<sup>44</sup> 멜랑흐톤은 성찬을 “그리스도의 살과 피의 거룩한 성례”(heil. Sacrament des Leibes und Blutes Christi)<sup>45</sup>라고 표현하다. 즉 비텐베르크의 입장에서 성찬에 대한 논의는 그리스도의 살과 피를 먹는 것에 대한 논의이다. 반면 츠빙글리를 비롯한 개혁파의 입장에서 성찬의 영적 의미가 중요했다. 상호간에 중점이 있어 차이가 있었지만, 츠빙글리의 회의록은 상호간의 일치에 대한 내용으로 시작한다. 그리스도의 살과 피를 영적으로 먹는 것에는 츠빙글리와 멜랑흐톤 모두 동의한다. 일단 두 사람은 진짜 육적으로 먹는 것, 즉 로마 가톨릭의 화체설 교리에 대해 반대한다는 점에서 일치한다. 화체설은 사제의 축성에 의해 성찬의 빵과 포도주의 본질이 진짜 그리스도의 살과 피의 본질이 변화한다는 교리이다. 화체설을 따른다면, 성찬은 그리스도께서 다시 죽으시는 제사로 이해되고, 이로 말미암아 죄를 사하는 은혜가 나눠지는 현상이 된다. 비텐베르크와 개혁파는 그런 의미에서 그리스도의 살과 피를 진짜 육적으로 먹는 것을 반대했다. 무엇보다 성찬에서 사제에 의해 그리스도께서 반복적으로 죽는다는 견해에 반대하였다. 비텐베르크와 개혁파는 그리스도께서 단번에 죽으심으로 죄사함의 모든 은혜를 다 이루셨다고 주장한다. 그리고 성찬에서 육적인 것을 넘어선 영적인 특별한 누림이 있다는 것에 동의하였고, 그것을 영적으로 먹는다를 표현에 담았다.

그러나 영적으로 먹는다는 의미에 있어서 양측은 분명한 차이를 가지고 있었

44 May, *Das Marburger Religionsgespräch 1529*, 31. “De sacramento eucharistiae: De spirituali manducatione on dissentimus, nempe quod manducare sit credere.”

45 CR 1, 1103.

다. 루터의 경우 성찬은 그리스도께서 주도적으로 은혜를 베푸시는 현상이라고 이해했다. 비록 그리스도께서 단번에 죽으심으로 죄사함의 모든 은혜를 다 완성 하셨지만, 그것이 나눠지는 것은 성찬을 통해서이다. 그래서 성찬의 주체는 그리스도이다. 반면 츠빙글리에게 성찬은 공동체가 그리스도께서 이미 베푸신 은혜에 감사하며 축제를 즐기는 것이다. 그래서 성찬의 주체는 교회이다. 멜랑흐톤의 성찬에서 그리스도의 임재에 대한 견해는 루터와 다른 강조점을 가지고 있다. 루터가 성찬의 빵과 포도주가 죄사함의 은혜를 나누기 위해 그리스도께서 임재하는 것에 초점을 맞춘 반면, 멜랑흐톤에게 중요한 것은 먹는 것이었다. 먹는 것을 통해 성찬에 참여하는 공동체가 누리게 되는 확신과 믿음의 강화라는 유익이 멜랑흐톤에게 초점이었다.<sup>46</sup> 즉 멜랑흐톤에게 성찬은 교회의 행위로 이해되었다. 성찬의 주체라는 주제에 있어서 츠빙글리는 멜랑흐톤과 공통점을 가지고 있었다. 그러나 마르부르크 회의의 성찬 문제의 초점은 성찬의 주체가 아니라, 그리스도의 임재 방식이었다.

## (2) 성경 해석

멜랑흐톤과 츠빙글리의 양자회담에서 그들의 주장의 근거는 성경이었다. 멜랑흐톤은 가장 권위있는 교부인 어거스틴이라도 적절하지 않은 주장을 할 수 있고, 그런 경우 자신은 어거스틴에게 동의하지 않음을 분명히 선언하였다.<sup>47</sup> 개혁자들의 유일하고 확실한 권위는 성경이었다. 성경의 권위 문제에 있어 두 개혁자들은 전혀 차이가 없었다. 츠빙글리의 회의록에서 성찬 논의와 관련하여 등장하는 요한복음 6:63의 해석과 대응을 보고, 이어 마태복음 26:26의 해석과 대응을 살펴보겠다.

### 1) 요한복음 6장 63절 (살리는 것은 영이니 육은 무익하니라)<sup>48</sup>

<sup>46</sup> Quere, *Melanchthon's Christum cognoscere*, 95. 퀴에레는 1521년 Loci의 분석을 근거로 이같은 결론을 내린다. 비텐베르크 내에서 성찬에 대한 견해에 있어서도 다양성이 발견된다는 것을 시사하고 있다.

<sup>47</sup> May, *Das Marburger Religionsgespräch 1529*, 31. "Etiamsi diceret Augustinus, corpus Christi in uno loco esse oporteret], non concederet Philippus."

<sup>48</sup> 성경번역은 개역개정 성경을 사용하였다.

요한복음 6장은 개혁파 신학자들의 성찬에 대한 견해를 주장할 때에 주로 언급되는 구절이다. 다음날 전체 회의에서도 중점적으로 다루어진 부분이며, 멜랑흐톤이 선제후 요한에게 보내는 보고서에서도 개혁파의 견해로 소개되고, 루터가 반박한 것으로 기록된다. 양자회담에서 아마 츠빙글리가 멜랑흐톤에게 요 6:63에 대하여 어떻게 생각하느냐고 물었을 것으로 짐작된다. 멜랑흐톤은 “내 살을 먹고 내 피를 마시는 자”라는 예수님의 표현을 유대인들이 오해했다고 말한다. 그들은 예수님을 집어삼키고 이로 물어뜯어야 한다고 이해했다.<sup>49</sup> 그리스도의 살을 뜯어 먹어야 한다는 유대인들의 이해는 잘못된 것이었다.<sup>50</sup> 이런 이유에서 멜랑흐톤은 “육은 무익하다는” 견해에 동의한다.<sup>51</sup> 즉 씹어 먹는 방식으로 그리스도께서 몸을 주지 않으셨다는 것이 멜랑흐톤의 견해이다. 그러나 그리스도는 숨겨진 방식(*abscondito modo*)으로 먹을 수 있도록 제자들에게 임시로 몸을 주셨다고 주장함으로 그가 루터의 편에 있다는 것을 드러냈다.<sup>52</sup>

멜랑흐톤의 견해를 성찬과 연결하여 이해하면, 성찬에서 축성의 말씀으로 인해 그리스도의 살과 피로 변화된 빵과 포도주를 먹고 마신다고 주장하는 것, 즉 화체설은 유대인들의 이해와 같은 것이다. 즉 로마 가톨릭은 그들이 이단이라고 주장하는 유대인이 가졌던 오류에 빠진 것이다.

마르부르크 15항은 비텐베르크와 개혁파의 이견이 존재했던 성만찬 교리를 다루고 있다. “몸과 피를 영적으로 누리는 것”을 언급한다.<sup>53</sup> 개혁파는 당연히 영적으로 먹는 것을 생각하겠지만, 루터는 “몸과 피를 먹어 영적인 유익을 누리는 것”으로 이해했다. 루터는 씹고 삼키는 것은 진짜이고 그렇지 않으면 영적인 유익인 확신에 문제가 발생할 수 있다고 여겼다.<sup>54</sup>

49 May, *Das Marburger Religionsgespräch 1529*, 31. “Judeos intellexisse, quod deberent eum devorare et dentibus dilaniare.”

50 May, *Das Marburger Religionsgespräch 1529*, 31. “Christus intellexeret errorem illorum, quo carnalem dilaniationem capiebant.”

51 May, *Das Marburger Religionsgespräch 1529*, 31. “Concedit: )Caro non prodest quicquam(”, dilaniata corporaliter sicut Judaei intelligebant.”

52 May, *Das Marburger Religionsgespräch 1529*, 31. “Philippus dixit iterum: Non ingerebat se ori discipulorum circumscriptive, sicut dilaniationem judaei intelligebant, et tamen dabat interim corpus ad manducandum abscondito modo.”

53 류성민, “마부르크 조항 연구: 마르부르크 조항 번역과 루터와 츠빙글리의 견해 비교,” 28.

멜랑흐톤이 성찬에서 그리스도의 임재 견해에 있어 루터의 편에 있었다 하더라도 앞서 양자회담을 통해 볼 때, 그는 입으로 씹고 삼키는 표현에 대해 꺼려하는 것이 분명했다. 그리스도의 살과 피를 먹는다는 입장에서 그는 루터보다는 개혁파에 가깝다고 할 수 있다. 이런 성향은 사실 신학적 입장 차이라기보다는 자라난 학문적 철학적 배경에서 원인을 찾을 수도 있다. 츠빙글리는 옛 방식(via antiqua), 즉 실재론으로 학문의 길을 걸어왔다.<sup>55</sup> 츠빙글리와 함께 개혁파를 대표하던 외콜람파디우스(Johannes Oekolampadius)도 실재론으로 공부를 했다.<sup>56</sup> 루터는 반대로 새 방식(via moderna), 즉 유명론으로 학문의 길을 걸어왔다.<sup>57</sup> 반면 멜랑흐톤은 하이델베르크와 튀빙엔에서 옛 방식으로 자신의 학업을 진행했다.<sup>58</sup> 실제(reale)라는 용어는 실재론-유명론의 구분에서 전문적인 용어인데,<sup>59</sup> 실재론을 공부한 사람들은 그리스도의 살과 피를 실제로 먹는다는 표현을 사용하면, 당연히 실재론적 느낌을 가지게 되고, 화체설과 같다고 생각하게 된다. 그래서 ‘씹고 삼키’는 표현은 그들에게 결코 기꺼운 것이 아니었다. 반면 유명론의 입장에서 별 문제가 되지 않는 것이었다. 멜랑흐톤은 자신이 어렸을 때 배웠던 학문적 입장에 익숙해져 있었기 때문에, ‘그리스도의 살과 피를 씹고 먹는 것’의 표현에 익숙해지는 것이 어려웠다.

멜랑흐톤이 이런 견해를 가진 것의 증거는 그가 루터의 ‘빵 안에’(in pane)라는 표현을 어려워했다는 것에서 발견될 수 있다. 멜랑흐톤은 이미 1527년 9월말 이전에 작성된 ‘시찰자 교육’(Articuli de quibus egerunt per visitatores

54 Athina Lexutt, “Das Abendmahl. Die lutherische Position (Marburger Artikel 15),” in *MAalsZE*, 160.

55 Gäbler, 『쯔빙글리 그의 생애와 사역』, 38-39.

56 Ulrich Gäbler, Art. Oekolampad, in *Theologische Realenzyklopädie (=TRE)* 25, 30.

57 Herman Selderhuis, 신호섭 옮김, 『루터. 루터를 말하다』 (서울: 세움북스, 2016), 52.

58 당시 튀빙엔은 두 방식 모두 가능한 대학이었다. 하이델베르크에서 옛 방식으로 학문을 해왔던 멜랑흐톤은 튀빙엔에서도 실재론자 기숙사에 머물게 되었고, 이것은 튀빙엔에서 자신의 학문적 방식을 표명한 것이었다. Scheible에 따르면 그가 인문주의의 영향을 받아 열심히 공부한 후에는 결국 옛 방식을 버리고 유명론을 선택하였고, 평생 머물게 되었다. (참고. Heinz Scheible, *Melanchthon. Vermittler der Reformation: Eine Biographie*, 2.Aufl. (München: C.H.Beck, 2016), 24) 그가 유명론으로 후에 전환했다고 해서 그가 어렸을 때부터 배우고 가지고 있었던 실재론의 경향과 느낌은 사라지는 것이 아니다.

59 Quere, *Melanchthon's Christum cognoscere*, 179.

in regione saxoniae)의 라틴어판에서 ‘빵 안에’라는 표현을 ‘빵과 함께’(cum pane)로 변경하였다.<sup>60</sup> 물론 ‘빵과 함께’라는 표현을 고정하여 사용한 것은 아니다. 1530년 아우그스부르크 신앙고백에서 다시 ‘빵 안에’를 사용한다. 다만 멜랑흐톤에게 그리스도의 실재가 문제가 아니라 실재의 방식이 문제였고, 빵과 그리스도의 몸이 혼합되는 것을 그는 선호하지 않았다.<sup>61</sup>

멜랑흐톤은 자신이 루터의 표현에 불편함을 가졌음에도 불구하고 그리스도를 먹는 것은 필요하고, 이는 ‘숨겨진 방식’으로 이루어진다고 주장했다. 그리스도를 먹기는 먹지만, 그 방식은 사람들이 알 수 없는 신비로운 방식이라는 주장이다. 멜랑흐톤에게 그리스도를 먹는 것은 성경에서 분명히 드러난 것이었지만, 어떻게 먹느냐의 문제는 성경에 드러나지 않은 숨겨진 신비로운 것이었다. 이것은 성례에서 믿음의 신비(mysterium fidei)가 발생한다는 루터의 견해와 일치한다.<sup>62</sup>

츠빙글리는 반면 멜랑흐톤이 언급한 ‘숨겨진 방식’이 성경에서 증명되지 않는다고 주장한다.<sup>63</sup> 츙빙글리가 보기에 멜랑흐톤의 성경이해 방식은 합리적이지 않은 것이었다. ‘그리스도의 살과 피를 씹고 먹는 것’에는 부정적이면서, 성찬의 실제에서는 어떤 방식으로든 먹는 것을 인정한다는 것은 논리적이지 않다고 느꼈을 것이다. 멜랑흐톤이 이런 내용은 이성적으로 이해되지 않는다고 주장한다. 그러나 츙빙글리는 그 근거가 성경, 특별히 요한복음 6장의 증언과 맞지 않기 때문에 반박한 것이다.

그러자 멜랑흐톤은 분명하고 명확한 성경의 선언이 있다며, 마태복음 26:26을 언급한다. 멜랑흐톤은 단지 권위있는 한 개인(루터)의 사상에 의존하여 성경의 의미를 곡해하는 것이 아니다. 그의 견해는 희미한 본문에 대한 이성적 판단보다, 분명하고 명확한 성경의 선언이 앞서 있어야 한다는 성경해석의 원리에서 나온 것이다. 그리고 마 26:26은 분명하고 명확한 성경의 선언이었다.

60 CR 26, 19. “iuxta verbum Christi esse cum pane verum corpus Christi, cum calice verum sanguinem, quia Dominus ita vocavit.”

61 Quere, *Melanchthon's Christum cognoscere*, 196.

62 Lexutt, “Das Abendmahl,” 159.

63 May, *Das Marburger Religionsgespräch 1529*, 31. “Zuinglius negat istum absconditum modum probari ex scripturis.”

2) 마태복음 26장 26절(이것은 내 몸이니라)

이제 성만찬에서 유명한 “이것은 내 몸이니라”(Hoc est corpus meum)는 구절이 등장한다. 멜랑흐톤은 회담의 논의가 성경의 적절함에서 출발해야지, 성경의 분명한 증거 없이 해서는 안된다고 주장한다.<sup>64</sup> 그는 마 26:26이 성찬에서 그리스도의 몸의 현재를 명확하게 증명하는 구절이라 여겼다. 멜랑흐톤은 그리스도께서 직접 빵을 자신의 몸이라고 하셨으니, 그 방식에 있어서는 사람들이 알 수 없고, 이해할 수 없지만, 그 사실 자체는 분명하다고 이해한 것이다. 그리고 이제 이 확실하고 분명한 말씀에 근거하여 성찬에서 그리스도의 몸의 현재에 대한 논의는 이해되고 진행되어야 한다.

그러나 츠빙글리는 이 말씀의 이해에 있어 멜랑흐톤과 일치하지 않았다. 그는 비텐베르크의 성경해석에 치명적인 문제가 있는데, 그것은 바로 그리스도께서 사람이라는 이유였다. 그리스도는 사람이시기 때문에 그리스도의 몸이 한 장소에 있지, 동시에 다른 곳에 있을 수는 없다. 그러나 멜랑흐톤은 츠빙글리의 이 주장을 인정하지 않았다.<sup>65</sup> 그저 멜랑흐톤은 마 26:26과 엠 4:10(내리셨던 그가 곧 모든 하늘 위에 오르신 자니 이는 만물을 충만하게 하려 하심이라)을 근거로 자신의 견해를 주장했다. 멜랑흐톤은 엠 4:10의 ‘만물을 충만하게 하려 하심’의 의미를 성찬에서 그리스도의 임재 가능성과 연결시켰다. 멜랑흐톤은 자신이 비록 츠빙글리의 성찬에 대한 견해에 찬성할지라도, 그리스도의 몸이 한 장소에 있는 것이 맞다는 그들의 주장을 부정할 것이라고 말했다.<sup>66</sup> 앞서 요 6:63의 이해를 통해서 성찬이 영적으로 먹는 것이라는 점이 츠빙글리와 일치한다 할지라도, 그리스도의 몸이 성찬에 임재하는 것은 옳다는 것이 멜랑흐톤의 확신이었다.

64 May, *Das Marburger Religionsgespräch 1529*, 31. “Philippus probat: Hoc est corpus meum, quia non debeamus discedere sine evidenti testimonio scripturae a proprietate verborum.”

65 May, *Das Marburger Religionsgespräch 1529*, 32. “Philippus prorsus non concedit corpus Christi in uno loco esse oportere, ita ut non simul etiam alibi esse possit.”

66 May, *Das Marburger Religionsgespräch 1529*, 32. “Et etiamsi probaret sententiam Zuinglii de sacramento, tamen ait se negaturum esse quod adfirmant, oportere corpus Christi in uno loco esse.”

츠빙글리와 멜랑흐톤의 회답에서 성찬 논의의 핵심 문제는 정말 그리스도의 몸이 성찬에 있는가에 대한 확신의 문제였다. 이것은 동시에 말씀의 이해와 해석의 문제였다. 츠빙글리는 요 6:63의 영적 누림이 가장 확실한 것이었고, 이를 기초로 마 26:26의 'est'는 문자적 의미로 해석할 수 없는 것이라고 판단했다. 반면 멜랑흐톤은 마 26:26의 말씀이 가장 확실한 것이었고, 이를 기초로 요 6:63의 영적 누림을 인정하더라도, 'est'의 의미는 그래도 남아있다. 그리고 멜랑흐톤은 자신의 이 해석은 이성의 이해보다 뛰어난 성경의 분명한 진술이라 믿었다.<sup>67</sup>

그러나 츠빙글리는 그리스도의 몸이 여러 장소에 있을 수 없다는 것이 하나님의 능력을 부인하는 것이 아니라, 성경이 가르치는 바라고 주장한다. 엡 4:10의 '만물을 충만하게 한 것은 멜랑흐톤의 이해를 가리키는 것이 아니라, 그리스도께서 만물을 충만하게 하시기 위해, 만물들이 그에게서 세워졌다는 의미이다. 그리고 츠빙글리는 히 2:17과 4:15의 말씀을, "범사에 죄를 빼고 형제들과 같이 되셨다"고 인용하며, 그리스도께서 유한한 사람의 본성을 가지고 있다는 것을 분명히 하였다. 그리스도의 인성은 우리의 것과 유사하니, 그의 인성은 유한하다고 주장하였다.<sup>68</sup> 아마 이와 관련된 논의가 상당했던 것으로 여겨진다. 등등(etc.)으로 처리된 짧은 문구에 많은 것이 담겨져 있을 것이다. 결국 양자회답은 식사로 인해 잠깐의 휴식기를 갖는다.<sup>69</sup>

츠빙글리와 멜랑흐톤의 성경해석 원리는 사실 일치하고 있다. 가장 확실한 말씀에 기초하여 좀 더 희미한 말씀들을 해석하려 시도하고 있다. 그러나 가장 확실한 말씀이 무엇인가에 대한 견해가 일치하지 않는다. 그래서 그들의 해석 결과도 달라진 것이다. 츠빙글리와 멜랑흐톤의 성경 이해의 차이는 종교개혁에서 오직 성경(*sola scriptura*)이라는 해석 원리에는 일치하지만, 그것이 하나의

67 May, *Das Marburger Religionsgespräch 1529*, 32. "Quia nullo modo potest ratio intelligere sive statuere, quomodo corpus Christi sit in loco."

68 May, *Das Marburger Religionsgespräch 1529*, 32, "Et quod »per omnia fratribus simillimus est praeter peccatum«, quod ad humanam naturam pertinet: haec nostra natura finita est, Christi humanitas nostrae similis est, ergo finita est etc."

69 May, *Das Marburger Religionsgespräch 1529*, 32. "Alia, quae utrimque iactari inciebant, interrubpta sunt mensae pricipis adoratione."

확실하고 분명한 해석을 낳는 것은 아니라는 사실을 확연하게 보여준다. 이럴 때에 중요한 것이 교회의 성경해석 전통이다. 다만 개혁자들은 중세 교황들의 해석에 비판적이었기 때문에, 교황을 사용하지 않고, 오히려 고대 교부들을 많이 읽고, 그들의 권위를 사용하여 성경의 이해에 도움을 받게 되었다.

### (3) 교부와 성경

츠빙글리는 ‘그리스도의 몸이 한 장소에 있다’고 주장하면서 어거스틴을 근거로 제시한 것으로 보인다.<sup>70</sup> 멜랑흐톤은 어거스틴의 권위를 인정하지만,<sup>71</sup> 성찬의 임재에 있어서는 동의하지 않았다. 그러면서 어거스틴의 주장들이 츠빙글리의 편에 있다는 것을 인정한다. 그러나 그는 다른 교부들은 일반적으로 루터의 편에 있다고 주장한다.<sup>72</sup> 멜랑흐톤은 아마도 암브로스(Ambrosius)의 전통을 받은 것으로 추측된다.<sup>73</sup> 결국 교부들도 이 견해에 있어서는 갈라진 전통을 가지고 있었다.

츠빙글리는 다시 성경을 인용하며, 자신의 주장을 이어간다. 그는 요 13:33, 마 24:23, 요 16:28을 사용하여 그리스도께서 세상에서 떠나시고, 그래서 이 땅에서 그리스도는 발견되지 않는다고 말한다. 그러므로 이 세상에 그리스도께서 육체로 계시는 것은 불가능하다. 그가 거짓말하실 수 없는 참 하나님이기 때문에 그렇다.<sup>74</sup> 츠빙글리는 그리스도의 신성의 성품과 관계하여 그리스도의 인성이 세상에 부재하다는 주장을 펼친 것이다. 그러나 멜랑흐톤과 이 부분은 일치를 이룰 수 없었다.

성경에 대한 이해 원리에 동의가 있음에도 불구하고, 둘 사이에 차이가 발생한 것은 가장 기초되는 이해가 무엇인가라는, 자신이 위치한 해석 전통 때문이었다.

<sup>70</sup> Augustin, tract. in Ioh, 30,1. (PL 35,1632; CChr 36,289)

<sup>71</sup> Scheible, *Melanchthon*, 169.

<sup>72</sup> May, *Das Marburger Religionsgespräch 1529*, 32. “Pleraeque sententiae, quae ex Augustino citantur, plus videntur patrocinari Zuinglio, sed alii fere omnes ex veteribus manifeste suffragantur sententiae Luteri.”

<sup>73</sup> Quere, *Melanchthon's Christum cognoscere*, 11.

<sup>74</sup> May, *Das Marburger Religionsgespräch 1529*, 32. “iam dicimus impossibile esse regulariter, ut sit i[n] mundo corporaliter. Nequit enim mentiri. Deus ve[r]ax est.”

비텐베르크 신학자들은 성찬에 있어 좀 더 중세에 가까운 해석 전통 위에서 성경을 이해하려 했고, 개혁파는 어거스틴에 가까운 전통에서 이해하려 했다. 결국 성경 해석에 대한 문제는 교부에 대한 이해와 맞닿아있었다. 외콜람파디우스가 멜랑흐톤을 교부에 대한 연구를 가지고 설득하려 시도했던 것은 우연이 아니었다.

## 5. 회담의 결론

츠빙글리와 멜랑흐톤은 양자회담의 결론을 작성한다. “말씀은 그 목적과 하나님의 의도로 이해된다. 그 목적은 사람의 말로 쓰여진 하나님의 의도와 뜻이다. 그때 신적 의도의 목적을 아버지에 의해 이끌린 사람의 마음은 이해한다.”<sup>75</sup> 양자회담의 결론은 성경에 대한 이해에 대한 원리를 정리하는 것이었다. 성경이 사람의 말로 표현되어 있지만, 그 안에는 하나님께서 의도하신 것이 있고, 그것을 이해하는 것이 중요하다. 그러나 사람이 스스로 그 말씀을 이해할 수 없다. 오직 하나님 아버지에 의해 이끌린 사람만이 그 말씀을 이해할 수 있다.

두 사람은 이러한 성경의 해석 원리에 동감하지만, 서로의 다른 이해와 그 결과를 볼 수밖에 없음을 확인하고 10월 1일 츠빙글리와 멜랑흐톤의 양자회담은 끝이 난다.

## IV. 결론

멜랑흐톤의 보고서는 객관적인 내용을 담고, 멜랑흐톤 개인의 견해를 담고 있는 것으로 보기 어렵다. 이미 언급한대로 마르부르크 회의가 정치적인 회의였고, 신학적 논의의 결과가 정치적인 동맹의 결과와 직결되었기 때문에 정치적인 의도가 신학적 논의에 포함되어 있는 것이 당연했다. 이미 정치 지도자들이

<sup>75</sup> May, *Das Marburger Religionsgespräch 1529*, 32. “Verbum capitur pro ipsa sententia et mente Dei, quae mens est et v[ol]untas Dei, amicta tamen humanis verbis. Quam sententiam d[iv]inae voluntatis tunc capit humanum pectus, quum trahitur a p[at]re.”

동맹 계획에 부정적이었고, 멜랑흐톤 개인도 전쟁을 피하고자 하는 소망이 더 컸기 때문에, 동맹 계획에 부정적이었다. 멜랑흐톤의 이런 태도는 부써(Martin Bucer)의 의심을 불러일으켰다. 부써는 그의 서신에서 루터가 츠빙글리를 형제로 맞을 준비가 되어 있었는데, 멜랑흐톤이 황제 칼 5세와 그의 형제 페르디난트에게 호의를 구하기 위해 루터를 설득했다고 의심했다.<sup>76</sup>

그래서 멜랑흐톤은 츠빙글리와 회의 양자회담 가운데 생겨났는지 모르는 츠빙글리와 개혁파에 대한 긍정적인 견해들, 공감들을 기꺼이 표현하려고 하지 않았을 것이다. 더하여 자신의 입장과 개혁파의 입장 사이에서 큰 차이를 발견하지 못했을 수 있다. 오히려 많은 공통점을 발견했을 것이다. 멜랑흐톤은 사실상 성찬에 대한 견해의 충돌을 해결하려는 의지가 없었다. 그리고 성찬에 그리스도의 육체적 현재를 인정해야한다는 루터에게 찬동하는 편이었다. 그렇지만 멜랑흐톤과 루터의 성찬 견해에 대한 강조점의 차이도 이미 존재하고 있었다는 점도 분명하다. 이를 감안하면, 특별히 츠빙글리와 멜랑흐톤의 성찬의 주체, 영적으로 먹는 것의 이해, 성경해석 원리의 공감 등을 생각해볼 때, 비텐베르크와 개혁파의 관계를 더욱 긍정적이며 발전적인 방향으로 돌릴 수 있지 않았을까 생각된다. 더하여 회의에 주도적으로 동참한 개혁파측의 대표라 할 수 있는 외콜람파디우스와 멜랑흐톤은 튀빙엔 시절부터 매우 친밀한 관계를 맺어왔다. 외콜람파디우스는 멜랑흐톤을 설득하고자 노력했다. 회의 이전에도 그랬지만, 회의 이후에도 교부들의 입장에 대한 공개 서한을 통해 멜랑흐톤을 변화시키려 노력하였다. 그리고 그 노력은 이후에 어느 정도 성과를 얻게 되었다.<sup>77</sup> 그러나 마르부르크 회의는 이미 끝난 상황이었다. 마르부르크 회의에서 비텐베르크와 개혁파는 많은 공통점에도 불구하고, 차이점을 그대로 유지하며, 불완전하며

76 Köhler, *Das Marburger Religionsgespräch*, 139. "coepit princeps urgere Lutherum et suos, ut nos fratres agnoscerent, sicut nos agnoscimus illos, sed ... frustra. Lutherum autem semel consensisse, sed mox a Philippo retractum. Philippus bene vult Caesari et Ferdinand. Utinam vidisses, quem eandem, quem simplicitatem, quam veritatem Christianissimi exhibuerint urique!", Quere, *Melanchthon's Christum cognoscere*, 218.

77 멜랑흐톤의 신학적 발전에 있어, 특별히 교부의 해석에 있어 외콜람파디우스는 중요한 영향을 끼친 것으로 판단된다. Quere, *Melanchthon's Christum cognoscere*, 310-39.

실패한 것으로 끝을 냈다. 그러나 이 회의는 일치의 성공이라는 결과를 내기 어려운 회의였고, 오히려 회의를 통해 종교개혁의 양 진영에 큰 공통점이 있다는 것이 드러나게 되었다. 다만 역사는 내용이 아니라 결과를 볼 뿐이다.

## [참고문헌]

- Birmelé, André. “Das reformatorische Evangelium. Sünde und Rechtfertigung (Marburger Artikel 4-7).” In Schäufele, Wolf-Friedrich ed. *Die Marburger Artikel als Zeugnis der Einheit*. Evangelische Verlagsanstalt: Leipzig, 2012 (= *MAalsZE*): 103-111.
- Dingel, Irene. *Reformation: Zentren-Akteure-Ereignisse*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2016.
- \_\_\_\_\_. *Die Bekenntnisschriften der Evangelisch-Lutherischen Kirche: Vollständige Neuedition*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2014. (= *BSLK*)
- Gäbler, Ulrich. 박종숙 역. 『쯔빙글리 그의 생애와 사역』. 서울: 아가페, 1993.
- \_\_\_\_\_. *Art. Oekolampad*. In *Theologische Realenzyklopädie* (= *TRE*) 25, 29-36.
- \_\_\_\_\_. “Melancthon und die Schweiz.” In Frank, ed. Günter. *Der Theologe Melancthon*. Stuttgart: Thorbecke, 2000, 227-242.
- Gemeinhardt, Peter. “Das Erbe der Alten Kirche. Gott und Christus (Marburger Artikel 1-3).” In Schäufele, Wolf-Friedrich ed. *Die Marburger Artikel als Zeugnis der Einheit*. Evangelische Verlagsanstalt: Leipzig, 2012 (= *MAalsZE*): 69-102.
- Köhler, Walther ed. *Das Marburger Religionsgespräch 1529: Versuch einer Rekonstruktion*. Leipzig: M.Heinsius Nachfolger Eger & Sievers, 1929.
- Lexutt, Athina. “Das Abendmahl. Die lutherische Position (Marburger Artikel 15).” In Schäufele, Wolf-Friedrich ed. *Die Marburger Artikel als Zeugnis der Einheit*. Evangelische Verlagsanstalt: Leipzig, 2012 (= *MAalsZE*): 147-170.
- Luther, Martin. *D. Martin Luthers Werke: Kritische Gesamtausgabe*. Vol. 30.III. Weimar Ausgabe. Weimar: H. Bohlau, 1883-. (= *WA*)

- May, Gerhard ed. *Das Marburger Religionsgespräch 1529*. Gütersloh: Gütersloher Verlaghaus Gerd Mohn, 1970.
- Melanchthon, Philipp. *Corpus Reformatorum: Philippi Melancthonis opera quae supersunt omnia*. ed. Carl Gottlieb Bretschneider and Heinrich Ernst Bindseil. Halle, Braunschweig: 1834-1860. (= CR)
- Neuser, Wilhelm H. *Die Abendmahlslehre Melancthonis in ihrer geschichtlichen Entwicklung (1519-1530)*. Neukirchener-Vluyn: Neukirchener Verlag, 1968.
- Quere, Ralph Walter. *Melancthon's Christum cognoscere: Christ's efficacious presence in the Eucharistic Theology of Melancthon*. (Bibliotheca Humanistica & Reformatorica Vol. XXII). Nieuwkoop: B. De Graaf, 1977.
- Schäufele, Wolf-Friedrich ed. *Die Marburger Artikel als Zeugnis der Einheit*. Evangelische Verlagsanstalt: Leipzig, 2012. (= MAalsZE)
- \_\_\_\_\_. "Bündnis und Bekenntnis. Die Marburger Artikel in ihrem dreifachen historischen Kontext." In *Die Marburger Artikel als Zeugnis der Einheit*. ed. Schäufele, Wolf-Friedrich. Evangelische Verlagsanstalt: Leipzig, 2012 (= MAalsZE): 43-67.
- Scheible, Heinz. *Melancthon. Vermittler der Reformation: Eine Biographie*. 2.Aufl. München: C.H.Beck, 2016.
- Selderhuis, Herman J. 신호섭 역. 『루터. 루터를 말하다』. 서울: 세움북스, 2016.
- Zwingli, Huldreich. *Huldreich Zwinglis Sämtliche Werke*. Vol. 6.2. Corpus Reformatorum 93.2. ed. Emil Egli et al. Zürich: Verlag Berichthaus, 1968. (= CR 93.2)
- 류성민. "마부르크 조항 연구: 마부르크 조항 번역과 루터와 츠빙글리의 견해 비교." 『개혁과 부흥』 제22권(2018), 7-38.

**[Abstract]****Zwingli and Melanchthon. Focusing on their individual meeting of the Marburg Conference**

Seong Min Ryu

(ACTS, Research Fellow, Church History)

Zwingli and Melanchthon speak at their individual meeting on the first day of the Marburg conference. This article attempts to guess the dialogue between the two through Zwingli's minute and Melanchthon's reports. The topics discussed in the meeting are the understanding of the Word, the question of original sin, the problem of Christology, and most importantly the views of the Eucharist. The Wittenberg has severely criticized the Reformed for linking their views with heresy. But the dialogue between the two has revealed that there was a considerable approach to the fundamental doctrinal problem. In particular, from the standpoint of the subject of the Eucharist, Melanchthon reveals that his view is closer to Zwingli than Luther. And the principle of interpretation of the Bible also coincides. However, they disagreed with their views on the physical presence of Christ in the Eucharist and ended the talks. This failure was both a theological result and a political result. However, this meeting revealed that both sides of the Reformation erased the misconception that there were great theological differences, and that they had a great commonality among them.

**Key Words:** Marburg Conference, Luther, Zwingli, Melanchthon, Eucharistic Controversy, Principle of the interpretation of Bible



# 베자의 국가 저항권에 대한 이해

---

양신혜

(합동신학대학원대학교, 외래교수, 교회사)

- I. 들어가는 말
- II. 프랑스 종교전쟁의 역사
- III. 성 바돌로매 축일(Le Massacre de Saint-Barthélemy, 1572.8.24.)의 대학살
- IV. 베자의 『백성들에 대한 위정자의 권한』 (*Du droit des magistrats*, 1574)
- V. 베자의 저항론에 대한 평가와 적용

## [초록]

한국교회는 기독교의 윤리와 갈등을 빚는 사회적 담론에 대항하여 신앙의 목소리를 내야 하는 상황에 직면하게 되었다. 어떻게 사회적 담론에 저항하여 그리스도인의 정체성을 드러내느냐의 문제는 교회사적으로 국가저항이라는 주제로 논의되어 왔다. 본 논문에서는 이 주제를 근대화의 포문을 연 베자의 『시민들에 대한 관리들의 권리』(*Du Droit des Magistrats sur leurs sujets*)를 중심으로 살펴보고자 한다. 베자의 국가 저항의 신학적 이론화 작업은 근대 국가의 형성의 이론적 토대를 놓았기 때문에, 그의 신학적 논의는 여전히 유효하기 때문이다.

이를 위해서 우선, 앙부아즈의 음모사건(1560)에서부터 종교전쟁을 촉발한 바시 학살(1562)까지 다룰 것이다. 이 음모사건이 개혁교회가 신앙의 자유를 위해서 저항을 시도한 사건이기 때문이다. 베자는 이 음모를 어떻게 생각했는지, 그 과정에서 다루어진 논제에 대한 베자의 입장을 살펴볼 것이다. 둘째, 성 바돌로매 축일의 대학살이 일어나게 된 배경과 그 과정, 그리고 이후의 종교전쟁의 양상을 살펴볼 것이다. 이 사건에 주목하는 이유는 국가가 백성의 저항을 이유를 박해를 한 사건이기 때문이다. 이 사건이 일어나는 역사적 과정을 서술하고, 베자가 이 사건에 대하여 어떤 입장을 취하는지 살펴보고자 한다. 마지막으로 베자가 어떻게 국가 저항을 위한 이론적 작업을 하는지, 그의 글을 분석할 것이다. 그리고 정치적 언약, 자연법과 저항의 주체, 저항의 조건을 중심으로 살펴보고자 한다.

**키워드:** 베자, 국가저항, 자연법, 정치적 언약, 앙부아즈의 음모, 성 바돌로매 축일의 대학살

논문투고일 2019.07.30. / 심사완료일 2019.08.14. / 게재확정일 2019.08.29.

## 1. 들어가는 말

국가에 대한 저항은 한국사회에서 7-80년대의 주요 주제였다. 민주화를 위한 열망과 사회개혁의 지향이 지금 우리의 자리를 지켜냈다. 하지만 여전히 우리는 또 다른 난제에 부딪힌다. 동성애와 합법적 병역 거부가 교회에게 던지는 화두 앞에서 교회는 어떻게 대응해야 하는가? 기독교인의 정치참여<sup>1</sup>에 대한 사회적 문제가 빈번하게 일어나는 이 시점에서, 이 질문은 참된 그리스도인으로서 이 땅에서 살아가야 하는 우리의 실존적 질문이다. 국가와 종교의 이념적 대립의 상황에서, 교회는 어떻게 이를 극복해야 하는가? 이에 대한 대답을 두고 교회는 또다시 혼돈과 교착 상태에 빠졌다. 이런 배경에서 칼빈의 뒤를 이어서 제네바교회를 이끈 베자(Theodore Beza, 1519-1605)의 국가저항에 대하여 살펴보고자 한다.

베자는 왕정체제에서 근대국가로 넘어가는 길목에서 서 있는 신학자이다. 한 국가 안의 두 종교, 절대왕정체제에서 상상할 수 없었던 새로운 정치체제를 향한 투쟁의 자리에서 교회를 대표하여 정치 외교의 임무를 담당한 신학자이다. 기독교와 국가의 일치, 더 정확하게 말해서 로마 가톨릭교회와 국가의 일치를 추구하는 프랑스의 왕정체제에서 진리를 향한 투쟁의 중심에 서 있었던 신학자이다. 종교적 박해 아래에서 어떻게 참된 진리를 지킬 것인가의 문제는 그 당시 그리스도인의 실존적 문제였다. 하나님이 세운 왕의 권위에 복종이 아닌 저항을 주창한 그의 문제의식은 지금 우리의 문제와 맞닿아있다. 기독교의 진리를 이 땅에서 외쳐야할 뿐 아니라 지켜야 한다는 당면과제는 동일하다. 하지만, 역사적 시대의 간격을 무시하고, 과거를 현재에 적용하는 선부른 등치로 결론을 내려서는 안 된다. 당시의 왕정체제와 지금의 정치체제인 정교분리에서의 기독교의 역할은 분명히 다르기 때문이다. 이 전제 아래, 프랑스의 위그노가 참된

1 한기총의 전광훈목사가 한 '대통령 하야와 '청와대 진격'의 정치적 발언을 '막말'이라고 비판하며 한기총 해산운동으로까지 이어진다는 보도가 있었다(2019.6.12. <http://news.kbs.co.kr/news/view.do?ncd=4220114&ref=D>: 2019.7.1. 검색). 사랑의 교회의 헌당예배에서 이루어진 정치인들의 특혜논란도 교회와 정치와의 관계에 대한 비난으로 이어졌다(2019.6.28. [https://search.daum.net/search?nil\\_suggest=btn&w=tot&DA=SBC&q=사랑의+교회+정치인](https://search.daum.net/search?nil_suggest=btn&w=tot&DA=SBC&q=사랑의+교회+정치인), 2019.7.1. 검색).

진리와 왕권의 대립구도에서 고민했던 그 지점에서 신앙의 선배인 베자가 남긴 글을 통해서 우리의 자리를 점검해 보고자 한다.

베자는 프랑스의 정치적이자 종교적 대립구도에서 1574년 『시민들에 대한 관리들의 권리』(*Du Droit des Magistrats sur leurs sujets*)를 출판하였다. 이 책은 프랑스에서 벌어진 최대의 비극인 민족전쟁이자 종교전쟁을 배경으로 한다. 이 전쟁은 참된 진리를 목적으로 삼고 일어난 전쟁이다. 참된 진리를 고수하기 위해 목숨을 걸고 싸웠던 위그노들과 함께 고민하며 답을 찾은 한 종교개혁자의 삶을 담은 신학적 답변서이다. 지금까지 베자의 국가저항에 대한 연구는 칼빈과의 관계에서 다루어졌다. 칼빈의 정치사상을 다루면서 베자의 이 문헌을 다루었을 뿐이다.<sup>2</sup> 본 논문에서는 제네바의 종교개혁자이자 프랑스의 위그노들의 정신적 지주로서의 역할에서 주목하여 베자가 쓴 국가저항권의 문헌을 분석하고자 한다. 단지 텍스트 분석에만 머무는 것이 아니라, 그 시대적 배경에서 베자가 어떻게 대처했는지에 주목하면서 그의 글을 분석해 보고자 한다. 베자는 위그노를 대표하여 정치적 국가회담에 참여하였을 뿐만 아니라, 박해를 받는 위그노를 위해서 수없이 길을 떠났던 목회자이다. 그렇기 때문에 그가 걸어간 행보와 실천적 활동이 그의 신학적 사유에 영향을 끼쳤으리라는 것은 자명해 보인다. 그러므로 당시 프랑스 개혁교회가 직면한 문제가 무엇이었는지를 역사적 배경을 통해서 살펴볼 것이다. 그리고 이 문제에 베자가 어떻게 대처하였는가에 주목할 것이다. 이를 토대로 베자가 국가 저항으로 사고가 전환한 이유와 국가저항을 위한 신학적 근거를 어떻게 마련하였는지 살펴보고자 한다. 이 작업은 당시 정치적 차원에서 제기된 종교적 관용의 문제와 밀접하게 연결되어 있기 때문에, 그 자체로 의미가 있겠다.

본 논문에서는 베자가 『시민들에 대한 관리들의 권리』를 발표하게 한 프랑스의 역사적 과정을 서술하고, 그 과정에서 제기된 논제를 정리할 것이다. 국가저

2 이상용, “존 칼빈과 칼빈주의자들의 저항신학,” 『진리와 학문의 세계』 제21권(2010), 73-116. 전봉준, “위그노들의 정치사상,” 『개혁논총』 제17권(2011), 75-119. 단지 아쉬운 점은 프랑스의 역사와 관련한 설명이 생략되고 텍스트를 중심으로 신학적 접근을 한다는 것이다. Scott M. Manetsch, *Theodore Beza and the quest for peace in France, 1572-1598* (Leiden: Boston: Brill, 2000)는 베자의 역사 해석에 대한 부분은 이 논문에 빚진 바가 크다. 단지 베자의 시대적 고민에 대한 신학적 대답이 부족한 것이 아쉽다.

항이라는 입장을 확립하게 한 1572년 8월 성 바돌로매 축일에 일어난 대학살이 그에게 끼친 영향과 당시 제네바의 상황을 추적하고자 한다. 그리고 당시 사회적으로 제기된 논제에 어떻게 답변하는지 그의 글 『시민들에 대한 관리들의 권리』에서 살펴보고자 한다.

## II. 프랑스 종교전쟁의 역사

### 1. 앙부아즈의 음모(Conspiracy of Amboise, 1560.3.17.)

1559년 6월 말, 앙리 2세가 뜻밖에도 마상에서 심각한 부상을 입은 후 갑작스럽게 사망하고 말았다(1559.7.10.). 종교재판을 통해서 프로테스탄트 박해의 정점을 찍었던 왕이라 그 뒤를 이은 프랑수아 2세(Francis II, 1544-1560)에게 프랑스 위그노들의 관심이 쏠리게 된 것은 당연한 귀결이다. 프랑수아 2세는 병약했기 때문에, 당시 프랑스의 통치권은 어머니 카트린 드 메디시스(Catherine de Médicis, 1519-1589)에게 있었다. 사실, 프랑수아 2세는 15살 반으로 법적으로 성인이었기 때문에 어머니 카트린의 섭정은 불법이었다. 하지만 이 문제가 논의의 중심으로 떠오르지는 않는다. 다만, 섭정의 합법적인 계승권이 누구에게 있는지가 논의의 주제로 떠올랐을 뿐이다. 이런 상황에서 카트린과 기즈(Guises) 공과의 제휴는 불가피한 결정이었다. 왕후 카트린도 이탈리아 메디치 가문 출신이었기 때문에 자신의 정치적 권력을 공고히 하기 위해서 기즈 공의 협력이 필요하였다. 당시 프랑스에는, 본토 출신이 아닌 이방인들은 왕국의 통치권을 가질 수 없다는 혈통에 따른 조건이 있었기 때문이다.<sup>3</sup> 서로의 정치적 권력을 공고히 하기 위하여 기즈 공과 왕위를 계승한 프랑수아 2세의 어머니와 제휴를 맺게 되었다.<sup>4</sup> 이로써 왕족들이 국왕을 후견하여 그 권력을 행사할 수 있도록 도울 수 있는 삼부회에서 왕족의 수가 열세에 놓이게

3 강남수, “기즈 가의 호전적 가톨릭주의,” 582.

4 기즈 공이 앙리 2세의 죽음 이후 정치적으로 권력을 장악하는지는 다음을 참조하라. 강남수, “기즈 가의 호전적 가톨릭주의,” 『동국사학』 제57권(2014), 582-83.

되었다.

프랑스의 위그노들은 왕후 카트린과 기즈 공과의 제휴에 놀라지 않을 수 없었다. 앙리 2세의 박해가 떠올랐기 때문이다. 위그노들은 당시 섭정의 자격은 프랑스의 관습에 따라서 “왕족들에게 특히 근친으로서 확고한 명성을 향유하고 있던 나바르의 왕과 콩데 공(Louis de Condé)”에게 주어지는 것이 합당하다고 주장했다.<sup>5</sup> 위그노들은 왕후 카트린이 기즈 공과의 제휴를 통한 불법적 섭정에 이의를 제기하고, 기즈 공의 종교적 박해에 저항할 합법적 시도를 찾기 시작하였다. 실제로 프랑수아 2세는 15세 반으로 법적으로 성인이었기 때문에 섭정 자체가 불법이었다. 하지만 역사에서 이루어진 이의제기는 섭정의 무효가 아닌 섭정의 적법성이었다. 이런 맥락에서 위그노들은 불법적으로 이루어진 섭정에서 왕을 구해야 한다는 정당성을 얻었고, 그 대안으로 섭정의 적법한 자격을 갖춘 부르봉 가문의 나바르의 왕과 콩데 공을 섭정의 통치자로 내세웠다.

불법으로 이루어진 섭정에서 왕을 구해야 한다는 명분을 얻은 위그노 시유드 라 르노디(Sieur de la Renaudie)는 이 일을 실제로 계획하고 모의하였다.<sup>6</sup> 칼빈은 이 계획을 지지하지 않았을 뿐더러, 그 계획이 실행되면 엄청난 피해를 보게 될 것이라 예견하였다. 반면, 스트라스부르 대학교수인 법학자 오토망은 이 계획에 “열렬한 지지”를 보냈고, 베자는 “은근한 지지”를 보냈다.<sup>7</sup> 베자는

5 강남수, 『프랑스 종교개혁사』 (서울: 그리스, 2000), 41. 위그는 법학자 오토망은 프랑스의 역사에서 제정된 공법에 근거하여 섭정의 조건을 정하였다: “프랑스 1484년에 투르(Tour)에서 열린 삼부회의 공동 지지를 받았을 뿐 아니라 오랜 관습에 의해 제정된 법이 하나 있다. 만약 프랑스 왕위가 미성년에게 계승된다면, 그때는 삼부회가 모여야 하며 거기서 왕을 도와 왕의 미성년 기간 동안 나라의 행정을 돌볼 협의회를 구성한다는 것이다.” (1) 왕의 가장 가까운 친족만이 왕을 위해서 통치회를 구성할 수 있고 또 그래야 한다. (2) 삼부회가 개회되어야 한다. (3) 프랑수아 왕이 미성년자여야 한다. 프랑수와 2세가 왕위를 물려받았을 때 그는 더 이상이 미성년이 아니었지만, 섭정의 정당성이 논의의 주제로 등장하게 된다.

6 기즈 공의 정치적으로 권력을 장악해 가는 과정에서 나타난 횡포로 인해 위그노파는 “가톨릭교회라는 마스코트 가장한 탐욕스러운 사제단으로부터 국왕을 멀리 떼어 놓아야 하는 임무”를 지게 되었다고 생각했으며, 이에 가담한 위그노들은 “기즈가의 오랜 계획을 명백히 드러나게 한 모든 전사들” 내지 “압제와 잔혹한 교황권에 대항하여 신앙과 국왕과 충실한 백성들을 지키던 자”로 간주되었다. F. Charbonnier, *La poésie française et les guerres de religion 1560-1574* (Geneve, 1970), 72. 강남수, “기즈 가의 호전적 가톨릭주의,” 583 재인용.

7 Calvin, *Johannis Calvini Opera quae supersunt omnia*. eds. G. Baum, E. Kunitz, E. Reuss, vol. 17 (Frankfurt am Main: Minerva, 1863ff), 654. 이하 CO로 표기한다. 1559년

왜 ‘은근한’ 지지를 보낸 것일까? 베자가 분명 이 계획에 동의한 것은 분명한 것으로 보인다. 베자는 당시 자신이 번역하고 있었던 시편 94편을 라 르노디에게 주었다고 한다. 시편 94편은 시편기자가 하나님께 사악한 자들을 전멸하고 교만한 자들에게 복수하도록 요청하는 내용을 담고 있다.<sup>8</sup> 이처럼, 시편의 배경은 당시 프랑스의 정치적 상황에 등치된다. 그렇기 때문에 그가 라 르노디의 계획에 동의하고 있는 것은 분명하다. 칼빈이 이 계획을 지지하지 않는다는 것을 안 베자이기에, 그가 라 르노디에게 편지를 주었다는 그 자체가 보이지 않는 지지의 상징적 행위로 읽힌다. 또한 그는 “이 계획을 주도한 이가 만약 나바르의 왕이었다면 반대하지 않았을 것이라고”<sup>9</sup> 아쉬움을 표현하기도 하였다. 베자는 정치적 항의를 위하여 콩데 공과 이미 논의했었을 때, 그의 태도에 실망했었기 때문이다. 베자는 그가 “침묵하는 대장”이 되려고만 했지, 손에 피를 묻히지 않으려고 했다고 주장하였다. 그렇기 때문에 아무것도 하지 않는 콩데 공을 내세운 계획에 적극적으로 동의할 수 없었다.<sup>10</sup>

결론적으로, 이 계획은 실패하였다. 라 르노디가 이끄는 군대는 앙부아즈성을 “어설픈게” 습격해서 어린 프랑수아 2세를 사로잡았지만, 곧 프랑수아 드 기즈(François de Guise)의 군대에 의해서 무력화되었다(1560년 3월 15-19일). 라 르노디는 살해당했을 뿐만 아니라, 음모에 가담한 많은 귀족들과 왕에게 신앙고백을 제출하기 위해 온 1,200명 이상의 위그노들이 교수형에 처해졌다. 칼빈이 예견했던 대로 엄청난 피해와 박해가 현실화되었다.

그러면, 앙부아즈의 음모와 관련하여, 칼빈과 베자는 서로 다른 생각을 한 것일까? 칼빈도 왕후 카트린과 기즈 공의 제휴로 이루어진 불법적 섭정에 반대하였고, 섭정의 통치권이 나바르의 왕에게 주어져야 한다고 주장하였다. 하지만 그는 라 르노디를 신뢰할 수 없었을 뿐만 아니라 무력을 통하여 목적을 달성하려는 방법에 반대하였다. 그러나 이 음모가 실패로 돌아간 후, 위그노에 대한

10월 3일 블링거에게 보낸 편지

8 Scott M. Manetsch, *Theodore Beza and the Quest for Peace in France, 1572-1598*, 19.

9 Bruce Gordon, *Calvin*, 이재근 역, 『칼뱅』 (서울:Ivp, 2018), 550-51.

10 Gordon, 『칼뱅』, 549.

폭정을 목도한 칼빈도 무력 저항에 동의하였다. 칼빈과 베자는 당시 왕의 통치권의 보호가 목적이자 목표였다. 이 맥락에서 불법적인 섭정을 비판하였다. 그들은 하나님께서 주신 국왕의 임무를 수행할 수 있도록 돕는 왕족들이 스스로 자신에게 주어진 임무를 바로 깨닫고, 그 임무를 올바르게 수행하도록 돕는 방법을 선택한 것이다. 베자와 칼빈, 둘 다 불법적으로 왕의 권한을 빼앗은 기즈 가문의 통치 아래서 참된 진리를 수호한다는 것은 불가능하기에 이에 대한 저항은 자명했다. 그리고 칼빈과 베자는 누가 섭정을 맡아야 하는지에 있어서도 합의에 도달했다. 단지, ‘어떻게’ 합법적 섭정이 실현될 수 있도록 할 것인가를 두고 견해 차이를 가졌을 뿐이다. 둘 다, 어쨌든 기즈 가문의 불법, 종교적 박해라는 대의명분 앞에서 저항을 이론적으로 정당화했지만, 그 실행 방법에서 차이를 드러냈을 뿐이다.

## 2. 푸아시 회담 (Colloque de Poissy, 1561)<sup>11</sup>

프랑스의 정치적 상황은 병약한 프랑수아 2세의 죽음으로 상황이 바뀌었다. 왕위가 9살 반인 샤를 9세(Charles IX, 1550-1574)에게 넘어가게 되었기 때문이다. 이로써 왕후 카트린은 합법적으로 섭정의 권한을 얻었고 합법적인 통치자로 자리를 차지하게 되었다. 왕후는 프랑수아 2세 때와는 달리, 기즈 가문과 정치적 거리를 두면서 위그노를 활용하여 왕권의 강화를 피하고자 하였다. 이는 위그노의 세력이 그만큼 증가했다는 것을 반증한다. 1560년대 귀족의 절반 정도가 위그노였다고 하며,<sup>12</sup> 위그노들이 1559년 파리에서 최초의 위그노 총회를 개최했다는 것은 그 세력이 얼마나 확장되었는지를 짐작할 수 있는

11 칼빈은 푸아시 회담을 샤를 9세가 참석하는 개회일을 종교적 자유와 관련해서 의미 있는 날로 여겼다. “그 날은 교회들을 위해 자유가 보장된 경사스런 날이었습니다. 즉 그들이 승인할 수밖에 없고, 그리고 그들이 빼앗아가기 매우 어려운 자유 말입니다.” 1561년 베자에게 쓴 편지 CO 18, 737; Beza, *Correspondance de Théodore de Bèze*, eds. Hippolyte Aubert, Henri Meylan, Alain Dufour, vol 3 (Geneva: Dorz, 1960-), 159. 이후 CB로 표기한다.

12 프랑스의 프로테스탄트 박해를 위한 종교재판소를 설치한 앙리 2세의 치하에서도 종교재판이 지연되는 일이 벌어지곤 하였다. 이는 당시 이미 프랑스 귀족들이 프로테스탄트로 개종하였고, 정치적으로 그 힘을 사용하기 시작했다는 것을 반증한다. John T. McNeill, *The History and Character of Calvinism*, 양낙홍 역, 『칼빈주의 역사와 성격』 (고양: 크리스찬다이제스트, 1990), 279-82.

또 하나의 근거이다. 이때 제네바에서 파송된 선교사가 파송 선교사들의 30%에 달하는 32명이나 되었고, 그 해에 교회가 100여개가 설립되었다고 한다.<sup>13</sup>

왕후 카트린은 기즈 가문의 세력을 약화시키기 위해서 베자와 위그노의 지도자들을 푸아시로 초대하여, 가톨릭교회와의 교리적 합의를 시도한다. 하지만 여전히 성찬에 대한 이해가 건널 수 없는 깊은 골이라는 것을 다시 한 번 확인하였을 뿐이다. 그럼에도 불구하고, 왕후 카트린은 프랑스 개혁신교회 지도자인 베자와 콜리니 제독을 궁정에 머물게 하면서 가톨릭을 자극하지 않는 범위 안에서 위그노파에게 관대한 생제르맹 칙령을 공포하도록 한다. 이 칙령으로 프랑스 왕은 프랑스 왕국의 보존을 위해 위그노들도 국민으로 인정되어야 한다는 국왕의 의지를 표명하였다.<sup>14</sup> 이 뿐만 아니라, 이 칙령으로 위그노들은 도시 밖이라는 공간적 제약을 받기는 했지만, 예배를 드릴 수 있는 자유를 얻게 되었다.<sup>15</sup> 이 칙령은 분명 제한적이지만, 프랑스에서 위그노들의 종교적 자유를 공식적으로 인정한 첫 번째 칙령이다. 이로써 한 국가 안에서 ‘불평등’하지만, 두 종교가 ‘공존’하는 정치적 합의가 합법적으로 이루어졌다. 이 칙령은 로마 가톨릭 측에서는 패배이자 수치이지만, 위그노들에게는 승리였다.

### 3. 바시학살(Massacre of Vassy, 1562.3.1.)

생제르맹 칙령에 발표되자, 프랑스의 전역은 혼돈의 늪으로 빠져들게 되었다.

13 Robert M. Kingdon, *Geneva and the Coming of the Wars of Religion in France, 1555-1563* (Droz: Genève, 2007), 145. 프랑스 내에서 위그노들이 확장될 수 있었던 것은 1555년을 기점으로 제네바에서 칼빈의 위치가 안정화되고, 그 세력이 확장됨으로써 칼빈은 자신의 고향인 프랑스를 칼빈주의의 선교지로 삼았다. 이로써 칼빈주의는 프랑스의 위그노 형성과 확장, 개혁신교회의 설립에 깊이 관여할 수 있었다. 이때부터 프랑스에서 위그노는 하나의 종파로 형성되었다. 이후 5개의 칼빈주의 교회가 앙제(Anters), 모오(Meaux), 푸아티에(Poitiers), 루딩(Loudun), 아르베르(Arvert) 등지에 설립됨으로써 독자적인 집회 장소가 형성되어 로마 가톨릭과 구분할 수 있게 되었다. Theodore Beza, *Historie ecclésiastique des Eglises réformées au royaume de France, depuis l'an 1521 jusqu'en 1563* (Lille, 1841), 1, 61. 강남수, “종교전쟁 전야의 위그노파 분화과정,” 『역사학연구』 제52권(2013), 333 재인용.

14 임승휘, “프랑스 종교전쟁과 관용개념의 탄생,” 『이화사학연구』 제3권(2008), 298 참조.

15 위그노파와 가톨릭파에게는 무기 휴대를 금지했다. 위그노 성직자들의 순회 설교 금지 및 가톨릭 미사에 대한 비방 설교 금지, 위그노 성직자들의 설교 시 사법관 배석 및 종교회의의 시 사법관의 승인 필요, 프랑스 국법과 가톨릭 규범의 준수 등을 이행해야만 했다(1562년 1월 칙령).

가톨릭 군중이 개혁파 집에 불을 지르고, 남프랑스에서는 격분한 위그노파가 가톨릭교회를 공격하는 일이 벌어졌다. 가톨릭교도와 위그노들은 서로에게 전쟁을 위한 하나의 불씨만을 원하는 것처럼 보였다. 그리고 그 시간은 그리 오래 걸리지 않아 현실이 되었다. 1562년 3월 1일 주일, 기즈 공이 부하 장병과 바시(Vassy)를 지날 때 위그노파의 기도회와 맞닥트리면서 사건이 일어나게 된다. 위그노파는 이 사건을 ‘바시의 학살’이라고 칭한다. 기즈 공은 위그노들의 “왕에 대한 불충”과 “성직자에 대한 반역과 무례”를 학살의 이유로 들었다.<sup>16</sup> 이는 이미 왕실이 그 권위와 역량을 상실했다는 것을 뜻한다. 왕실은 위그노와의 협력 속에서 제한적이지만 예배를 허용하는 생제르맹 칙령을 발표했기 때문이다. 이로써 왕실의 왕권 강화 시도는 실패로 돌아가고 말았다. 왕실의 왕권 강화를 위한 시도는 오히려 가톨릭 진영의 분노를 자극하여 폭발하는 기폭제가 되었을 뿐만 아니라, 바시학살로 폭발했다. 이 학살은 종교전쟁이라는 내전으로 이어져, 프랑스 역사에서 가장 처참한 비극으로 기록되었다. 전쟁의 촉발자도 프랑스인이었고, 총칼로 싸워야 하는 적군도 프랑스인이었다. 서로 총칼을 겨누는 적군 중에는 친척도 친구도 있는, 같은 국민, 같은 계급, 때로는 같은 가족끼리 싸우는 전쟁이었다.

바시학살로 인해 제 1차 종교전쟁이 발발하게 되자, 베자는 바시학살로 인한 전쟁의 먹구름에서 콩데 공이 전쟁에 대비하여 군대를 정렬하는데 동조하였다. 그는 “이 엄청난 비극에서 나는 강제로 방관자일 뿐만 아니라 배우가 되었다.”고 고백하였다.<sup>17</sup> 베자의 심정을 단적으로 가장 잘 표현한 문장이라 여겨진다. 그는 콩데 공의 지지자로서 그리고 콩데 공이 이끄는 부대의 사제 목사로서 전쟁에 참여하였을 뿐만 아니라, 오를레앙의 개혁교회에게 편지를 보내 콩데 공을 물질적으로 뿐만 아니라 군대를 돕도록 요청하는 조력자였다. 그에게 이우는 분명하였다: 참된 신앙을 위해서, 그리고 기즈 가문의 음모로부터 왕실을 구하기 위해서.<sup>18</sup>

16 “To the duke of Wüttemberg, 17 March 1562,” *BSHPHF* 24(1875), 212-17. 박효근, “위그노의 꿈과 좌절,” 『전쟁과 프랑스 사회의 변동』, 백인호, 이재원 편 (경기:홍문각 2017), 102-03 재인용.

17 Beza, *CB* 4, 76.

지금까지 일어난 종교전쟁의 발발과 그 과정에서 나타난 논쟁점은 다음과 같다. 첫째, 앙부아즈 음모를 계획하게 만든 원인은 섭정의 합법성이었다. 불법적인 섭정에 무력으로 반대하는 계획에 오토망은 열렬한 지지를, 베자는 은밀한 지지를 보였다. 단지 누구에게 섭정의 권한을 이양하느냐에 대한 의견의 차이가 있었을 뿐이다. 둘째, 푸아시 회담에서 왕후 카트린은 정치적 차원에서 종교적 공존을 시도하였다. 국가와 종교의 일치를 추구하던 왕정체제에서 왕권이 종교적 중립성을 띠게 된다. 이로써 국왕에게 부여된 과제는 정의 구현과 질서 확립으로 축약된다: “한 명의 명령자가 강한 자들로부터 나약한 이들에 이르기까지 모두를 평화로운 조화 속에 살게 하듯이, 하나님과 백성은 훌륭한 덕을 지닌 왕을 원한다.”<sup>19</sup> 셋째, 푸아시 회담을 통하여 이룩한 종교적 공존은 불협화음을 낳음으로써 바시학살로 이어진다. 참된 진리를 지키려는 종교적 경건이 전쟁의 원인이 되었다. 이는 정교분리의 근대국가로 넘어가는 과도기에서 나타난 현상이다. 넷째, 프랑스의 종교전쟁이 정당한가에 대한 논의가 전쟁을 치루면서 등장한다. 전쟁을 거치면서 전쟁에 대한 의심과 회의가 증폭되었다. 이 전쟁터에서 귀족들은 “강도”일 뿐이었고, “승자는 패자만큼, 때로는 패자보다도 더 잃는 것이 많다”고 평가하였다. 뿐만 아니라 “외국이나 야만인들에 대한 전쟁에서의 승리는 어느 정도의 만족을 줄 수도 있다. 그러나 맏소사, 우리끼리 싸우면서 승자의 영광의 트로피라니! 승자의 안녕이란 이웃의 파멸에 지나지 않는다. 승자의 부는 다른 이들의 빈곤과 몰락일 뿐이다. 승자의 기쁨은 바로 이웃들의 눈물이다.”<sup>20</sup>라는 1570년의 기록은 이 전쟁의 정당성에 대한 의심과 회의가 극에 도달했다는 것을 보여준다.

### III. 성 바돌로매 축일(Le Massacre de Saint-Barthélemy, 1572.8.24.) 의 대학살<sup>21</sup>

18 Beza, *CB* 4, 259-60.

19 임승휘, “프랑스 종교전쟁과 관용개념의 탄생,” 302-03.

20 임승휘, “프랑스 종교전쟁과 관용개념의 탄생,” 299-300.

21 성 바돌로매 축일의 학살의 원인에 대한 연구는 한편으로, 에스테브(Janine Estèbe)는 경제적

## 1. 사건과정

성 바돌로매 축일의 학살은 전형적인 왕족의 방법인 정략결혼에서 비롯된다. 프랑스 왕실은 제3차 종교전쟁(1568.8-1570.8)의 종식을 영구히 하고자 샤를 9세의 여동생 마르그리트 드 발루아(Marguerite de Valois)와 위그노 왕족인 앙리 드 나바르(후일 앙리 4세)의 결혼을 시도하였다. 왕권과 위그노는 이 결혼을 통해서 자신의 목적을 확고히 하고자 하였다. 위그노는 예배의 자유를 원했고, 왕 샤를 9세와 왕후 카트린은 가톨릭 귀족들을 통제하고, 위그노파를 회유하여 종교적 문제의 결정권자가 왕 자신임을 천명하고자 하였다.

1572년 8월 18일부터 3일간 예정된 결혼식을 올렸다. 외적으로는 평화롭지만, 여전히 종교적 양극이 남아있는 결혼식을 뒤로한, 8월 22일 루브르 궁을 떠나 숙소로 돌아가던 콜리니 제독(Gaspard de Coligny, 1519-1572)이 총에 맞아 쓰러지는 일이 벌어졌다. 암살범은 기즈 가문과 친한 귀족 모르베의 영주 샤를 두 루비에(Charles de Louviers, Sieur de Maurevert)였다. 그는 이미 1569년에도 콜리니 제독을 암살하려고 했던 자였다. 그렇기 때문에 사건의 배후로 지목된 기즈 가문과 왕후 카트린과 그 측근들은 위그노의 저항이 있을 것이라고 왕을 설득하였고, 왕은 위그노의 지도자인 콜리니 제독을 제거하는 명령을 내린다. 충성이 있는 바로 다음 날 1572년 8월 23일 성 바돌로매 축일, 콜리니 제독 살해로부터 본격적으로 학살이 시행되었다. 파리의 도시가 피바다가 되는 상황에서 샤를 9세는 나바르의 앙리와 그의 사촌 콩데를 불러들였다. 그는 “미사를 드릴 것인지, 아니면 이 자리에서 죽겠소!”라고 종교적 결단을 요구했다. 가톨릭 신앙에 회귀할 것인지, 아니면 죽음의 길을 선택하는 결단의 순간이다. 콩데 공은 신앙을 바꿀 수 없다고 지체하지 않고 답했다. 하지만 앙리 드 나바르는 시간을 달라고 요구하였다. 두 사람은 개종을 요구받으며

---

결핍을 채우기 위한 민중의 악탈과 부유한 부르주아였던 위그노에 대한 민중적 적대감으로 해석한다. 다른 한편으로 데이비스(Natalie Zemon Davis)는 종교적 관점에서 공동체의 안위를 깨뜨리는 오염의 근원을 정화한다는 목적 아래에 수행된 행동임을 지적하였다. 이러한 해석을 한 걸음 더 발전시켜 쿠르제는 왕권의 신성함을 지키고자 하는 ‘국왕의 폭력’과 파리의 가톨릭교도들이 이단을 학살함으로써 신과의 연결을 회복하고자 하는 ‘신성한 폭력’의 결합에서 발생한 사건이었다고 해석한다. 박효근, “생 바르텔레미 대학살과 폭력의 재구성,” 『서양사론』 제123권 (2014), 173-74.

4년 동안 왕궁에 머물러야만 했다.

## 2. 위그노의 역사 해석<sup>22</sup>

위그노들은 성 바돌로매 축일의 대학살을 어떻게 해석하고 받아들였을까? 파리에서 벌어진 피의 학살이 제네바에 전해지자, 제네바는 프랑스의 위그노들을 위한 기도회와 스위스의 도시들과 신성로마제국에 도움을 요청하는 편지를 보냈다. 베자는 프랑스의 위그노들을 바벨론 포로 시절에도 하나님께서 남겨둔 ‘남은 자’로 여겼고, 이 학살의 주범인 샤를 9세와 왕후 카트린을 향해 날카로운 언어로 비난하였다. 샤를 9세는 이집트의 바로 왕으로, 왕후 카트린은 교회의 진리를 반대하는 사단으로, 때로는 이세벨로 비유하였다. 그리고 박해를 피해 온 위그노들에게, 그리고 두려움 떨고 있는 제네바 시민들을 향해 하나님의 두 가지 약속을 상기시켰다.<sup>23</sup> 하나는 “십자가 아래를 벗어난 교회는 결코 승리를 할 수 없다”는 격언으로, 하나님께서는 하나님의 백성에게 자신의 소명을 주시고, 고난을 통해서 그것을 이루신다고 격려했다. 다른 하나는 창세기 22장에서 기록된 아브라함의 이야기에 나오는 “주님께서 준비하십니다”란 말씀이다. 베자는 하나님께서는 선택한 자들을 위하여 준비하시고 축복한다는 하나님의 약속을 확신시키기 위해서 자주 인용하였다.

성 바돌로매 축일의 대학살을 기록한 두 권의 책이 발간되는데, 하나는 베자의 작품으로 추정되는 『최근에 열린 프랑스 공의회에 대한 응답』(*Responsio ad orationem habitam nuper in concilio Helvetiorum*, 1573)이다. 프리스바흐라는 필명으로 출판되었다. 또 하나의 작품은 같은 해에 출판된 오토망의 『간단하면서도 진실된 이야기』(*Discours simple & véritable*, 1573)이다. 이 책은 성 바돌로매 축일의 학살과 그 이후의 박해를 더 자세하게 정치적 그리고 종교적 관점에서 서술하였다. 두 저자는 동일하게 학살은 용인할 수 없는 사건이며 중요해야 할 사건이라고 주장한다. 프리스바흐는 샤를 9세가 학살의 원인으로 위그노들의 왕권 탈취를 내세웠는데, 이는 터무니없는 근거라

<sup>22</sup> Manetsch, *Theodore Beza and the quest for peace in France*, 51-63에 근거하여 서술함.

<sup>23</sup> Manetsch, *Theodore Beza and the quest for peace in France*, 54-55.

고 일축했다. 한 걸음 더 나가서, 왕의 주장이 사실이라고 할지라도 위그노의 지도자인 콜리니 제독을 암살하고, 이후 30,000명에 달하는 죄 없는 백성들을 죽이는 것은 어떤 이유로도 정당화할 수는 없다고 했다.<sup>24</sup> 이렇게 많은 수의 백성을 한꺼번에 몰살한 의도는 개혁교회를 말살하려는 의도로밖에 읽혀지지 않는다고 주장했다. 오토망은 왕실이 제4차 종교전쟁을 막고자 비밀리에 콜리니 제독을 암살해야 한다고 8월 23일에 모여 의논했다는 주장을 내세운다. 그는 콜리니 제독의 부상으로 위그노들이 무력 저항할 것을 염려해서 학살을 한 것으로 해석하였다. 오토망은 명확하게 학살의 원인이 왕후에게 있으며, 그녀의 명령에 따라서 기즈 공과 그의 군인들이 다음 날을 학살을 수행한 것이라고 사건의 과정을 서술한다.

두 저자는 이 사건과 관련하여 세 가지 사실에서 동일한 입장을 취한다: 첫째, 성 바돌로매 축일의 대학살이 8월 22일 이전에 계획된 일이 아니다. 둘째, 이 계획이 트리엔트 공의회 합의의 적용을 프랑스에 적용하려는 의도에서 비롯되었다. 셋째, 위그노 지역을 한꺼번에 멸절하는데 왕실이 동의했다. 프리스바흐는 이 학살은 “트리엔트 공의회 열매”이자 “로마 가톨릭교회가 계획한 사건 중에 첫 번째 유혈 사태”라고 표현하였다.<sup>25</sup> 오토망도 교황이 1572년 여름에 사절단을 비밀리에 프랑스 왕에게 보내, 이슬람교도와 프로테스탄트 이단자들을 제거할 임무를 결의하려는 트리엔트 공의회에 참여하도록 왕을 설득했다고 보았다. 왕은 이 제안에 동의하기를 주저했지만, 강력한 교황의 권유로, 궁극적으로는 굴복했다. 오토망은 왕후 카트린이 같은 고향 출신의 이탈리아 관료들과 함께 이 사건을 지휘하여 프랑스 법정을 교황의 화장실로 만들었다고 주장했다. 프리스바흐는 특정한 사람에게 책임을 지우기보다는 학살에 대한 책임이 왕실에 있다는 것을 보여준 것과 달리, 오토망은 학살의 주범으로 왕후 카트린과 이탈리아 출신의 관료들을 구체적으로 지목하여 비난하였다. 위그노들은 국왕 샤를 9세의 “수치심 없는 거짓말”<sup>26</sup>을 바로 알릴뿐만 아니라 위그노의 역사에서

24 Responsio ad orationem, 5-6. Manetsch, *Theodore Beza and the quest for peace in France*, 59.

25 Manetsch, *Theodore Beza and the quest for peace in France*, 59.

26 Manetsch, *Theodore Beza and the quest for peace in France*, 57.

가장 비참하지만 꼭 기억해야 할 중대한 사건을 기억하기 위해서, 이 역사적 사건을 기록으로 남겨 기억하고자 하였다. 위그노들의 역사의식이 돋보인다.

### 3. 국가저항의 길

성 바돌로매 축일의 대학살이 이루어진 후, 프랑스에는 국가저항에 대한 급진적 목소리가 파리의 시내에 울려 퍼졌다.

우리는 단지 하나님에 대해서만 예외 없이 완전히 복종할 뿐이다. 이는 곧 타락하고 부당한 영주나 관리-그들이 누구이든 간에-에 의해 규정된 칙령에 어떤 경우라도 복종할 필요가 없다는 결의와 연결된다. 결과적으로 백성들 역시 타락하고 부당한 왕에게 복종할 수 없다는 의식을 낳는다. ... 그렇다면 그들에게 저항해야 하는가, 그리고 어떤 이유에서 저항할 수 있는가하는 문제가 남는다. 부당한 왕들에게는 단순히 복종하지 않을 뿐 아니라 저항해야 하기 때문이다. 이런 말을 한다고 해서 내가 열광적이고 과격한 재세례파들을 옹호한다고 생각해서는 안 된다. 그들이야말로 관료들에 의해 처벌되어야 할 존재라는데 모두가 동의할 것이다. 또한 백성들이 저항해야만 한다고 주장하는 나의 의견이 분파주의적 반역에 동조하는 것으로 해석되어서는 안 된다. 백성들은 필요하다면 무력을 동원해서라도 타락하고 부당한 명령을 내리는 관료에게 저항해야 한다. 실제로 관료들의 선동적 계획에 대한 저항이야말로 치안불안을 타파하고 질서를 회복하는 수단이기 때문이다.<sup>27</sup>

성 바돌로매 축일의 대학살은 프랑스에 남아있던 위그노들이 왕실의 군대에 대항하여 총을 들게 하였다. 이로써 제4차 종교전쟁이 시작되었다. 위그노의 도시 라로셀(La Rochelle)이 왕실이 임명한 행정관을 거부하면서, 1573년 2월 11일부터 전쟁이 시작되었다. 2만 8천명이라는 어마어마한 숫자의 왕군이 라로셀을 침공하였다. 1천 5백 명의 적은 군력으로 성을 지켜낸다는 것은 불가능한 일이었다. 혹독한 겨울을 거치면서 1만 2천명이라는 사상자를 내었다. 처참한

27 *Le reveille-matin des françois, et de leur voisins, composé par Eusebe Philadelphie Cosmopolite, en forme de Dialogues*, Edinburgh, 1574. Diefendorf, *The Saint Bartholomew's Day Massacre: A Brief History with Document*, 138.

패배였다. 그렇지만 그 때 침공의 지도자였던 앙리 3세가 폴란드의 왕으로 선출되면서 전쟁은 종결되었다.<sup>28</sup> 라로셀은 다섯 달 동안이나 지속된 포위공격을 버티어 내면서, 적어도 종교적으로 제한적 자유를 얻었을 뿐만 아니라 위그노 사면권을 얻었다. 하지만 중부에 위치한 작은 마을 상세르(Sancerre)는 1573년 1월부터 8월까지 나무뿌리, 종이뿐만 아니라 심지어 고양이와 개, 쥐를 먹으면서 항전하였지만, 그들은 가톨릭에 점령되고 말았다.<sup>29</sup>

#### IV. 베자의 『백성들에 대한 위정자의 권한』 (*Du droit des magistrats*, 1574)

성 바돌로매 축일은 베자에게 얽혀있는 실타래를 던져주었다. 베자는 1554년 세르베투스의 화형을 계기로 제기된 이단논쟁에서 분명하게 이단으로 규정된 자를 국가가 처벌해야 한다는 입장을 취하였다. 하지만 이 규정이 성 바돌로매 축일의 대학살이라는 얼마나 위험하고 무서운 결과를 낳았는지 눈으로 목도하게 되었다. 여기에서 질문이 던져졌다. 만약 이단자로 판결 받은 자가 일반 개인이 아니라 황제, 왕, 군주와 같은 위정자라면, 어떻게 해야 할 것인가? 위정자들이 백성들에게 이단의 교리를 가르친다면, 어떻게 위정자에 대항해야 하는가? 성 바돌로매 축일에 벌어진 대학살은 베자에게 국가의 위정자들의 정치적 차원에서 이루어지는 불법적 행위에 대항하여 어떻게 해야 하는지에 대한 구체적인 고민을 던져주었다. 위그노가 이단으로 정죄를 받은 상황에서 프랑스에 남은 위그노들은 어떤 결정을 내려야 할까? 고국을 떠나 종교적 자유를 찾아 떠나라고 권면해야 하는가? 아니면, 그 고난을 인내하라고 해야 하는가? 이외에 다른 대안은 없는가? 성 바돌로매 축일의 학살 이후, 던져진 질문들에 이제 대답할 차례가 되었다. 위그노 학자 프랑수아 오토망(François Hotman)은 『프랑코갈리아』(*Francogallia*, 1573)를, 베자는 『백성들에 대한 위정자의 권한』(*Du Droit*

28 『프랑스 위그노 이야기』, 조병수 역 (경기: 합신대학원출판부, 2018), 70.

29 엘리스 그랜트, 로날드 메이요, 조병수 역, 『프랑스 위그노 이야기』 (경기: 가르침, 2018), 52.

*des Magistrats surleurs sujets*, 1574)을, 필립 드 뒤플레시스 모르네 (Philippe Duplessis-Mornay)라는 추정되는 익명의 작가가 『반폭군론』 (*Vindiciae contra Tyrannos*, 1579)을 차례로 출판하였다. 베자의 작품은 대략 1573년 6월과 7월 사이에 기록된 것으로 추정된다. 제네바 행정장관 로제트(Roset)가 폭군에 대한 베자의 사고가 혁명적이란 이유로 책을 출판하지 말라고 권면하였다. 이 때문에 책의 출판이 미루어졌다. 사실, 백성 스스로 지도자를 선출하여 폭군을 쓰러뜨릴 수 있다고 주장한 베자의 신학은 “일종의 봉기 신학”이자 “혁명의 신학”이었다.<sup>30</sup> 그래서 그는 이 책을 1574년에 익명으로 하이델베르크에서 출판하였다.<sup>31</sup> 그리고 1550년 마그테부르크 신앙고백서의 새로운 편집판으로 가장해서야 출판할 수 있었다.<sup>32</sup> 베자의 책이 사실 오토망의 책보다 더 정치적이다. 오토망의 책보다 좀 더 폭넓게 성경의 역사와 자연법을 들어 변증적 색채를 두드러지게 나타내기 때문이다.<sup>33</sup> 그러면, 베자는 위그노의 신앙을 이단으로 규정한 로마 가톨릭교회의 후원을 받은 왕과 그 권력에 대항하여 어떤 입장을 취해야하는지에 대하여 어떻게 신학적으로 답변하는지 살펴보고자 한다.

## 1. 정치적 언약 관계

베자는 왕의 직책을 두 가지 언약 관계로 설명한다. 우선, 로마서 13장 1절과 4절을 근거로 하여 하나님께서 자신의 뜻에 따라서 왕에게 정치적 직책을 주셨다는 것을 전제한다. 하나님께서 부여한 왕의 직무는 십계명의 두 부분, 즉 하나님께 영광을 돌리는 의무와 이웃과의 관계에서 평화를 유지하기 위한 직무로 요약된다. 그러므로 국왕은 “이생에서의 질서와 평화와 평온함”을 유지해야 할 뿐만 아니라 “하나님에게 영광이 되는 삶”을 살 수 있도록 직무를 올바르게

30 Shawn D. Wright, *Theodore Beza The Man and the Myth* (Ross-shire: Christian Focus Publications, 2015), 34.

31 콩테(Condé)에게 프랑스를 공격할 수 있도록 증원군을 부탁하기 위해 갔던 하이델베르크에서 익명으로 출판하게 된다는 설과 프랑스 리옹에서 무기명으로 출판하게 되었다고 주장하는 학자들도 있다. Shawn D. Wright, *Theodore Beza*, 34.

32 Beza, *Right of Magistrates*, trans. Julian H. Franklin (New York: Pegasus, 1969), 99.

33 Manetsch, *Theodore Beza and the quest for peace in France*, 67.

수행해야 한다. 최고위정자로서의 왕이 수행해야만 하는 이 직무가 왕의 권위를 제한하는 척도가 된다. 하나님으로부터 최고위정자로서의 권위를 받은 왕은 백성에 의해서 선출된다. 백성이 왕으로부터 만들어지는 것이 아니라, 백성에 의해서 왕이 세워진다. 베자는 여기에서 하나님께서 주신 '직분'과 백성들에 의해서 선출된 '직분자'를 구분한다. 백성들을 위한 국왕의 직임은 하나님께서 주신 것이지만, 백성들이 그들의 최고위정자로서 국왕을 선출한다: "백성들은 위정자에 의해서 존재하는 것이 아니라 반대로 백성들을 위해서 위정자가 선출된다."<sup>34</sup> 그러므로 위정자와 백성의 관계는 목자와 양떼, 선생과 제자의 관계이다. 목자는 무리를 지키는 자로서 존재하지, 무리가 목자를 위해서 존재하는 것이 아니다. 이는 선생이 학생을 위해서 존재하는 것과 같다.<sup>35</sup> 베자는 성경에서 그 실례를 찾는데, 사울과 다윗이 하나님에 의해서 선택되었을 뿐만 아니라 사무엘에 의해서 임명되었다는 점에 주목하였다.<sup>36</sup> 비록 다윗 왕 이후에 왕위가 세습되었으나, 왕위는 백성의 승인을 받은 후손에게 이어졌다. 다시 말해서, 재임자와 관련하여 선택된 자로, 백성의 선택에 의존한다. 하나님은 인간을 위해서 이 땅의 정치적 직책을 만든 '창시자'이며 '보증인'이다. 하나님께서 권력을 세우시지만, 권력자를 선출하는 것은 백성들이다. 그래서 백성들에게 지배자 선출의 투표권과 동의권을 주어야 한다. 이것이 정치적 언약 관계의 필수적 조건이다. 이로써 최고위정자로서의 왕과 사적 개인으로서의 백성은 언약의 관계에 들어서게 된다. 이를 밝히기 위해서 베자는 고대 이스라엘, 그리스, 로마, 프랑크부족, 프랑스 왕조의 역사와 에스파냐, 폴란드, 이탈리아, 잉글랜드 등에서 이루어진 국왕의 축성식에서 최초 계약의 흔적을 찾아서 제시하였다.<sup>37</sup>

정치적 언약관계에서 백성은 국왕이 자신의 의무를 이행하는 조건에서만, 국왕에게 복종할 의무를 지닌다. 이는 중세의 개념에 기원을 두고 있지만, 국왕

<sup>34</sup> Beza, *Rights*, 104.

<sup>35</sup> Beza, *Rights*, 104.

<sup>36</sup> Beza, *Rights*, 104.

<sup>37</sup> Beza, *Rights*, 115-24. "프랑코갈리아"란 책에서 오토망은 상당히 길게 역사적 과정을 설명한다. 베자의 설명은 이에 대한 축소판이다. 『권리와 자유의 역사』, 208.

은 최초의 계약에 따라서 공공의 안녕과 이익을 보호해야하며, 백성은 국왕에게 복종해야 한다는 양측의 상이한 의무를 강조한다. 하나님께서 세운 국왕은 신적 권위를 보증 받지만, 백성의 동의를 받는 절차를 통해서 그 권한이 제한된다. 이러한 지배자와 백성의 상호견제가 지배자의 압정과 폭정에서 벗어날 수 있다는 약속의 조건을 만들어낸다. 여기에서 배자는 약속의 두 조건에 주목한다. 첫째, 위정자와 백성은 하나님으로부터 소명을 받은 자로서 모두 하나님의 법의 지배를 받는 자이다. 세상의 법과 하나님의 법이 충돌하게 될 때, 하나님의 법이 우위권을 지닌다.<sup>38</sup> 둘째, 백성이 위정자로부터 기인하는 것이 아니라는 점을 분명하게 제시함으로써 위정자들이 백성들을 위해서 일해야 한다는 정당성을 담보한다: “나는 백성이 위정자로부터 기인하는 것이 아니라, 그보다는 오히려 군주나 몇몇 영주들에 의해서 지배되기를 희망하는 백성이 그들의 위정자들보다 앞서 있으며, 따라서 백성들이 위정자들을 위해서 창조된 것이 아니라 역으로 위정자들이 백성들을 위해서 창조되었다고 말한다.”<sup>39</sup>

## 2. 자연법

최고의 위정자로서 왕과 백성들의 정치적 언약 관계에 근거하여, 국가구성원으로서의 각자 개인은 하나님과 그의 나라와 연결되어 있는 의무와 맹세를 양심적으로 수행해야 한다. 그렇기 때문에 위정자와의 약속이 깨어질 때, 저항은 가능하다. 그러므로 “왕을 선출할 권리를 가진 자는 그를 폐위할 자격도 있다.”<sup>40</sup> 하지만, 배자는 여기에서 주요한 하나의 전제를 내세운다. 그는 위정자의 권력을 하나님께서 직접 제정하셨다는 사실이다. 그러므로 이를 어느 누구도 함부로 저항할 수 없다. 이를 판단할 수 있는 척도는 하나님께서 직접 주신 십계명의 두 가지, 믿음의 하나님의 법과 이웃 사랑의 자연법이다.<sup>41</sup> 십계명은 배자에게

38 Beza, *Rights*, 102.

39 Beza, *Rights*, 104. 이러한 생각은 당시 위그노 정치학자인 오토망의 주장과 맥을 같이 한다. “백성은 왕 없이도 존재할 수 있다. ... 그러나 백성 없는 왕이란 상상조차 할 수 없다.” “왕은 다른 시민들과 마찬가지로 죽는다. 그러나 왕국은 영원하며 최소한 원칙적으로는 소멸하지 않는다.” Hotman, “Francogallia,” in *Constitutionalism and Resistance in the Sixteenth Century*, trans. Julian H. Franklin (Pegasus: New York, 1969), 79.

40 Beza, *Rights*, 103.

있어서 보통법으로서 만민법(ius genitium, ius commune)이다. 고로 십계명은 시대와 국가에 따라서 다양하게 나타나나, 국가공동체를 세우는 법체제의 기본이다. 그러므로 국가의 위정자는 하나님께서 주신 십계명에 기초한 국가공동체의 질서를 유지하는 임무를 받게 된다. 국가의 위정자는 국가 공동체를 유지하기 위한 능력과 권위를 가질 뿐만 아니라 그 직위에 따른 책임과 의무를 진다는 뜻이다. 그러므로 국가의 위정자들은 맡겨진 직무를 십계명에 따른 신법과 자연법에 따라 시행하면 된다.

베자가 모든 나라에 보편적으로 나타나는 만민법으로서의 십계명을 주장하게 된 신학적 근거는 영혼이 지닌 희미한 이성의 역할이다: “첫 사람의 타락이 동물들과 구별되는 인간의 특징인 지성과 의지를 제거하지 않았다는 것에 하나님께 감사해야 한다는 것을 충분히 안다.”<sup>42</sup> 타락 이후에도 인간에게 하나님의 빛이 희미하게 남아있어서 기독교국가의 법체계를 세울 수 있다. 키케로의 『국가론』(*De re publica*)이 그 실례이다. 이런 사유는 로마서 2장 14-15절에 대한 그의 주석에서 엿볼 수 있다. 베자는 이스라엘민족이 하나님께서 주신 모세의 법이 이방인들에게도 주어지는데, 그것은 마음에 새겨진 법으로서 자연법이다. 이 법이 이방인들의 윤리적 행위를 판단하는 척도로서의 역할을 한다. 그렇기 때문에 이스라엘민족이 모세의 법을 통해서 옳고 그름을 판단하였던 것처럼, 이방인들도 자연적 법을 양심에 비쳐 윤리적 판단에서 잘못을 범했다는 대조로 설명한다.<sup>43</sup> 여기에서 베자의 관심이 선과 악의 윤리적 판단에 있음을 알 수 있다.

그렇다면, 어떻게 올바른 윤리적 판단이 가능한가? 타락 후 희미해진 이성은 선과 악을 선택하는 상황에서 잘못된 방향을 제시하기 때문에, 올바르게 우리의 사회에 적용되기 위해서는 성령을 통한 양심 본래의 기능을 회복하게 되어야만 한다. 성령을 통하여 그리스도의 의가 우리에게 전가됨으로써 우리는 이 땅에서 올바른 길을 걸어가게 된다. 그러하기에 올바른 법의 적용 내지는 실천은 그리스

41 Beza, *Rights*, 101.

42 Theodore Beza, *Master Bezaes Sermons upon the First Chapters of the Canticles of Casnticles*, trans. I. Harmar (Oxford, 1587), 1.4.2.

43 Beza, *Annontationes*, 1598, pt. 2, 15-16.

도와 연합된 존재가 되었을 때 가능하다.

첫째는, 바울이 로마서 8장에서 말한 바와 같이 ‘아빠 아버지’라고 확신하면서 내적으로 외칠 때, 하나님의 자녀라는 고백은 전적으로 성령을 통한 내적인 증언이다. 둘째는 믿음으로 말미암아 일어나는 그리스도와의 연합이 진정한 영적 결합으로서의 효과를 나타낸다. 이것은, 마치 몸과 결합된 영혼이 몸에 작용하여 영향을 줌으로써 나타나는 ‘공상과 환상’의 문제가 아니다. 그럴지라도 그리스도께서 신자들 안에 거하실 때, 그분의 능력은 중생과 성화를 일으키고 그들을 ‘본성적인 부패’에서 자유롭게 하며, 의지를 결정하게 하고 의를 갈망하도록 이끈다.<sup>44</sup>

그리스도와 연합된 자는 진정한 영적 결합이 이루어진 존재로서 하나님의 뜻을 구하는 자이기 때문이다. 베자는 양심의 ‘자연적 형평’과 ‘자연적 공정’을 중시한다. 인간이 아무리 타락했다라도 자연의 공통적 법칙들은 여전히 인간에게 남아있다고 주장한다. 그렇기 때문에 역사 속에 자연적 법의 흔적을 엿볼 수 있다. 하지만 이 법은 올바른 길을 잃었기에, 그리스도와의 연합과 하나님의 뜻은 올바른 방향 설정에 있어서 필수적 요소이다.

### 3. 저항의 주체

베자는 저항의 주체로 최고위정자의 정치적 언약관계의 합법성에 따라서 달라진다. 불법적 폭력에 의한 국왕에 대하여 국가의 구성원으로서의 사적 개인에게 저항의 이유가 주어진다. 하지만 합법적 절차를 거쳐 선출된 국왕이 폭군이 되었을 때는, 저항의 조건이 국가의 임무에 따라서 달라진다. 이 맥락에서 베자는 언약에 의해 선출된 최고의 위정자와 사적인 백성 사이에 존재하는 완충지대로서의 하급 위정자에게 저항의 자리를 매긴다. 하급 위정자는 “법을 관리하는 일을 맡긴, 전쟁 행위를 담당하건 군주 제도 안에서 왕보다는 나라의 관료로 불리는 국가의 공적인 책임을 맡은 사람”들이다.<sup>45</sup> 공작, 백작, 남작과

<sup>44</sup> Beza, *Christian Faith*, 4.13.

<sup>45</sup> Beza, *Rights*, 110.

같은 귀족, 시장, 영사, 지방행정관과 시의회의원 등의 시 행정관들이 여기에 속한다. 하급위정자들은 국가공동체 안에서 법과 법에 의한 질서를 보호하며, 법의 질서가 손상되지 않도록 예방하는 역할을 수행해야 한다.

문제는 하급 위정자들이 어떻게 이 의무를 수행하느냐이다. 베자의 시선은 국왕과 구별된 국가의 관료로서 직무를 담당하는 자들에게로 돌아간다. 이들은 분명 상관에 의해서 임명되고 명령을 받아 임무를 수행하지만, 그들은 본래 통치자에게 의존하는 것이 아니라 주권을 우선시하는 임무가 주어졌음을 인지해야 한다.<sup>46</sup> 왜냐하면 통치자 자신이 그의 주권 시행이 실제로 착수되기에 앞서, 그의 서약에 붙여진 조건 하에서 주권에 대한 충성을 맹세하기 때문이다. 이는 마치 국왕 자신이 후에 관료들에게서 서약을 받는 것과 같다. 그러므로 “이 인준은 새로운 권한을 주는 것이 아니라 발생한 교체로 인한, 옛 권한에 대한 단순한 새로운 인정일 뿐이다. 이로 말미암아 왕과 나라의 관료들 사이에 상호 의무가 있음이 분명해진다.”<sup>47</sup> 그러므로 나라의 모든 통치는 국왕의 수중에 있지 않으며, 마치 하급 관리들이 그들의 등급에 따라서 각자의 몫을 맡으며 서로서로에게 모종의 조건 가운데 있는 것같이, 국왕은 통치의 최고 등급일 뿐이다. 국왕이 자신의 직무를 수행하지 않고 폭군이 되었을 때, 국왕이 자신의 직무를 올바르게 수행하도록 도와야 할 중간계층의 관리들에게 국왕을 폭군으로 만든 책임이 있게 된다. 최고위정자로서 국왕이 약속의 조건을 깨고 자신의 임무를 공평하고 정직하게 수행하지 않는 것에 대한 책임은 약속관계에 의한 임무를 수행해야 할 하급위정자에게도 주어진다.<sup>48</sup> 하급위정자의 임무는 최고위정자로서의 국왕이 정치적 통치자로서 자신에게 맡겨진 임무와 책임을 완수하도록 돕는 것이기 때문이다. 베자의 하급위정자의 저항은 “직분”에 따른, 직분의 올바른 임무 수행에 달려있다.

#### 4. 저항의 조건

베자가 저항의 조건으로 최고 위정자가 ‘폭군’이었을 때, 저항이 가능하다는

46 Beza, *Rights*, 111.

47 Beza, *Rights*, 111.

48 Beza, *Rights*, 132.

조건을 내세운다. 그렇다면 베자가 생각하는 폭군은 어떤 자인가? 왕으로서 최고 위정자는 백성을 위해서 존재하기 때문에 백성의 권위를 먼저 내세운다. 최고위정자는 백성을 위해서 존재한다. “~를 위해서” 존재한다는 것은 존재의 목적이 그를 향해 있다는 것이다. 그 존재의 온전함을 드러내는 것이 그 목적이다. 존재의 온전함을 드러내는 것이 누군가를 위하는 사랑의 자세이다. 백성의 본분이 잘 드러나도록 만드는 것이 최고위정자에게 주어진 임무이다. 선생은 학생을 위해 존재한다. 그러므로 학생이 존재함으로써 선생이 창출된다는 뜻이다. 학생으로 인해 생겨난 관계 형성으로서 선생은 그 관계가 유지될 때, 그 권위가 지속된다. 선생은 학생이 학생으로서의 그 자리를 지킬 수 있도록 관계를 통해서 주어진 의미를 수행할 때 권위가 따른다. 그러므로 최고 통치자가 그 의무에서 벗어날 때, 위정자들이 그들의 의무에서 이탈할 때 그들에게 경고하고 또한 필요한 경우 단호하게 진압하는 것이 합법적이다.<sup>49</sup> 그렇기 때문에 영도를 탈환하여 불법적으로 왕위를 계승한 폭군에게 백성의 저항은 정당하다.

하지만 문제는 합법적으로 국왕으로 선출되었음에도 불구하고 폭군으로 바뀌었을 때이다. 백성들의 합의에 근거하여 합법적으로 최고위정자로서의 자리에 오른 국왕에게는 서로의 합의하에 이끌어 낸 약속을 “공평하고 정직하게” 지켜야 할 의무가 있다.<sup>50</sup> 그러므로 하급위정자는 최고위정자로서 왕이 그의 임무를 제대로 행하였는지를 판단해야 한다. 우선, 왕의 명령이 국가의 공평과 보편적 법인 자연법에 기초한 정치적 체제에 명백하게 어긋날 때 저항할 수 있다. 공평과 자연법에 기초한 정치적 체제는 국가를 유지하는 기본법으로서 확실하고 확고하기 때문에 이 법에 어긋나는 행위를 허용해서는 안 된다: “사실, 비록 인간이 타락했지만, 그 안에 남아 있는 준칙들과 공통 원리들에 기초하는 정의의 보편 규칙은 너무도 확실하고 확고하기 때문에, 명백히 그것에 반대되고 어긋나는 것은 어떤 것도 인간들 사이에서 선하거나 유효해서는 안 된다.”<sup>51</sup> 최고 위정자로서 국왕이 국가의 기본법을 위반하는 행위를 한다고 판단하는 객관적 기준으로의 자연법을 제시한다. 이 법은 십계명에 기초한 것으로, 기독교공동체

49 Beza, *Rights*, 107.

50 Beza, *Rights*, 124.

51 Beza, *Rights*, 124.

의 헌법적 기초로서 이를 척도로 삼아 국왕의 명령을 판단해야 한다.

국왕의 명령이 국가의 기본법에 위반된다는 확신에 도달했을 때, 하급위정자로서 그가 할 수 있는 모든 방법을 간구해야 한다. 예를 들어, 프랑스의 합법적인 정치체로서의 프랑스의 삼부회와 같은 합법적인 공적 권위와 공동의 합의에 의해 해결할 수 있도록 합법적인 위정자에게 호소한다. 하급위정자가 개인적 양심의 확신에서 저항이 시작하는 것이 아니라 국가의 합법적인 조직체(Estat)의 논의와 합의를 통한 정당성 확보가 중요하다.<sup>52</sup> 하급위정자가 임의적으로 저항을 판단하는 것이 아니라 양심의 확신에 따라서 최고위정자가 바른 목표를 찾아 걸어가 수 있도록 합법적으로 호소해야 한다. 베자가 합법적인 저항의 정당성을 담보하기 위한 조건으로서 두 번째로, 합법적으로 주어진 모든 처방을 시도한다. 모든 방법을 동원하여 호소하였음에도 불구하고, 폭정이 이어질 때, 마지막 단계에서 무력으로 무장을 해야 한다. 이처럼, 왕이 폭정을 행하고 있다는 것을 어느 누구든 그 양심에 따라서 판단해야만 한다. 하지만 결코 자신의 임의적 판단이 되어서는 안 된다. 베자는 국왕의 임무를 신중하게 고려해야 하며, 지나치게 개인적 호기심으로 접근해서는 안 된다고 경고하였다.<sup>53</sup> 베자는 사적 개인의 양심적 판단을 중시하였으나, 결코 법체계를 벗어난 자의적 판단이 되어서는 안 되며, 개인의 판단을 넘어서 공공의 판단이 될 수 있도록 주어진 법체계를 통한, “가능한 한 질서있고 평화롭게”<sup>54</sup> 이루어질 수 있는 방법을 찾아야 한다는 전제에서 무력을 통한 저항을 제안하였다.

## V. 베자의 저항론에 대한 평가와 적용

베자의 저항론이 지닌 특징은 최고위정자로서 국왕과 사적 개인의 정치적 언약을 적극적으로 주요 근거로 삼았다는데 있다. 언약의 조건은 “~을 위한 존재”라는 약속의 표현이기에, 그 약속의 파기는 저항의 근거가 된다. 여기에서

<sup>52</sup> Beza, *Rights*, 113.

<sup>53</sup> Beza, *Rights*, 107.

<sup>54</sup> Beza, *Rights*, 107.

베자는 왕의 폭정에 대항할 수 있는 주체를 고민하고, 누가 적법하게 저항할 수 있는가에 대한 답변을 내놓았다. 중세저항이론이 폭군을 정교하게 정의하였고, 그에 대한 저항권을 과감하게 선포하였지만, 명확하게 누가 저항할 것인지에 대한 문제까지 다루지 않았다. 중세에서 저항이 가능한 주체는 왕보다 더 높은 계급에 있는 황제나 교황뿐이다.<sup>55</sup> 그런데 베자는 국가의 계급에 왕권을 제한할 수 있는 조직체를 논의의 중심으로 끌어들이 저항의 주체를 자리매김 하였다. 이런 저항의 자리를 마련한 것은 근대국가로의 토대가 되지만, 베자가 바라본 왕국은 세습제에 근거한 왕정체제, 정확하게 말하자면, 제한된 왕정체제, 백성의 동의에 의해서 이루어지는 체제이다. 프랑스의 왕정체제는 국왕과 사적인 개인 사이에 체결된 계약에 기초한다. 국왕을 위해 백성이 창조된 것이 아니라 백성을 위해 국왕이 만들어졌다. 여기에서 저항의 근거가 제시된다. 국왕과 백성의 정치적 언약관계를 파기하는 행위를 판단하는 기제가 중요시된다.

베자의 관심은 하급위정자의 저항의 정당성을 담보하는 근거로서의 자연적 법의 올바른 적용에 달려있다. 다시 말해서, 베자의 관심은 옳고 그름, 정당성과 부당함을 판단하는 기준에 있다. 하나님의 형상의 흔적인 이성과 양심에 근거하여 자연법의 보편성을 인정하여, 국가의 구성원으로서 백성들 각자가 윤리적 판단의 주체이자 저항의 주체라는 존재론적 인식을 확장하였다. 백성으로서의 각자는 옳고 그름을 판단하는 주체이다. 옳고 그름을 판단할 수 있는 주체로서의 능력은 그리스도와 연합된 존재라는 존재론적 인식에서 시작한다. 이 땅을 살아가는 존재로서 우리는 하나님의 심판대 앞에 서야 할 존재로서, 그 날을 소망하며 걸어가야 한다. 그렇기 때문에 이 땅에서 우리는 그리스도께서 이루신 구원의 은혜를 받은 자로서 올바른 삶을 살아야만 한다. 그리스도와 연합한 자에게는 윤리적 판단의 기준인 율법이 새롭게 다가온다. 베자는 그의 신앙고백서에서 다음과 같이 기술한다.

일단 우리의 상황이 바뀌면, 율법의 선포가 우리 안에서 다른 형태로 작동하게 됩니다. 이전에는 우리를 두렵게 했다면, 지금은 우리를 위로하기 시작합니다.

55 임승희, “프랑스 신교도 모나르코마크의 정치이론 (1572-1584),” 『프랑스사연구』 (2006), 18.

율법이 지금까지 우리가 받아야 할 정죄를 드러내는 데 사용되었다 할지라도, 지금은 우리는 선한 행위로 이끌어 선한 행위를 하며 이 땅에서 걸어가게 합니다. 이전에는 단단하고 견딜 수 없는 멍에라고 여겼던 반면, 지금은 우리에게 달콤하고 즐거운 것이 되었습니다. 이런 유익 가운데 한 가지는 예외입니다. 여전히 우리에게 가장 큰 슬픔이 남아 있습니다. 아직 우리는 육체를 가지고 있으며, 여전히 영에 대항하여 싸워야 하기 때문입니다. 우리가 원하고 소망하는 것을 우리는 완전하게 이룰 수 없는 존재입니다. 우리의 양심에서 소리치는 하나님의 영의 확실한 증거인 믿음이 율법의 저주를 예수 그리스도의 피로 말씀하게 씻어주십니다. 우리는 믿음으로 그와 연합되었기 때문입니다. 그리고 우리에게 하나님의 영이 마지막에는 승리할 것이라는 확신을 주십니다. 그래서 우리에게 남아있는 슬픔은 어떤 절망으로 증가되지 않습니다. 대신 우리는 하늘에 계신 우리 아버지를 향해 부를 수 있게 되었고 그로부터 우리는 더욱 더 강하게 되었습니다. 참된 화심이나 인내는 확실한 단계에 이르러 완성됩니다. 또는 다른 곳에서 이미 언급한 것처럼, 시작할 때 나타나는 화심, 죄에 대한 깊은 자각으로부터 (보편적으로 회개라고 부른다.) 그리고 인간의 외적뿐만 아니라 내적 교정을 통해서 참된 인간으로 끝맺는다.<sup>56</sup>

베자는 여기에서 올바른 윤리적 행위를 위한 주요한 근거를 제시한다. 첫째, 예수 그리스도와의 연합이다. 이는 윤리적 행위의 필수적인 전제조건이다. 그리고 둘째, 하나님의 뜻에 일치해야 한다. 하나님의 뜻은 율법에 계시되었다. 이때 율법은 모세에게 주신 계명과 창조 때 하나님께서 주신 자연의 법을 넓은 의미에서 포괄한다. 이 율법에 따른 질서가 본성상으로 주어진다. 이 질서의 회복은 성령과 믿음이 없이는 불가능하다. 본성과 조화가 지닌 궁극적인 목적은 하나님과의 화해이자 교제이다. 셋째, 병을 치료하기 위해서 처방하는 것인데, 처방을 한 후 병이 더 깊어지지 않도록 무엇이 합법적인지, 그리고 적절한 방법으로 시행하고 있는 판단한 후에 저항해야 한다.<sup>57</sup>

베자의 저항이론은 저항의 주체를 그리스도인의 존재적 차원으로 확대하여 저항의 의무를 강조한다. 베자는 폭군에 대항하여 저항하는 주체를 개인에게

<sup>56</sup> Beza, *The Christian Faith*, 4.29.

<sup>57</sup> Beza, *Rights*, 130.

주어진 임무를 넘어서 국가 공동체 전체로 확대시킨다. 국가가 최고위정자로서의 국왕과 사적 개인과의 연약관계 위에 세워졌기에 국왕이 임무를 올바르게 수행하느냐의 문제는 국가의 구성원으로서의 사적 개인의 몫이기 때문이다. 그러므로 저항의 주체로서 그리스도인의 정체성을 바르게 세우는 일이 한국교회에서 가장 시급한 과제라 여겨진다. 그리스도와의 연합과 하나님의 뜻을 윤리적 판단의 출발로 삼은 베자의 신학적 근거가 이 땅에서 살아가는 그리스도인에게도 여전히 유효하기 때문이다. 세속 인본주의에 근거한 윤리적 판단과 하나님의 말씀에 근거한 윤리적 판단을 혼돈하기에 더욱 시급한 과제라 여겨진다. 둘째, 윤리적 판단의 척도로서 하나님의 율법에 대한 바른 이해가 요구된다. 하나님의 율법이 근대국가의 법체계에 어떻게 적용되어야 하는지, 신학적 차원을 넘어서 법학자와의 공동연구가 필요하다. 셋째, 그리스도인의 도덕적 양심에 따른 삶의 구체적 지표가 요구된다. 다양하게 변화하는 세상에서 그리스도인으로서의 바른 삶을 위한 실천을 결단하기가 쉽지 않다. 그렇기 때문에 한국사회에 대한 다양한 분야의 관점에서 접근하여 이 땅에서 살아가는 우리의 사회적 배경을 이해하기 위한 인문학적 소양이 중요하다. 정교분리의 사회에서 그리스도인이 아닌 자들의 사유를 이해할 때, 그들을 향해서 우리의 신앙을 더욱 적극적으로 변증할 수 있기 때문이다. 바로 여기에서부터 그리스도인의 저항이 시작된다.

## [참고문헌]

- Berg, M. A. van den. *Friends of Calvin*. Grand Rapids, Mich.: W.B.Eerdman, 2009.
- Beza, Theodore. *Correspondance de Theodore Beza*. 13. eds. A Dufour, Béatrice Nicollier, M. Turchetti. Genève: Droz, 1988.
- \_\_\_\_\_. *Correspondance de Theodore Beza*. 3. ed. H. Meylan, A. Dufour. Genève: Droz, 1962.
- \_\_\_\_\_. *Annontationes*. 1598.
- \_\_\_\_\_. *Master Bezaes Sermons upon the First Chapters of the Canticles of Castinckles*. Oxford, 1587.
- \_\_\_\_\_. tran. James Clark. *The Christian Faith*. Edinburgh.
- \_\_\_\_\_. *Du Droit des Magistrats sur leurs sujets*, 박건택 옮김. “신하들에 대한 위정자들의 권한.” 『종교개혁사상선집』. 서울: 솔로몬, 2009, 774-823.
- Calvin, John. *Johannis Calvini Opera quae supersunt omnia*. G. Baum, E. Kunitz, E. Reuss, eds. Frankfurt am Main: Minerva, 1863ff.
- Diefendorf, Barbara. *The Saint Bartholomew's Day Massacre: A Brief History with Documents*. Boston: Bedford/St. Martins, 2009.
- Franklin, Julian H. *Constitutionalism and Resistance in the Sixteenth Century*. New York: Pegasus, 1969.
- Gordon, Bruce. *Calvin*, 이재근 옮김. 『칼뱅』. 서울: IVP, 2018.
- Grant, Alison; Mayo, Ronald. *The Huguenots*. 조병수 역. 『위그노이야기』. 경기: 가르침, 2018.
- Holt, Mack P. *The French Wars of Religion, 1562-1629*. New York: St. Martin's Press, 1997.
- Kingdon, Robert M. *Geneva and the Coming of the Wars of Religion in France 1555-1563*. Genève: Droz, 2007.
- Manetsch, Scott M. *Theodore Beza and the quest for peace in France, 1572-1598*. Leiden; Boston: Brill, 2000.
- John T. McNeill. *The History and Character of Calvinism*. 양낙홍 역. 『칼빈주

- 의 역사와 성격』, 고양: 크리스찬다이제스트, 1990.
- Roberts, Penny. *Peace and Authority during the French Religious Wars c. 1560-1600*. Basingstoke, Hampshire: New York: Palgrave Macmillan, 2013.
- Witte, John jr. 정두메 역. 『권리와 자유의 역사』, 서울: Ivp, 2015.
- Wright, D. Shawn. *Theodore Beza The Man and the Myth*. Galsgow: Bell and Bain, 2015.
- 강남수. 『프랑스 종교개혁사』, 서울: 그리심, 2000.
- \_\_\_\_\_. “종교전쟁의 전야의 위그노파 분화과정,” 『역사학연구』 제52권(2013), 325-356.
- \_\_\_\_\_. “기즈(Guise)가의 호전적 가톨릭주의 - 기즈공과 로렌(Lorraine) 추기경을 중심으로.” 『동국사학』 제57권(2014), 575-614.
- 박효근. “생 바르텔르미 대학살과 폭력의 재구성.” 『서양사론』 제123권(2014), 173-74.
- \_\_\_\_\_. “위그노의 꿈과 좌절.” 백인호, 이재원 편. 『전쟁과 프랑스 사회의 변동』. 경기: 흥문각, 2017, 87-121.
- 임승휘. “프랑스 신교도 모나르코마크의 정치이론(1572-1584),” 『프랑스사연구』 제15권(2006), 5-28.
- \_\_\_\_\_. “프랑스 종교전쟁과 관용개념의 탄생-푸아시(Poissy) 회담(1562)에서 낭트 칙령(1598)까지-.” 『이화사학연구』 제37권(2008), 289-315.
- 조병수. 『그들은 어떻게 신앙을 지켰는가 위그노』. 경기: 합신대학원출판부, 2018.

[Abstract]

## Beza's Understanding of national Resistance

Shin Hye Yang

(Hapdong Theological Seminary, Adjunct Professor, Church History)

The Korean Church is faced with the situation in which it must answer the social agendas that cause conflict with Christian ethics. Christians have been resisting national leaders for truth throughout Christian history because the truth is the existential basis of Christian faith. In this paper, I will analyse Beza's book, *Du Droit des Magistrats sur leurs sujets* and investigate the national resistance theory because this theory provided the theological basis for national resistance in the transition to modern society.

For this, I will first describe the historical process from the Amois Conspiracy (1560) to the Massacre of Vassy (1562), which caused the religious war, and I will explain the issues in the debate in relation to national resistance. Secondly, I will deal especially with the Massacre del la Saint-Barthélemy because this incident changed the view of resistance to the state. I will show Beza's understanding of this massacre. Finally, I will analyse his book and examine the rationale for resistance, the subject of resistance and the conditions for resistance.

**Key Words:** Beza, Natural Law, National Resistance, Political Covenant, Amois Conspiracy, Massacre de la Saint-Barthélemy

# 『근대 신학의 정수』에 나타난 웨스트민스터 신앙고백서의 구원의 확신 교리에 대한 해석

---

강효주

(진주화평교회, 교회사)

- I. 서론
- II. 역사적 배경
- III. 구원의 확신 교리
- IV. 결론

**[초록]**

이 논문은 에드워드 피셔의 『근대 신학의 정수』를 18세기 초의 스코틀랜드 장로교회 총회에서 웨스트민스터 신앙고백서(1646년)에 근거하여 도덕률 폐기론을 주장하는 저서라고 정죄한 판결이 과연 신앙고백서를 올바르게 해석한 결과로 내려진 판단인지를 연구한다. 이 목적을 위해 채택한 접근법은 먼저 신율법주의의 풍조를 피하여 구원의 확신 교리를 성경적인 율법과 복음의 관계에 입각하여 적절하게 표현하려고 노력하였던 토머스 보스틴과 그의 동료들이 신앙고백서를 제대로 이해하고 있었는지를 검토하는 것이다. 그리고 웨스트민스터 총회와 밀접한 관련을 가지고 있는 에드워드 피셔의 『근대 신학의 정수』의 내용을 신앙고백서의 관련된 부분과 비교하며 마로우 논쟁에서 대립되었던 구원의 확신 교리에 대한 올바른 이해가 어떤 것이었는지를 제안한다. 또한 피셔와 보스틴이 동의하였던 존 칼빈의 입장, 즉 확신이 믿음의 핵심적인 요소라는 교리가 신앙고백서의 내용과 대치되는 것인지 점검한다. 결론은 스코틀랜드 장로교회 총회가 판단하였던 것과는 달리, 피셔와 보스틴은 도덕률 폐기론으로 치우쳐 있었던 것이 아니었고, 그들이 신앙고백서의 내용을 반대하고 종교개혁자들의 의견만 수용한 것이 아니었다. 웨스트민스터 신앙고백서의 구원 얻는 믿음에 이르는 객관적인 구원의 확신과 주관적인 구원의 확신이 상호보완적이라고 이해하면서, 동시에 신율법주의와 도덕률 폐기론이라는 두 가지 오류들에 빠지지 않으려고 했다는 것이다.

**키워드:** 구원의 확신, 마로우 논쟁, 웨스트민스터 신앙고백서, 에드워드 피셔, 토머스 보스틴, 존 칼빈

## 1. 서론

학자들 사이에서 웨스트민스터 신앙고백서에 기록된 구원의 확신에 관한 교리의 역사적, 신학적인 연속성에 대한 서로 다른 견해가 있다. 제임스 뷰캐넌(James Buchanan)은 칼빈을 포함한 대부분의 종교 개혁자들이 “개인적인 구원의 확신은 구원 얻는 믿음의 핵심(essence)”이라고 믿었다고 주장했다.<sup>1</sup> 『근대 신학의 정수』의 저자인 에드워드 피셔(Edward Fisher)와 18세기의 스코틀랜드 신학자인 토머스 보스턴(Thomas Boston)은 신앙고백서를 굳게 믿고 있으면서도 동시에 종교개혁자들과 같은 입장을 취했다.<sup>2</sup> 하지만 어떤 신학자들은 구원의 확신에 관한 칼빈과 같은 종교개혁자들의 정의에 동의하지 않았다. 예를 들면, 윌리엄 커닝햄(William Cunningham)은 종교개혁자들이 “그들 자신의 회심과 믿음에 대한 개인적인 경험을 그들의 신학에 과도하게 반영했다”고 비판했다.<sup>3</sup> 로버트 다브니(Robert Lewis Dabney)도 “칼빈이 표현한 믿음은 직접적인 하나님의 계시가 없이는 사실상 모든 경우에 실천이 가능하지는 않다”고 말했다.<sup>4</sup> 또한 다브니는 “확신이 구원 얻는 믿음의 핵심이라면, 신자들은 자신이 확신이 있는 믿음을 가지고 있는지 점검할 수 없을 것이다. 그렇게 한다면, 자신이 신자가 아닐지도 모른다는 사실 때문이다”라고 언급했다.<sup>5</sup> 도널드 맥클라우드(Donald Macleod)는 만약 구원의 확신과 믿음에 관한 칼빈의 가르침이 옳다면, “자신의 회심을 의심하는 사람은 모두 그리스도인이 아닐 것이다”라고 지적했다.<sup>6</sup> 이들은 웨스트민스터 총회의 총대들이 종교개혁자들의 구원의 확신에 관한 입장과 차이를 두었고, 그들의 한계를 보완했다고 믿는다.

1 James Buchanan, *The Doctrine of Justification: An Outline of Its History in the Church and of Its Exposition from Scripture* (Edinburgh: Banner of Truth Trust, 1984), 377.

2 피셔와 보스턴의 구원의 확신에 관한 입장은 3장에서 구체적으로 다룰 것이다.

3 William Cunningham, *The Reformers: And the Theology of the Reformation* (London: Banner of Truth Trust, 1967), 113.

4 Robert Lewis Dabney, *Systematic Theology* (Edinburgh: Banner of Truth Trust, 1985), 703.

5 Dabney, *Systematic Theology*, 704.

6 Donald Macleod, *A Faith to Live by: Christian Teaching That Makes a Difference* (Christian Focus Publications, 1998), 157.

사실, 구원의 확신과 믿음에 관한 종교개혁자들의 입장과 그 이후 신학자들의 입장의 연속성에 관한 문제는 18세기 초에 있었던 마로우 논쟁에서 이미 토론되었던 내용이다.<sup>7</sup> 그 당시에 『근대 신학의 정수』의 저자는 구원의 확신에 관한 종교 개혁자들의 입장을 취하였다가 도덕률 폐기론자로 여김을 당하였다.<sup>8</sup> 그 책의 저자였던 에드워드 피셔는 여기서 마틴 루터, 존 칼빈, 윌리엄 퍼킨스(William Perkins), 리처드 후커(Richard Hooker)와 존 코튼(John Cotton)을 포함한 64명의 종교 개혁자들과 청교도들의 글을 인용하였다. 그 책에서 피셔는 웨스트민스터 신앙고백서의 내용을 바탕으로 율법과 복음의 관계를 목회에 어떻게 적용할지를 목회자와 새신자와 각기 다른 입장을 가진 두 명의 신자들의 대화를 통해서 구체적으로 설명하였는데, 이 책의 내용은 18세기 초의 스코틀랜드 교회 총회에서 화두가 되었다. 스코틀랜드 장로교회 총회에서 신앙고백서를 근거로 피셔의 저서를 도덕률 폐기론을 주장하는 책이라고 정죄하였고, 이에 반하여 토머스 보스턴을 비롯한 몇몇의 목회자들은 신앙고백서를 어떻게 해석할지에 대해서 총회와 논쟁을 벌였다. 아래의 두 가지 역사적 사실들을 생각할 때, 『근대 신학의 정수』의 내용이 도덕률 폐기론으로 치우쳐 있다는 주장에 대한 의구심이 생긴다.

첫 번째 역사적 사실은 『근대 신학의 정수』를 대변하였던 보스턴이 웨스트민스터 신앙고백서에 관한 상당한 지식을 가지고 있었다는 것이다. 18세기 초에 스코틀랜드에서 초칼빈주의(hyper-Calvinism)와 율법주의 및 예비주의

7 구원의 확신에 관한 칼빈과 칼빈주의자들의 차이에 관한 연구는 매우 방대하기 때문에 지면의 한계로 인해 이 논문에서는 “마로우 논쟁”에서 에드워드 피셔의 『근대신학의 정수』의 내용을 다루면서 웨스트민스터 신앙고백서를 어떻게 해석했는지에 집중할 것이고, 칼빈과 칼빈 이후의 신학자들의 세부적인 입장은 이 연구의 범위에 포함되지 않을 것이다.

8 David R. Como, *Blown by the Spirit: Puritanism and the Emergence of an Antinomian Underground in Pre-Civil-War England* (Stanford: Stanford University Press, 2004), 4: “Despite his claims to be piously threshing out a pathway between extremes of antinomianism and legalism, Fisher’s critics in both seventeenth-century England and eighteenth-century Scotland argued that his treatment of the subject was far from impartial, and that in fact his irenic pose served merely to camouflage his antinomian sympathies.”; John V. Fesko, *Beyond Calvin: Union with Christ and Justification in Early Modern Reformed Theology (1517-1700)* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2012), 286.

(preparationism)가 유행하던 교회적인 상황 속에서, 보스톤은 『근대 신학의 정수』를 통해 큰 유익을 얻었던 심프린(Simprin)이라는 지역의 목회자였다.<sup>9</sup> 보스톤은 피셔의 책을 다른 동료 목회자들과 공유하고 그 내용들을 근거로 설교하면서 소위 “마로우 논쟁(Marrow Controversy)”으로 알려진 스코틀랜드 총회와의 논쟁에 휘말리게 되었다. 그가 변호하였던 『근대 신학의 정수』가 신앙고백서의 내용과 대치된다고 정죄를 당했지만, 두 권 상당의 『웨스트민스터 소교리문답 해설』을 출판했던 보스톤은 이미 웨스트민스터 총회의 문서들에 익숙하였다.<sup>10</sup> 그래서 “마로우 논쟁”이 진행되는 동안에도 보스톤과 그의 동료들은 총회의 주장에 쉽게 굴복하지 않고 끊임없이 웨스트민스터 신앙고백서와 대소교리 문답을 언급하며 논쟁하였다. 마로우 논쟁이 끝난 이후에도 보스톤과 그의 동료들은 스코틀랜드 장로교회의 분립과 성장에 상당한 영향을 미쳤다.<sup>11</sup> 이러한 사실을 고려해볼 때, 단순히 총회가 정죄하였기 때문에 『근대 신학의 정수』는 도덕률 폐기론자의 저서라고 쉽게 결론을 내리기는 어렵다.

『근대 신학의 정수』가 도덕률 폐기론을 담고 있다고 단정지을 수 없는 두 번째 역사적 근거는 1627년부터 1655년 사이에 활동했던 에드워드 피셔의 견해는 웨스트민스터 신앙고백을 작성하는데 취합되었다는 것이다.<sup>12</sup> 차드 반

9 William VanDoodewaard, “토머스 보스톤의 생애와 사역(The Life and Ministry of Thomas Boston),” 허동원 역, 진리의 깃발사 매거진 156, no. April (2019), 30: “예비주의(Preparationism)가 주장하는 것은 그리스도가 예비된 자들(the prepared)에게만 주어지는 분 이시며, 예비된 자들은 정죄의 경험을 통해 선택받았음을 입증하는 사람들이라는 것”이다.

10 Thomas Boston, *An Illustration of the Doctrines of the Christian Religion: With Respect to Faith and Practice, upon the Plan of the Assembly's Shorter Catechism, Comprehending a Complete Body of Divinity*. (Edinburgh: Printed for F. Ogle, 1813); Thomas Boston, *Commentary on the Shorter Catechism* (Edmonton, AB Canada: Still Waters Revival Books, 1993); Thomas Boston, 『웨스트민스터 소교리문답 해설1』, 장호준 역 (서울: 부흥과 개혁사, 2018).

11 보스톤과 그의 동료들이 스코틀랜드 장로교회에 미친 영향력에 대해서는 윌리엄 반두데워드의 저서를 참고하라. William VanDoodewaard, *The Marrow Controversy and Seceder Tradition* (Grand Rapids: Reformation Heritage Books, 2011).

12 John Fesko, 『역사적, 신학적 맥락으로 읽는 웨스트민스터 신앙고백서』, 윤수신 역 (서울: 부흥과 개혁사, 2018), 155; J. V. Fesko, *The Theology of the Westminster Standards: Historical Context and Theological Insights* (Wheaton, Illinois: Crossway, 2014); Benjamin Breckinridge Warfield, *The Westminster Assembly and Its Work* (Grand Rapids, Michigan: Baker Book House, 1981); 페스코는 워필드의 'Westminster Assembly

딕슨(Chad Van Dixhoorn)은 피셔와 웨스트민스터 총회와의 연관성을 다음과 같이 말했다.

피셔는 분명히 도덕률 폐기론자들의 활동을 조사하기 위한 (웨스트민스터) 총회의 위원회를 구성하는 위원들을 개인적으로 알았을 것이라고 생각한다. 그리고 도덕률 폐기론을 비판하기 위해 그의 저서를 수정하였을 것이다. 16세기의 종교 개혁자들과 17세기 초의 청교도들의 글들을 그의 저서에 인용하였던 피셔는 저서의 시작부분에서 존 라이트푸트(John Lightfoot)나 에드워드 레이놀즈(Edward Reynolds)와 같이 총회에서 '도덕률 폐기론'을 반대하는 위원회의 회원들의 글을 상당량 인용하였다. 게다가 피셔는 당시에 도덕률 폐기론을 반대했던 유일한 국회의원이었던 프란시스 라우즈(Francis Rous)를 인용하기도 했다. 뿐만 아니라 피셔는 1645년판에서는 마지막에 존 이튼(John Eaton)과 토비아스 크리습(Tobias Crispe)과 같이 그 당시 도덕률 폐기론자로 여겨졌던 이들을 인용하였으나, 1646년판에서는 지혜롭게 그 인용문들을 지우고 그 부분에 웨스트민스터 총회의 구성원들을 인용하여 첨삭하였다.<sup>13</sup>

반 딕슨이 언급했듯이, 당시 총대들이었던 제레미야 버러스(Jeremiah

---

and its Work'를 참고해서 자신의 의견의 신뢰성을 증명하고 있다.

- 13 Chad van Dixhoorn, 'The Strange Silence of Prolocutor Twisse: Predestination and Politics in the Westminster Assembly's Debate over Justification', *The Sixteenth Century Journal*, 40.2 (2009), 415 n.94: "It seems to me that Fisher almost certainly knew of some members of the assembly's committee for the examination of antinomians and its activities and appears to have tailored his work to avoid their censure. Quite overwhelming the customary references to Protestant Reformers and the puritan authors of the previous decades, Fisher's opening pages wedge in an unusual number of citations of authors who are members of the assembly's antinomianism committee, such as John Lightfoot and Edward Reynolds. Furthermore, he cites only one author who is a member of Parliament, Francis Rous... who is also the only member of Parliament to bring accusations against antinomians... Fisher delicately laces one or two pages with references to the accused antinomians John Eaton (1574/5 - 1630/31) and Tobias Crispe (1600-1643) only at the close of the 1645 edition of the Marrow. He wisely deletes all reference to them in his 1646 edition, replacing that portion of the dialogue with a lengthy monologue... and increasing the number of quotations from Westminster divines."

Burroughs)와 조셉 카릴(Joseph Caryl)은 에드워드 피셔의 책을 추천할 정도로 피셔는 총회와 관련이 깊었다.<sup>14</sup>

위의 두 가지 역사적 사실들을 고려해 볼 때, 과연 『근대 신학의 정수』의 저자가 구원의 확신 교리에 대해서 웨스트민스터 신앙고백서의 입장을 거부하고 도덕률 폐기론의 입장을 취하였는지 의문이 생긴다. 이 문제를 역사적, 신학적으로 검토해 보기 위해, 먼저 웨스트민스터 총회가 진행되었던 17세기 중반에 잉글랜드에서 있었던 율법과 복음에 관한 논쟁과 18세기 초에 스코틀랜드에서 있었던 “마로우 논쟁”의 역사적 배경을 살펴볼 것이다. 두 번째로 에드워드 피셔의 『근대신학의 정수』로 인해서 마로우 논쟁에서 율법과 복음에 관한 논의가 어떻게 진행되었는지를 언급할 것이다. 세번째로 “구원의 확신” 교리와 관련해서 율법과 복음에 관한 『근대신학의 정수』의 입장은 무엇이었는지를 살펴본 후, 과연 그 책의 저자가 근거로 삼고 있는 종교 개혁자 칼빈의 입장이 웨스트민스터 신앙고백서의 구원의 확신에 관한 내용과 충돌하는지를 점검할 것이다. 그리고 나서 토머스 보스틴과 총회의 다른 의견을 가졌던 신학자들이 마로우 논쟁에서 어떻게 웨스트민스터 신앙고백서를 해석하고 있는지를 분석한 후에 결론을 도출할 것이다.

## II. 역사적 배경

### 1. 웨스트민스터 총회와 도덕률 폐기론 논쟁

리처드 박스터(Richard Baxter)는 1640년도에 확산되었던 분파주의(sectarianism)와 반율법주의(antinomianism)를 상당히 경계하고 있었다.<sup>15</sup> 1647년에 출판된 *Aphorisms of Justification*에서 박스터는 반율법주의를

<sup>14</sup> Dixhoorn, ‘The Strange Silence of Prolocutor Twisse’, 415.

<sup>15</sup> Garry J. Williams, ‘The Definite Intent of Penal Substitutionary Atonement’ in *From Heaven He Came and Sought Her: Definite Atonement in Historical, Biblical, Theological, and Pastoral Perspective*, eds. David Gibson and Jonathan Gibson (Wheaton, Illinois: Crossway, 2013), 209.

강하게 비판하였다.<sup>16</sup> 박스터는 예수 그리스도를 믿는 죄인은 그가 깨뜨린 율법에 완전히 순종하신 예수 그리스도의 의로움에 근거하여 하나님께 완전히 받아들여졌다고 가르치며, 복음은 새로운 행위의 율법이고, 믿음과 회개로 죄인의 의롭게 된다고 가르쳤다.<sup>17</sup> 특히 그는 예수 그리스도께서 행위의 언약의 모든 조건들을 충족시키셨고 우리에게 믿음과 회개를 요청하는 복음의 율법을 주셨다고 주장했는데, 여기서 박스터는 그리스도의 전가된 의로움보다 신자의 칭의에 근거하여 그리스도의 법에 순종해야 할 것을 강조하였다.<sup>18</sup> 스코틀랜드의 자유대학(Free Church of Scotland College)의 학장이었던 존 맥클라우드(John MacLeod)는 박스터의 신율법주의(Neonomianism)의 오류에 대해서 박스터와 그의 추종자들은 “특별한 언약적인 틀 안에 있는 하나님의 율법과 사람의 순종을 요구하는 하나님의 뜻이라는 틀 안에 있는 하나님의 율법의 구별을 없애버렸다”고 지적하였다.<sup>19</sup> 다시 말하면, 박스터와 신율법주의자들은 복음과 율법의 구별을 제거하였던 것이다. 그래서 벌코프는 신율법주의를 “은혜의 언약을 행위의 언약으로 바꾸어 버린” 알미니안주의(Arminianism)의 새로운 이름이라고 표현하였다.<sup>20</sup>

한편, 웨스트민스터 총회 기간 동안에 도덕률 폐기론을 주장하는 신학자들의 이름과 그들의 저서들이 언급된 청원서가 총회에 제출되었는데, 그 청원서를

16 Richard Baxter, *Aphorisms of Justification, With Their Explication Annexed Wherein Also Is Opened the Nature of Covenants, Satisfaction, Righteousnesse, Faith, Works, &c.* (London: Printed for Francis Tyton, 1649); John J. Murray, 'The Marrow Controversy - Thomas Boston and the Free Offer', *WC, Preaching and Revival*, 1984, 42.

17 Dixhoorn, 'The Strange Silence of Prolocuttor Twisse', 405; 그 당시 도덕률 폐기론자들은 이러한 박스터의 입장을 은혜의 언약에 새로운 '행위'의 요소를 추가한 율법주의의 한 형태로 보았고, 믿음에 관한 알미니안 입장과 흡사하다고 생각했다.

18 Louis Berkhof, *The History of Christian Doctrines* (London: Banner of Truth Trust, 1937), 192.

19 John Macleod, *Scottish Theology in Relation to Church History Since the Reformation* (Edinburgh: The Knox Press, 1943), 134: "They failed to take in the meaning or the value of the distinction between the law of God in its special Covenant form and in its form of a preceptive index to the will of God bearing upon man's obedience."

20 Berkhof, *The History of Christian Doctrines*, 192.

작성한 사람들은 도덕법 폐기론자들이 “머지않아 수많은 심령을 끌어들이어서 하나님의 도덕법 전체를 내팽개치게 만들 것”이라고 주장했다.<sup>21</sup> 신율법주의에 대항하여 존 솔트마쉬(John Saltmarsh), 존 이튼(John Eaton), 그리고 토비아스 크리습(Tobias Crisp)은 하나님의 율법은 어떤 형식으로든지 신자에게 삶의 규범이 아니라고 주장했다.<sup>22</sup> 이 도덕률 폐기론자들은 “신자들이 그리스도 안에서 의롭다함을 얻었기 때문에 도덕법에서 완전히 자유롭다”고 주장했다.<sup>23</sup> 예를 들면, 존 이튼은 그의 저서 *Honey-Combe of Free Justification*에서 “예수 그리스도의 의로움이 우리에게 전가됨으로 인해서 우리의 모든 죄로부터 자유케 되었고, 하나님은 우리를 진정으로 완벽하게 의롭게 되어 그분을 섬기게 하셨다. 이것이 칭의이다”라고 말했다.<sup>24</sup> 도덕률 폐기론자들은 이러한 칭의의 개념으로부터 다음과 같은 결론을 내리곤 했다. “이제 신자들은 더 이상 할 일이 없다. 신자에게 요구되는 모든 노력은 행위로 인해 얻는 의로움이며, 이것은 예수 그리스도의 사역이 마치 불충분했던 것처럼 여기고 자기 의로움을 더하려는 시도에 불과하다.”<sup>25</sup>

21 Fesko, 『웨스트민스터 신앙고백서』, 304; 그 청원서에는 구체적으로 다음과 같은 네 권의 책들이 언급되어 있었다. 존 이튼의 ‘The Honey-Combe of Free Justification by Christ Alone’, 토미아스 크리습의 ‘Christ Alone Exalted’, 존 이튼의 ‘The Discovery of the Most Dangerous Dead Faith’, 무명 작가의 ‘A Sermon upon Rev. 3:18’이 언급되었다. John Eaton, *The Honey-Combe of Free Justification by Christ Alone* (London: R. B. at the Charge of Robert Lancaster, 1642); Tobias Crisp, *Christ Alone Exalted in Fifty-Two Sermons on Several Select Texts of Scripture* (London: Printed for and sold by G. Keith, 1755); John Eaton, *The Discovery of the Most Dangerous Dead Faith* (London: Printed by J. Hart and by Stephen Dixon at Barton, in Leicestershire, 1747).

22 Joel R. Beeke and Mark Jones, *A Puritan Theology: Doctrine for Life* (Grand Rapids, Michigan: Reformation Heritage Books, 2012), 324; 마크 존스는 영국의 반율법주의자들을 정통 개혁 신학과 구별하는 두드러진 특징이 율법이 신자를 위한 삶의 규범임을 거절하는 것이었다고 지적한다.

23 페스코, 『웨스트민스터 신앙고백서』, 305.

24 Eaton, *The Honey-Combe of Free Justification by Christ Alone*, 32: “By imputing unto us his Sonnes righteousness, he utterly abolisheth from before himselfe all our sinnes, and freely makes us passively just and righteous: which serveth to make us truly and in very deed perfectly just and righteous in God’s own eyes: and this is called Justification.”

25 G. C. Berkouwer, *Faith and Justification* (Grand Rapids, Michigan: Wm. B. Eerdmans,

『근대신학의 정수』의 저자 에드워드 피셔는 신율법주의자들과 도덕률 폐기론자들의 분쟁이 있었던 그 당시의 상황을 이렇게 설명한다. “약 18-20년 전부터 이러한 논쟁이 있었고, 3-4년 전부터 부쩍 설교와 글과 토론을 통해서 그 두 그룹의 목회자들 사이에 치열한 논쟁이 있었다.”<sup>26</sup> 코모의 연구에 의하면, 피셔가 말한 18-20년 전의 논쟁은 은혜와 도덕법에 관한 토론이 있었던 1625-1627년의 일을 의미한다. 1640년도에는 크리스프(Crisp), 델(Dell), 솔트마쉬(Saltmarsh), 엘버리(Erbury)와 같은 신학자들이 도덕률 폐기론을 주장했고, 토마스 에드워즈(Thomas Edwards)와 존 비칼스(John Vicars), 그리고 헨리 벌튼(Henry Burton)은 그 반대 편에서 신율법주의를 주장했었다.<sup>27</sup>

## 2. 에드워드 피셔와 『근대신학의 정수』

이와 같은 치열한 논쟁 속에서 에드워드 피셔는 초반에는 존 이튼의 글에 공감하는 바가 있었다. 윌리엄 반두데워드(William VanDoodewaard)의 연구에 따르면, 웨스트민스터 총회의 회원이었던 제레미야 버러스(Jeremiah Burroughs)나 윌리엄 스트롱(William Strong)이 피셔에게 신율법주의자들과 도덕률 폐기론자들 사이의 논쟁이 치열하니 1646년에 그의 저서 『근대신학의

---

1954), 148-49; Dixhoorn, ‘The Strange Silence of Prolocuttor Twisse’, 406, 406 n.48: 당시 도덕률 폐기론자들은 도덕법을 터부시하는 경향이 강했다. 그리고 총회가 진행되는 동안에도 자신들의 죄와 국가의 죄를 회개하기보다는 총회의 국회의 금식을 비판했다. “The antinomian authors expressly undermine, though in different degree, the moral law of God in all parts thereof, & discourage good Christians from humiliation for sin in these sad times wherein God calls us to that duty above all other: the antinomian preachers allegedly refused to pray about their own sins or the sins of the nation: instead, they preached against the assembly’s and Parliament’s national fasts.”

26 여기서 두 그룹이라고 하면, 한 쪽은 도덕률 폐기론(Antinomianism)을 믿는 사람들이고, 다른 한편은 신율법주의(Neonomianism)를 믿고 있는 사람들이었다. Fisher, *The Marrow of Modern Divinity*, 42.

27 Buchanan, *The Doctrine of Justification*, 183; 뷰캐넌은 이 논쟁을 ‘신율법주의 논쟁’이라고 칭하였다. Como, *Blown by the Spirit*, 3, 8: 도덕률 폐기론자들과 신율법주의자들은 모두 이단이 아니었다. 그들은 그 당시에 문화적이고 지적인 유산들을 남겼던 경건한 청교도들이었다. “Antinomians were counted so perilous because in many ways they were members of the godly community, sharing large portions of the cultural and intellectual heritage that defined puritans as a group within the world.”

정수』를 두 번째로 출판할 때는 이튼의 글을 인용한 부분을 제거하라고 권했다.<sup>28</sup>

웨스트민스터 총회와 긴밀한 연관이 있었던 『근대신학의 정수』가 쓰여진 역사적 배경과 그 저자에 대해 조금 더 알면, 그의 저서를 이해하는데 도움이 된다. 『근대신학의 정수』의 저자는 ‘E. F. 라는 약자로 표시된’ 무명인에 의해 쓰였다.<sup>29</sup> 데이빗 메킨타이어(David McIntyre)는 잉글랜드의 한 장로 교회의 회원이었고 이발사 협회의 회원이었던 에드워드 피셔가 저자였을 것이라고 추정한다.<sup>30</sup> 존제이 머레이(John J Murray)도 메킨타이어의 의견에 동의하며 다음과 같이 말한다. “에드워드 피셔를 옥스포드 대학의 브레이지노스 컬리지의 회원이었던 신사로 여겼던 안쏘니 우드의 연구로 인해 혼동이 빚어졌다. 그랬으면 좋겠다는 생각이 있었겠지만, 피셔와 동시대 사람이었던 리처드 박스터(1615-1691)는 피셔를 정직한 이발사 ‘미스터 피셔(Mr. Fisher)’로 언급하였다.”<sup>31</sup>

에드워드 피셔의 『근대신학의 정수』의 서문(Preface)에 해당하는 “겸손한 마음을 가진 독자들에게”라는 부분에서, 피셔는 자신도 한 때는 율법과 십계명을 지키고자 노력했던 율법주의자였다고 고백했다. 그는 “율법을 완벽하게 성취할 수 있기를” 바랐고, “하나님께서는 그렇게 살고자 하는 의지를 받아주실 것”이라고 생각했다.<sup>32</sup> 그러나 토마스 후커(Thomas Hooker, 1586-1647)는 피셔가 다른 아닌 “교만한 바리새인”임을 일깨워 주었고, 그에게 오직 그리스도만으로 구원받는 믿음의 길”을 보여주었다.<sup>33</sup> 율법주의로부터 벗어난 피셔는 율법주의를 강하게 반대하였다. 그는 “율법주의자”를 정의하면서 “공적으로나 개인적으로 모든 그리스도인의 의무들을 행하지만 그리스도와 그분의 의로움에 대해

28 Fisher, *The Marrow of Modern Divinity*, 25.

29 Como, *Blown by the Spirit*, 1.

30 David Martin McIntyre, ‘First Strictures on “The Marrow of Modern Divinity”’, *Evangelical Quarterly*, 10.1 (1938); Como, *Blown by the Spirit*, 2; 코모는 에드워드 피셔의 삶에 대해 언급하며 다음과 같이 말한다. ‘왕정주의자의 입장에서 보면 그는 청교도들의 영향으로 인해 무정부주의와 실정, 그리고 사회적인 혼란 속에서 살았다.’

31 Murray, ‘The Marrow Controversy - Thomas Boston and the Free Offer’, 42.

32 Fisher, *The Marrow of Modern Divinity*, 41.

33 Fisher, *The Marrow of Modern Divinity*, 41.

무지하고 자신의 의로움으로 그것을 대체하려고 하는 열심있는 종교인”이라고 표현하였다.<sup>34</sup> 그리고 피셔는 “값없는 복음의 은혜”를 사랑하기 시작했고, “도덕을 폐기론으로 편향된 것으로 여겨지는 청교도들”에게 동정심을 갖게 되었다.<sup>35</sup>

그럼에도 불구하고 이것은 피셔가 도덕을 폐기론자가 되었다는 것을 의미하지는 않는다. 데이빗 코모는 피셔가 도덕을 폐기론자로 알려진 인물들과 함께 어울리기도 했고, 신자의 율법으로부터의 자유에 대해서는 초기의 도덕을 폐기론자들의 의견과 비슷한 면이 있기는 하지만, 피셔의 『근대신학의 정수』의 두 번째 파트에 기록된 십계명 강해를 읽어보면 그가 도덕을 폐기론을 철저하게 반대하고 있음을 알 수 있다고 말한다.<sup>36</sup> 마크 존스도 1720년에 피셔의 책이 도덕을 폐기론을 표방한 것으로 정죄되기는 했지만 피셔가 도덕을 폐기론자는 아니었다고 주장한다.<sup>37</sup>

그의 서문을 보면 피셔 자신도 도덕을 폐기론을 거부했음을 증명한다. 그는 도덕을 폐기론자들을 다음과 같이 비판한다. 그들은 “복음에 관한 지식은 있으나 머리로 아는 개념적인 지식이지, 가슴에서 우러나오는 지식이 아니다. 그리스도를 믿는다고 고백하지만 그리스도를 소유하지는 못한 사람들이다.”<sup>38</sup> 또한 그들은 “신자들처럼 말하지만, 신자들처럼 행하지는 않는다. 그들은 성인들과 비슷한 언어를 사용하지만, 악마와 같이 행동한다. 한마디로 그들은 그리스도의 법에 순종하지 않는 자들이다.”<sup>39</sup> 이와 같이 피셔는 율법주의와 도덕을 폐기론을 모두 그리스도로부터 멀어지는 오류들이라고 비판하였고 그의 『근대신학의 정수』에서 피셔는 그 두 개의 길 사이로 중간길을 가기를 원했다.<sup>40</sup>

34 Fisher, *The Marrow of Modern Divinity*, 41.

35 Fisher, *The Marrow of Modern Divinity*, 24; Dixhoorn, ‘The Strange Silence of Prolocuttor Twisse’, 415; 반 디슨은 피셔를 ‘a author well connected to the antinomian underground’라고 표현하였다.

36 Como, *Blown by the Spirit*, 6; Fisher, *The Marrow of Modern Divinity*, 269-337.

37 Beeke and Jones, *A Puritan Theology: Doctrine for Life*, 324.

38 Fisher, *The Marrow of Modern Divinity*, 42.

39 Fisher, *The Marrow of Modern Divinity*, 42.

40 Fisher, *The Marrow of Modern Divinity*, 42.

### 3. 토머스 보스턴과 마로우 논쟁

하나님의 섭리 가운데 토머스 보스턴은 잉글랜드에서 있었던 시민전쟁(English Civil War)에 참전했던 퇴역군인을 심방했다가 선반에 놓인 『근대 신학의 정수』를 발견하고 그 책을 소유주로부터 사서 읽고서 자신의 회고록에 다음과 같은 말을 남겼다.

나는 그 책이 내가 추구하고 있던 그러한 요지에 근접한 것이며...내가 이전에는 조화를 이룰 수 없었던 이러한 것들(율법과 복음) 사이의 일관성을 보여주고 있음을 깨달았다. 따라서 나는 그 안에서 마치 내 안에 있는 어둠에 때마다 비춰주시는 빛과 같은 기쁨을 누렸다.<sup>41</sup>

이로써 웨스트민스터 총회가 종결된 후 약 60년 만에 도덕률 폐기론 논쟁은 스코틀랜드로 옮겨졌다. “마로우 논쟁(The Marrow Controversy)”이라고 불리는 이 논쟁을 뷰캐넌은 “한편에는 도덕률 폐기론자들을 대상으로, 다른 편에는 신율법주의자들을 상대로 일어났던 항의(protest)”였다고 진단한다.<sup>42</sup>

1662년에 있었던 대 추방령으로 인해 약 400명의 스코틀랜드 장로교 목회자들이 그들의 교회에서 사임해야 했고 추방당했다.<sup>43</sup> 영국 국교회의 목회자들이 장로교회 목회자들의 수를 넘어섰고, 장로교 목회자들은 복음을 전하는 자유를 얻기 위해 싸워야 했다.<sup>44</sup> 머레이는 이 시기에 신율법주의가 성행했다고 말하며 다음과 같이 덧붙인다. “만약 스코틀랜드의 목회자의 대다수가 신율법주의를 받아들였다는 것을 의식하지 못하고 있었다고 하더라도, 적어도 율법적인 설교를 하는 경향이 전체적으로 두드러졌다.”<sup>45</sup>

41 VanDoodewaard, 31; Thomas Boston, *Memoirs of the Life, Time and Writings of Thomas Boston of Ettrick* (Glasgow: John M'neilage, 1899), 160; “I found it to come close to the points I was in quest of; and to shew the consistency of these, which I could not reconcile before: so that I rejoiced in it, as a light which the Lord had seasonably struck up to me in my darkness.”

42 Buchanan, *The Doctrine of Justification*, 182.

43 Murray, ‘The Marrow Controversy - Thomas Boston and the Free Offer’, 34.

44 Murray, ‘The Marrow Controversy - Thomas Boston and the Free Offer’, 34.

45 Murray, ‘The Marrow Controversy - Thomas Boston and the Free Offer’, 35.

이러한 율법주의적인 목회와 설교의 분위기의 한 가지 예로 1717년에 “옥테라도 (Auchterarder)”라는 지역의 노회에서 고수하고 있던 신앙 고백이 정죄를 당하였다. “죄인이 예수 그리스도께로 와서 하나님과의 언약 안으로 들어가기 위해 죄를 반드시 버려야 한다는 것은 건전한 교리가 아니다”라는 내용의 “옥테라도 신앙고백 (Auchterarder Creed)”이 스코틀랜드 총회에 의해 정죄를 당했을 때, 보스틴과 그의 동료들은 그것에 동의할 수 없었다.<sup>46</sup>

이런 상황에서 보스틴이 『근대신학의 정수』를 발견한 것이었다. 1718년에 보스틴의 동료 목회자였던 제임스 호그(James Hog)는 자신의 서문과 함께 그 책을 다시 출판하였다.<sup>47</sup> 『근대 신학의 정수』의 첫 번째 파트는 1645년에 출판되었고 두 번째 파트는 1649년에 출판되었다.<sup>48</sup> 출판된 책의 저자는 성경적인 율법과 복음의 관계를 설명하기 위해서 복음전도자 (Evangelista)와 새신자 (Neophytus), 율법주의자 (Nomista)와 도덕률 폐기론자 (Antinomista)의 입장을 대화 형식으로 기술하였다.<sup>49</sup> 첫 번째 파트에서는 새신자가 도덕률 폐기론자의 율법과 복음에 관한 입장에 대해 듣고 마음이 어려워져 상담을 요청하고, 복음 전도자가 행위의 법(행위 언약)과 믿음의 법(은혜 언약)과 그리스도의 법(십계명)을 어떻게 구별해야 하는지를 설명하면서 이야기가 전개된다.<sup>50</sup> 두 번째 파트는 십계명이 신자의 삶의 규칙이라는 것을 강조하며 율법을 어떻게 삶에 적용할지에 대한 자세한 설명들이 기록되어 있다.

46 Boston, *Memoirs of the Life, Time and Writings of Thomas Boston of Ettrick*, 302-03; 옥테라도 신앙고백의 원문은 다음과 같다. “It is not sound and orthodox to teach that we must forsake sin in order to our coming to Christ and instating us in a covenant with God.”

47 Boston, *Memoirs of the Life, Time and Writings of Thomas Boston of Ettrick*, 331.

48 Fisher, *The Marrow of Modern Divinity*, 21, 27.

49 Edward Fisher, 『토마스 보스틴과 함께 읽는 개혁 신앙의 정수』, 황준호 역 (서울: 부흥과 개혁사, 2018), 10: 번역 본에서는 ‘Evangelista’를 ‘김복음 목사’로, ‘Nomista’를 ‘이율법’으로, ‘Antinomista’를 ‘최반율’로, ‘Neophytus’를 ‘박새신’으로 한국식 이름으로 성을 붙여서 표현하였다. 이 논문에서는 구분의 편의상 ‘복음전도자(Evangelista)’, ‘율법주의자(Nomista)’, ‘반율법주의자(Antinomista)’, ‘새신자(Neophytus)’라고 표기할 것이다.

50 John J. Murray, “The Marrow Controversy - Thomas Boston and the Free Offer,” *The Westminster Conference 1984: Preaching and Revival* (Tentmaker Publications, 1984), 43.

보스톤과 그의 동료들에게 큰 격려가 되었던 책이었지만 하이퍼 칼빈주의와 신율법주의적인 신학적 경향을 가지고 있던 총회에서 중요한 인물들이었던 제임스 하도우(James Hadow)와 토마스 블랙웰(Thomas Blackwell)과 같은 목회자들에게 반대를 당하였고, 결국 스코틀랜드 교회 총회에 의해 오류가 있는 책이라고 정죄를 당하였다. 총회는 1720년 5월 12일에 다음과 같은 결정을 내렸다.

총회는 스코틀랜드 교회의 모든 목회자들이 설교와 책 혹은 소책자를 통해서 『근대신학의 정수』를 읽어보기를 추천하거나 그 책에 대한 긍정적인 발언을 하는 행위를 엄격하게 금지한다. 오히려 성도들에게 그 책을 읽지 말고 사용하지 말 것을 권고하고 경고해야 한다.<sup>51</sup>

총회는 아래와 같은 다섯 가지 오류들을 담고 있다는 이유로 인해 『근대신학의 정수』를 정죄했다.

1. 믿음의 성격에 관해서 구원의 확신이 믿음의 본질이다. 2. 보편구원론을 믿는다. 3. 거룩이 구원을 받는데 필수적인 요소가 아니다. 4. 형벌에 대한 두려움과 상급을 받을 소망이 신자가 말씀에 순종하는 동기가 되어서는 안된다. 5. 신자는 삶의 규범으로서의 하나님의 율법 아래에 있지 않다.<sup>52</sup>

“마로우 형제들 (Marrow Brethren)”이라는 별칭을 갖게 된 보스톤과 그의 동료들은 총회의 결정에 이의를 제기했고 총회와 마로우 형제들 사이의 논쟁은

51 *The Principal Acts of the General Assembly of the Church of Scotland, Convened at Edinburgh, the 12th Day of May, 1720* (Edinburgh: The Successors of Andrew Anderson, 1720), 12: 총회의 회의록의 원문에는 다음과 같이 기록되어 있다. “And therefore the General Assembly do hereby strictly prohibit and discharge all the Ministers of this Church, either by Preaching, Writing or Printing, to recommend the said Book, or in Discourse to say any Thing in Favours of it: But on the contrary, they are hereby enjoined and required to Warn and Exhort their People, in whole Hands the said Book is, or may come, not to read or use the same.”

52 Murray, ‘The Marrow Controversy - Thomas Boston and the Free Offer’, 45.

1723년까지 계속되었다. 뷰캐넌은 이 논쟁의 핵심적인 이유를 『근대신학의 정수』의 내용을 서로 다르게 해석했기 때문이라고 분석하며 “한쪽에서는 그 책이 도덕률 폐기론을 담고 있다고 주장하고, 다른 쪽에서는 그게 아니라고 말하고 있었지만 두 그룹 모두 도덕률 폐기론을 부인하는 사람들이었다”고 지적했다.<sup>53</sup> 이러한 논쟁의 과정에서 신앙고백서를 어떻게 해석해야 하는지, 『근대신학의 정수』의 내용을 어떻게 이해해야 하는지에 대한 논의가 끊어지지 않았다. 여기서 우리는 17세기에 잉글랜드에서 작성된 신앙고백서가 18세기에 확연하게 다른 교회적 배경 속에서 어떻게 적용되었는지를 확인할 수 있다.

지금까지 17세기 중반과 18세기 초반에 율법과 복음에 관하여 어떤 논쟁들이 있었는지 역사적 배경을 살펴보았다. 필자는 특별히 마로우 논쟁에서 화두가 되었던 “구원의 확신” 교리가 『근대신학의 정수』와 웨스트민스터 신앙고백서에서 어떻게 설명되고 있는지 분석하고자 한다. 왜냐하면 『근대신학의 정수』에서 가장 중요하게 다루었던 교리들 중에 하나인 구원의 확신 교리에 관하여 마로우 논쟁에서 “율법과 복음의 바른 균형을 어떻게 맞추는가”에 대해서 총회와 마로우 형제들 사이에 치열한 논의가 있었기 때문이다. 스코틀랜드 교회의 총회는 신앙고백서를 기준으로 마로우 형제들을 정죄하였고, 마로우 형제들은 신앙고백서의 내용에 호소하여 『근대신학의 정수』가 이단적인 책이 아님을 대변하였고, 자신들의 입장이 도덕률 폐기론이 아님을 변호하였다. 양 측에서 어떻게 신앙고백서를 해석했는지를 주의 깊게 살펴볼 것이다.

### III. 구원의 확신 교리

믿음의 확신은 신자가 은혜와 구원의 상태에 있다고 설득되어 지거나 굳은 신념을 가지는 것을 의미한다. 확신은 신자가 “구원받았고, 죽음에서 생명으로 옮겨졌으며, 영원한 생명을 소유하고, 영광의 상속자”가 되었다는 지식을 말한다.<sup>54</sup>

<sup>53</sup> Buchanan, *The Doctrine of Justification*, 183.

확신에는 두 가지의 종류가 있다. 그 중 한 가지는 믿음의 직접적인 행위 혹은 믿음의 객관적인 확신이다. 즉, “그리스도께서 말씀하신 모든 것이며, 그분이 약속하신 모든 것을 행하시는 분이라는 확실하고 흔들리지 않는 확신”을 말한다.<sup>55</sup> 또 다른 한 가지는 믿음의 간접적인 행위 혹은 믿음의 주관적인 확신이다. 다시 말하면, “어떤 신자가 자신의 죄를 용서받았고 그의 영혼이 구원받았다는 확실한 신념의 상태에 이르러서 안전함과 평안함을 누리는데 은혜와 구원의 확신”을 말한다.<sup>56</sup> 주관적인 믿음의 확신은 “보이고 느껴지는 것에 대한 증거”이고, 신자가 “그리스도는 나의 것이라고 느껴집니다”라고 말할 수 있는 것이다.<sup>57</sup> 하지만 객관적인 믿음의 확신은 신자가 “나는 그분을 나의 것으로 취한다”라고 말할 수 있는 것이다.<sup>58</sup> 이 두 가지 믿음의 확신의 구분은 에드워드 피셔에 의해 『근대신학의 정수』에서 사용되었고, 토머스 보스턴도 ‘마로우 논쟁’ 중에 이 개념들을 사용하였기 때문에 중요하다.

### 1. 『근대 신학의 정수』와 마로우 논쟁에서의 확신 교리

『근대신학의 정수』에서 첫 번째 파트의 2장 3절에 보면, 복음 전도자가 새신자와 반율법주의자와 함께 “신자는 행위 언약으로서의 율법에 대하여 죽었다”는 주제에 대해서 대화하는 부분이 있다. 율법주의자가 복음 전도자에게 어떻게 신자가 율법에 대해 죽었다는 것을 증명하느냐고 묻는다. 복음 전도자는 로마서 7장 1-6절에 근거하여 바울 사도가 “여인이… 남편이 죽으면 남편의 법에서 벗어난다”고 했던 비유를 사용한 것을 언급한다. 그리고 덧붙여 말하기를 바울 사도의 비유에 따르면 “하나님의 아들과 하나님의 율법은 한 영혼의 구원을 위하여 싸우는데 전자가 후자를 십자가에 못 박기 때문에” 신자들은 율법으로부터

54 John Murray, *Collected Writings of John Murray* (Edinburgh: Banner of Truth Trust, 1984), ii, 264.

55 Louis Berkhof, *Systematic Theology* (Grand Rapids, Michigan: Wm. B. Eerdmans, 1996), 507.

56 Berkhof, *Systematic Theology*, 507; Fisher, *The Marrow of Modern Divinity*, 369; 마로우 형제들은 주관적인 확신은 ‘묵상과 영적인 상고 혹은 내적인 감정에 의해 믿음의 증거요, 표식으로 삼는 것’이라고 언급했다.

57 Fisher, *The Marrow of Modern Divinity*, 370.

58 Fisher, *The Marrow of Modern Divinity*, 370.

터 자유를 얻게 된다.<sup>59</sup> 이러한 이유로 사람 입장에서는 충족시켜야 하는 조건이나 율법이 없는 것이다. 이어서 복음 전도자는 새신자에게 예수 그리스도께서 그를 위하여 모든 것을 성취하셨음을 믿으라고 권면하며 이렇게 말한다.

예수 그리스도께서 당신의 것이라는 것을 마음으로부터 확신하십시오. 그러면 그 분으로부터 생명과 구원을 얻을 것입니다. 그리스도께서 인류의 구속을 위해 무엇을 행하셨든지 그것은 당신을 위해 행하신 것입니다.<sup>60</sup>

스코틀랜드 총회의 1720년 총회 회의록에 따르면 총회는 『근대신학의 정수』에서 언급된 ‘구원받는 믿음(saving faith)’에 대한 개념이 성경의 내용(사 1:10; 롬 8:16; 요일 5:13)과 다르고, 웨스트민스터 신앙고백서(18장 1, 3, 4절)와 대교리 문답(81문, 172문)과도 다르다고 지적했다.<sup>61</sup> 왜냐하면 신앙고백서에서는 “믿음의 확신이 믿음의 본질(essence)에 속하지 않는다 (18.3)”고 가르치고 있으나 『근대신학의 정수』에서는 반대로 주장한다고 생각했기 때문이다.

하지만 마로우 형제들은 총회의 정죄를 받아들일 수 없었다. 토머스 보스톤은 “마음으로부터 확신하십시오(Be verily persuaded in your heart)”라는 구절에 대해서 다음과 같이 말했다. “이 구절은 그리스도가 당신의 것이라고 설득하는 것으로, 단순한 진리라고 동의할 뿐만 아니라 그렇게 하지 않으면 악한 것이라고 여기는 것이다. 마음으로 믿는 것은 단순히 그것을 진리로 받아들일 뿐만 아니라 그것을 선하다고 여기며 즐거워하는 것이다.”<sup>62</sup> 보스톤은 한 가지 비유를 들어서 설명한다. 어떤 사람이 금 한덩어리를 가지고 가난한 사람에게 보여주며 이렇게 말하는 것이다. “이것을 가져가시오. 이것은 이제 당신 것입니

59 Fisher, *The Marrow of Modern Divinity*, 130-31.

60 Fisher, *The Marrow of Modern Divinity*, 132.

61 *The Principal Acts of the General Assembly of the Church of Scotland, Convened at Edinburgh, the 12<sup>th</sup> Day of May, 1720* (Edinburgh: The Successors of Andrew Anderson, 1720), 9: 총회는 『근대신학의 정수』에서 구원받는 믿음이 있는 사람이 복음이 전해질 때, 그리스도께서 그 사람의 것이고, 그를 위해 죽으셨다는 것을 확신할 것을 명령한다고 주장했다고 믿는다. 이 확신이 없으면 복음에 반응한 것이 아니고 진정한 신자도 아니라고 주장했다고 믿었던 것이다.

62 Fisher, *The Marrow of Modern Divinity*, 136.

다.’라고 말하는 것은 그 금덩이가 정말 그 사람의 것이라는 것을 느끼게 하고 그 효과를 경험하게 한다.”<sup>63</sup> 이와 같이 복음을 듣는 사람은 그가 믿으면 예수 그리스도가 정말로 그의 것이라고 여기게 된다.

또 다른 구절, “그러면 그 분으로부터 생명과 구원을 얻을 것입니다(you shall have live and salvation by him)”에 대해서 보스틴은 이렇게 말했다. “한 영혼이 예수 그리스도로 인해서 생명과 구원을 얻는다는 확신 없이 그리스도 안에서 안식하는 것이란 불가능하다. 다시 말하면, 믿는 만큼 확신하게 된다.”<sup>64</sup> 보스틴의 말은 구원의 확신이 구원하는 믿음의 본질이라는 의미를 담고 있다. 반면에, 1722년의 스코틀랜드 총회의 회의록에서 총회는 “웨스트민스터 신앙고백서와 교리문답들에 따라서 (마로우 형제들은) 반드시 다음의 내용을 받아들여야 한다. 진정한 신자라고 해도 구원에 이르는 믿음을 가지고 있다고 하더라도 자신이 은혜의 상태에 있다고 확신하지 못할 수도 있다. 확신에 이르기까지 시간이 걸릴 수도 있지만 그는 구원받게 될 것이다.”<sup>65</sup>

마로우 논쟁의 초기에 『근대신학의 정수』를 그리스도인들에게 유익한 저서라고 내세우던 마로우 형제들과 스코틀랜드 총회 사이에서 논쟁하던 중요한 문제가 있었다. 그것은 『근대신학의 정수』의 저자가 “믿음의 본질을 어떻게 정의하였는가” 하는 것이었다. 마로우 형제들 중 한 사람이었던 제임스 호그(James Hog)는 에드워드 피셔가 그의 저서에서 믿음을 정의하려고 의도하지 않았다고 주장하면서, 피셔는 새신자에게 “믿음의 확신을 구하라”고 권면한 것뿐이라고 말했다.<sup>66</sup> 호그는 보스틴이 인용했던 위의 문장들이 구원의 확신이 구원받는

63 Fisher, *The Marrow of Modern Divinity*, 136.

64 Fisher, *The Marrow of Modern Divinity*, 137.

65 *The Principal Acts of the General Assembly of the Church of Scotland, Convened at Edinburgh, the 10th Day of May, 1722* (Edinburgh: The Successors of Andrew Anderson, 1722), 20-21.

66 제임스 호그의 저서의 원문은 다음과 같다. “It’s obvious to Remark hereupon, that our Author intended not to give a Definition of Faith in these Words, tho’ yet our Reformers generally defined it by Assurance.” James Hog, *An Explication of Passages Excepted Against in The Marrow of Modern Divinity Taken from the Book Itself: Contained in a Letter to a Minister of the Gospel* (Edinburgh: Robert Brown and sold by John Macky, 1719), 14.

믿음에 포함된다고 의미한 것이 아니라고 주장했다. 하지만 총회의 일원이자 세인트 메리 칼리지(St Mary's College, University of St Andrews)의 학장이었던 제임스 하도우(James Hadow)는 피셔가 구원의 확신과 관련해서 믿음의 정의를 내렸다고 답했다. 하도우는 피셔가 구원의 확신을 믿음의 본질로 여겼다고 말하며, 그런 생각은 보편구원론과 도덕률 폐기론을 함의한다고 강하게 주장했다.<sup>67</sup>

사실, 제임스 호그가 『근대신학의 정수』의 저자가 구원받는 믿음의 정의를 내리지 않았다고 말한 것은 그의 실수였다. 그리고 마로우 형제들은 *Queries... with the Answer*라는 저서에서 에드워드 피셔가 믿음이 확신을 내포하고 있다고 정의를 내렸다고 인정했다.<sup>68</sup> 『근대신학의 정수』에서 복음 전도자가 의심에 가득찬 새신자에게 예수 그리스도의 완전한 구속의 사역을 믿으라고 권면할 때, 그는 다음과 같이 말했다.

그러므로 새신자님, 당신의 마음이 무거운 것을 보니 당신에게 이 말을 해주고 싶군요. 어떤 일을 자주 하려고 하지 마시기 바랍니다. 하나님께 아무것도 드리지 않아도 괜찮습니다. 오직 하나님이 주시는 보물을 받으시기만 하면 됩니다.<sup>69</sup>

복음 전도자는 사도행전에서 바울과 실라가 간수장에게 말했던 것을 상기시킨다. “주 예수를 믿으라 그리하면 너와 네 집이 구원을 받으리라. (행 16:31)” 바울 사도의 말을 사용해서 복음 전도자는 새신자에게 “예수 그리스도께서 당신의 것이라는 것을 마음으로부터 확신하십시오. 그러면 그 분으로부터 생명

67 하도우의 저서의 원문에 따르면, 그는 “Here it is plain, that this Author speaks of that Faith, whereby a sinner hath Interest in Christ and is entered into the Covenant of Grace... For a Foundation of this Faith or firm Persuasion, he supposeth some kind of universal Redemption, and thereupon a Gift and Promise of eternal Life to Mankind.”라고 기록하였다. James Hadow, *The Record of God and Duty of Faith Therein Required* (Edinburgh: John Mosman and Company for John Paton, 1719), 25-26.

68 Fisher, *The Marrow of Modern Divinity*, 362.

69 Fisher, *The Marrow of Modern Divinity*, 132.

과 구원을 얻을 것입니다”라고 말했던 것이다.<sup>70</sup> 이것은 에드워드 피셔가 예수 그리스도를 구주로 믿는 것은 그리스도가 그의 것이라는 것을 마음으로부터 확신하는 것과 같은 것으로 여긴 것을 의미한다. 즉, 그는 믿음이 확신을 내포하는 것이라고 정의하였다.

피셔가 구원의 확신을 믿음의 중요한 요소로 여겼다는 증거는 『근대신학의 정수』의 첫 번째 파트, 2장 3절 3항을 통해서 알 수 있다. 총회와 마로우 형제들은 3절 3항에서 새신자가 거듭난 신자였는지 불신자였는지에 대한 토론을 했다. 제임스 호그는 새신자가 의심 속에 휩싸여 있었지만, 거듭난 신자였다고 주장했다. 호그는 복음 전도자가 “신자들이 그리스도께서 그들을 위해 죽으셨다고 확실해도 좋은 충분한 이유가 있다”고 믿었다고 생각했다.<sup>71</sup> 그러나, 제임스 하도우는 그 시점에서 새신자는 그리스도인이 아니었다고 주장했다. 왜냐하면 복음 전도자가 그에게 확신을 포함하는 구원 얻는 믿음을 권면했기 때문이다. 즉, 복음 전도자가 새신자의 마음의 무거운 짐과 의심들을 생각하고 직접적으로 믿음을 가지라고 말했다는 것이다.<sup>72</sup> 사실, 『근대신학의 정수』의 첫 번째 파트, 2장 3.5절에서 새신자는 이렇게 고백한다. “비록 저는 두렵지만, 이제 예수 그리스도께로 가야겠다고 결심했습니다. 죽으면 죽으리이다.”<sup>73</sup> 새신자의 고백에 복음 전도자는 대답한다. “이제 당신은 은혜의 언약 아래 있습니다. 행위의 언약인 율법으로부터 자유롭게 되었습니다. 이제 그리스도를 믿음으로 당신은 의롭게 되었습니다.”<sup>74</sup>

데이빗 라크만(David Lachman)은 이 문제에 대한 논쟁에서 하도우의 편을 든다. 라크만은 이 시점에서 에드워드 피셔는 “그가 의도했던 신학적인 포인트를 네러티브의 흐름에서 제대로 만들어 내지 못했다”고 비판한다.<sup>75</sup> 라크만은 새신자가 이 시점에는 아직 거듭난 신자가 아니었기 때문에 복음 전도자가 구원

<sup>70</sup> Fisher, *The Marrow of Modern Divinity*, 132.

<sup>71</sup> David C. Lachman, *The Marrow Controversy, 1718-1723: An Historical and Theological Analysis* (Edinburgh: Rutherford House, 1988), 209.

<sup>72</sup> Lachman, *The Marrow Controversy, 1718-1723*, 220.

<sup>73</sup> Fisher, *The Marrow of Modern Divinity*, 165.

<sup>74</sup> Fisher, *The Marrow of Modern Divinity*, 168.

<sup>75</sup> Lachman, *The Marrow Controversy, 1718-1723*, 220.

얻는 믿음을 권면했다고 생각한다. 필자가 판단하기에도 2장 3절 3행에서 새신자가 아직 회심하지 않았다고 보는 것이 마로우 형제들이 주장했던 구원의 확신이 구원 얻는 믿음에 포함되어 있다는 교리와 일맥상통한다고 생각한다.

그렇다면, 구원의 확신이 믿음의 필수적인 요소인지, 아니면 구원에 직접적인 영향은 미치지 않는 신자가 그리스도를 믿은 후에 생길 수 있는 부가적인 은혜의 요소인지 판단해야 한다. 스코틀랜드 총회는 전자를 에드워드 피셔와 마로우 형제들의 입장이라고 여겼고, 후자는 웨스트민스터 신앙고백서의 입장이기 때문에 총회는 전자가 정통적인 입장이 아니고 도덕률 폐기론이라고 정죄했다. 하지만 보스턴의 생각은 조금 달랐다. 그는 오히려 웨스트민스터 신앙고백서의 내용이 마로우 형제들의 주장을 뒷받침한다고 믿었다. 예를 들면, 신앙고백서의 14장 3절은 다음과 같다.

이 믿음은 정도에 차이가 있어 약한 때도 있고, 강한 때도 있으며, 자주 또는 여러 면으로 부딪혀 약해지기도 하지만 그러나 승리를 얻는다. 이 믿음이 여러 면으로 자라나서 확신에 이르게 되는 것은 우리 믿음의 시작자(the Author)요 완성자(finisher)이신 그리스도로 말미암기 때문이다.<sup>76</sup>

보스턴은 만약 구원의 확신이 구원 얻는 믿음에 내재되어 있지 않는다면, 믿음이 “온전한 확신(a full assurance)”으로 자라난다는 말은 사실이 아니라고 주장한다.<sup>77</sup> 즉, 확신이 약할 수도 있고, 강할 수도 있지만, 분명한 것은 그리스도를 믿은 사람에게 확신이 있고 그 확신은 점점 자라난다는 것이다. 그래서 구원의 확신은 믿음에 내재되어 있다는 주장이 신앙고백서와 대치되는 생각이 아님을 지적한다. 그렇다면, 신앙고백서 18장에서는 구원의 확신의 교리에 대해

76 이정현, 『웨스트민스터 신앙고백 강해』(시흥: 도서출판 지민, 2016), 139-40; Joel R. Beeke and Sinclair B. Ferguson, *Reformed Confessions Harmonized* (Grand Rapids, Michigan: Baker Books, 1999), 95: “This faith is different in degrees, weak or strong: may be often and many ways assailed, and weakened, but gets the victory: growing up in many to the attainment of a full assurance, through Christ, who is both the author and finisher of our faith. (WCF 14.3)”

77 Fisher, *The Marrow of Modern Divinity*, 143.

서 어떻게 말하고 있는지를 살펴보겠다.

## 2. 웨스트민스터 신앙고백서에서의 확신 교리

웨스트민스터 신앙고백서 18장 1절에서 구원의 확신을 다음과 같이 정의한다. “주 예수를 참으로 믿고, 신실한 마음으로 그를 사랑하며, 그 분 앞에서 모든 선한 양심으로 살기를 힘쓰는 사람들은 이생에서 그들이 은혜의 상태에 있다는 것을 자신 있게 확신하게 될 것이다.”<sup>78</sup> 이 구절에 대해서 마크 존스는 구원의 확신에 대해서 생각할 때, 신자가 예수 그리스도의 사역을 사랑하는 것보다 그분의 인격(person)을 사랑하는 것을 우위에 두어야 한다고 강조한다.<sup>79</sup>

웨스트민스터 총회에서 다른 누구보다도 가장 도덕률 폐기론을 경계했던 토마스 굿윈(Thomas Goodwin)은 “우리가 자신의 마음을 돌아볼 때마다 은혜의 관점을 취해야 한다. 우리 자신으로부터 시선을 옮겨서 전적으로 예수 그리스도를 우리의 의로움으로 보고 즉시 그분에게 초점을 맞추도록 하자”고 말했다.<sup>80</sup> 여기서 굿윈은 예수 그리스도의 인격을 우리의 구원의 확신의 근거로 삼고 있다. 다시 말하면, 요한복음 3장 16절에서 “하나님이 세상을 이처럼 사랑하사 독생자를 주셨으니, 누구든지 그를 믿는 자마다”라고 할 때, 주 예수 그리스도, 그 분(person)을 참으로 믿으면, 멸망하지 않고 영생을 얻는다고 약속하신 것이다. 그 약속에 대해서 신앙고백서 18장 2절에서 다음과 같이 말한다. 즉, 구원의 확신은 “헛된 소망에 근거한 단순한 추측과 그럴듯한 확신이 아니라,

78 이정현, 『웨스트민스터 신앙고백 강해』, 171; Beeke and Ferguson, *Reformed Confessions Harmonized*, 127: “such as truly believe in the Lord Jesus, and love Him in sincerity, endeavouring to walk in all good conscience before Him, may, in this life, be certainly assured that they are in the state of grace.”

79 Mark Jones, *Antinomianism: Reformed Theology's Unwelcome Guest?* (Phillipsburg, New Jersey: Presbyterian & Reformed, 2013), 102.

80 Thomas Goodwin, *The Works of Thomas Goodwin, D.D.* (Edinburgh: James Nichol, 1862), iv, 4; 원서에서는 다음과 같이 기록되어 있다. “Whensoever we would go down into our own hearts, and take a view of our graces, let us be sure first to look wholly out of ourselves unto Christ, as our justification, and close with [him] immediately.”

오히려 구원의 약속에 관한 신적인 진리에 근거한 믿음의 절대적인 확신이고, 그 구원의 약속을 성취시키는 은혜의 내적인 증거"라고 기술하고 있다.<sup>81</sup> 하나님의 약속과 은혜의 내적인 증거는 서로 반대되는 개념이 아니라는 것이다. 이와 관련하여 존스는 구원의 확신에 관한 "실용적인 삼단논법(practical syllogism)"을 아래와 같이 기술한다.

대전제: 하나님의 계명들을 지키는 자들은 예수 그리스도를 사랑한다.

소전제: 하나님의 은혜로 말미암아, 나는 하나님의 계명들을 지킨다.

결론: 나는 예수 그리스도를 사랑한다.<sup>82</sup>

이러한 삼단논법은 신앙고백서 16장 2절의 내용과 일치한다. "하나님의 명령에 순종하여 이루어진 이 선행들은 참되고 생명 있는 신앙의 열매와 증거들이다. 그것들에 의하여 신자들은 그들의 감사를 나타내며, 그들의 확신을 강화한다."<sup>83</sup> 하나님의 사람들은 하나님의 말씀 안에서 행하며 살게 되고, 이러한 증거로 그들의 구원의 확신이 견고하게 된다는 뜻이다. 웨스트민스터 신앙고백서는 실용적인 삼단논법과 함께 "신비로운 삼단논법(mystical syllogism)"을 아래와 같이 담고 있다.

대전제: 성경에 따르면, 구원 얻는 믿음을 소유한 신자만이 내적인 은혜를 드러내는 성령의 확증을 경험하고 자기 자신은 점점 낮아지고 그리스도께서 높아지는 경건을 경험한다.

소전제: 하나님의 은혜로 나는 성령의 내적 증거와 경건을 경험하였음을

81 이정현, 『웨스트민스터 신앙고백 강해』, 172; Beeke and Ferguson, *Reformed Confessions Harmonized*, 127: "This certainty is not a bare conjectural and probable persuasion grounded upon a fallible hope; but an infallible assurance of faith founded upon the divine truth of the promises of salvation, the inward evidence of those graces unto which these promises are made."

82 Jones, *Antinomianism*, 103.

83 이정현, 『웨스트민스터 신앙고백 강해』, 153; Beeke and Ferguson, *Reformed Confessions Harmonized*, 115: "These good works, done in obedience to God's commandments, are the fruits and evidences of a true and lively faith: and by them believers manifest their thankfulness, strengthen their assurance."

부인할 수 없다.

결론: 나는 구원 얻는 믿음을 소유한 사람이다.<sup>84</sup>

이러한 삼단논법은 신앙고백서 18장 2절 후반부에 기록되어 있는 원리이다. 즉, 구원의 확신은 그분의 약속에 근거를 두고 있고, “그 확실성은… 그 구원의 약속을 성취시키는 은혜의 내적인 증거이며, 우리가 하나님의 자녀라는 것을 우리의 영으로 증언하게 하는 양자의 영(the Spirit of adoption)의 증거이다.”<sup>85</sup> 즉, “실용적인 삼단논법”에 따르면, 예수 그리스도는 우리를 위한 분이실 뿐만 아니라(객관적인 믿음의 확신), “신비적인 삼단논법”에 따라서, 예수 그리스도는 우리 안에서 영광의 소망을 주시는 분이시다(주관적인 믿음의 확신).<sup>86</sup> 그래서 객관적인 믿음의 확신과 주관적인 믿음의 확신은 상호 보완적이라고 할 수 있다. 이러한 신앙고백서의 입장이 종교개혁자들의 의견과 차이가 있는지, 아니면 연속성이 있는지 점검해 볼 필요가 있다. 또한 『근대신학의 정수』의 저자와 보스턴의 마로우 논쟁에서는 신앙고백서의 객관적, 주관적 믿음의 확신에 대해 어떻게 해석하고 있는지 생각해 보겠다.

### 3. 종교개혁자들과 웨스트민스터 총대들의 “입장 차이(gap)”

마로우 형제들이 자신들의 입장을 설명하면서 초기 종교 개혁자들의 의견을 인용하였기 때문에 먼저 종교 개혁자들의 입장을 생각해 보겠다. 로마 카톨릭 신학자들은 믿음이 우리의 지성에 자리잡고 있다고 강조했다. 왜냐하면 그들은 믿음은 단순히 하나님의 진리에 대한 “지적인 동의(*assensus*)”라고 여겼기 때문

<sup>84</sup> Jones, *Antinomianism*, 104; 존스는 실용적인 삼단논법(practical syllogism)과 신비적인 삼단논법(mystical syllogism)을 조엘 비키의 ‘The Assurance Debate: Six Key Questions’ 으로부터 인용하였다. Joel R Beeke, ‘The Assurance Debate: Six Key Questions’, in *Drawn Into Controversie: Reformed Theological Diversity and Debates Within Seventeenth-Century British Puritanism*, ed. Michael A. G. Haykin and Mark Jones (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2011), 263-83.

<sup>85</sup> 이정현, 『웨스트민스터 신앙고백 강해』, 172; Beeke and Ferguson, *Reformed Confessions Harmonized*, 127.

<sup>86</sup> Jones, *Antinomianism*, 104; “Christ is not only for us (i.e., objective), but also in us, the hope of glory (i.e., subjective).”

이다. 반면에 종교개혁자들은 믿음이 “확신(*fiducia*)”을 포함하고 있다고 믿었다.<sup>87</sup> 즉, 로마 카톨릭은 특별한 하나님의 계시로 구원의 확신이 주어지지 않는 이상 신자들은 그들의 구원을 확신할 수 없다고 믿었다. 반면에 종교개혁자들은 “구원의 확신을 믿음의 가장 중요한 요소”라고 주장하였다.<sup>88</sup> 예를 들면, 칼빈은 아래와 같이 믿음을 정의하였다.

이제 우리는 믿음에 대한 바른 정의를 할 수 있겠다. 믿음은 우리에게 대한 하나님의 선하심을 굳게 또 확실하게 아는 지식(*firmam certamque cognitionem*)이며, 이 지식은 그리스도 안에서 값없이 주신 약속의 신실성을 근거로 삼은 것이며, 성령을 통해서 우리의 지성에 계시되며 우리의 마음에 인친 바가 된다.<sup>89</sup>

칼빈의 믿음의 정의로부터 우리는 두 가지 중요한 신학적 입장을 발견할 수 있다. 첫 번째로, 칼빈은 믿음이 하나님에 의해 주어진 “초자연적인 선하심 (*divinae benevolentiae*)”이라고 믿고 있다.<sup>90</sup> 두 번째로, 믿음은 특별 계시에 드러난 “하나님의 약속의 신실성(*promissionis veritate*)”에 의존하고 있다는 것이다.<sup>91</sup> 폴 헬름은 칼빈이 믿고 있던 바와 같이 믿음이 우리를 향한 하나님의 선하심을 확실하게 아는 지식이고 이러한 확신이 믿음의 필수적인 요소라면,

87 Donald Beaton, ‘The “Marrow of Modern Divinity” and the Marrow Controversy’, 4.3 (1906), 327.

88 Berkhof, *Systematic Theology*, 507.

89 존 칼빈, 『기독교 강요』, 김종흡 외 3인 역 (서울: 생명의 말씀사, 1986), 2: 26; John Calvin, *Institutes of the Christian Religion*, trans. Henry Beveridge (Peabody, Mass.: Hendrickson, 2008), 360: “We shall now have a full definition of faith if we say that it is a firm and sure knowledge of the divine favour toward us, founded on the truth of a free promise in Christ, and revealed to our minds, and sealed on our hearts, by the Holy Spirit.” In Latin, “Nunc iusta fidei definitio nobis constabit si dicamus esse divinae erga nos benevolentiae firmam certamque cognitionem, quae gratuita in Christo promissionis veritate fundata, per Spiritum sanctum & revelatur mentibus nostris & cordibus obsignatur (*Institutio* 3.2.7).”

90 *Institutio* 3.2.7; Paul Helm, *Calvin and the Calvinists* (Edinburgh: Banner of Truth Trust, 1998), 23.

91 *Institutio* 3.2.7; Helm, *Calvin and the Calvinists*, 23.

하나님의 약속을 믿는 사람들은 반드시 하나님께서 그들에게 특별히 자비로우신 분이라는 것을 인식해야 한다고 주장한다.<sup>92</sup> 다시 말하면, 믿음이 확신을 포함하고 있다면, 이러한 확신을 가지고 있지 않은 사람은 진정한 신자가 아니라는 것이다. 칼빈은 이렇게 지적한다.

바울은 어디서나 우리에게 다음과 같은 암시를 가르친다. 즉 만일 우리가 하나님의 선하심에서 그것에 대한 큰 확신(magnae securitatis fructum)을 얻지 못한다면 그 이외의 방법으로는 하나님의 선을 잘 이해할 수 없다는 것이다.<sup>93</sup>

칼빈은 또한 “우리의 믿음이 우리로 하여금 하나님의 임재 가운데 잠잠히 있게 하지 못한다면, 우리의 믿음은 진실한 것이 아니다. 믿음(fide)이라는 말은 종종 확신(fiducia)과 동등하게 사용된다”고 말했다.<sup>94</sup> 칼빈이 확신을 믿음의 중요한 요소라고 믿고 있었음을 알 수 있다.

웨스트민스터 신앙고백서의 일부의 내용을 보면, 17세기의 청교도들은 종교 개혁자와 다른 입장을 취하고 있었다고 생각될 수도 있다. 신앙고백서 18장에는 아래와 같은 고백이 있다.

이 틀림없는 확신이 신앙의 본질은 아니며, 참된 신자라도 그가 확신을 소유하기까지 오래 기다려야 하며, 많은 어려움으로 더불어 싸워야 할 수도 있다.<sup>95</sup>

92 Helm, *Calvin and the Calvinists*, 24.

93 칼빈, 『기독교 강요』, 2: 40; Calvin, *Institutes*, 366: “Thus he uniformly intimates throughout his writings, that the goodness of God is not properly comprehended when security does not follow as its fruit.” In Latin, “Et ubique sic docet, vt inuatu non bene aliter Dei bonitatem a nobis comprehendi nisi magnae securitatis fructum inde colligamus (*Institutio* 3.2.16).” 참고로, “magnae fructum securitatis”을 “큰 확신의 열매”로 번역할 수 있다.

94 “Quibus sane verbis ostendit, non esse rectam fidem, nisi quum tranquillis animis audemus nos in conspectum Dei sistere. Quae audacia non nisi ex divinae benevolentiae salutisque certa fiducia nascitur. Quod adeo verum est ut saepiuscule pro fiducia nomen fidei usurpetur (*Institutio*, 3.2.15).”

95 이정현, 『웨스트민스터 신앙고백 강해』, 173; Beeke and Ferguson, *Reformed Confessions Harmonized*, 127; “This infallible assurance does not so belong to the essence of

신앙고백서에서는 “틀림없는 확신이 신앙의 본질이 아니다”라고 선언하고 있다. 하지만, 칼빈의 입장과 웨스트민스터 신앙고백서의 입장이 다른 것처럼 여기는 것은 바람직하지 못하다. 싱클레어 퍼거슨은 이에 대해서 칼빈은 기독교 강요에서 믿음에 대해서 정의하고 있고, 웨스트민스터 신앙고백에서는 총회원들이 구원의 확신에 대해서 기술하고 있음을 지적한다.<sup>96</sup> 신앙고백서 14장 2절에서 구원하는 믿음의 주요한 행위를 “칭의와 성화와 영생을 위하여 은혜언약의 덕성에 의하여 그리스도를 용납하고, 받아들이고, 그에게서만 안식하는 것”이라고 말하고 있다.<sup>97</sup> 퍼거슨이 언급했듯이, 필자도 신앙고백서의 믿음에 관한 14장에서는 믿음을 그리스도를 인정하고, 받아들이고, 그분 안에서 안식하는 것으로 정의하고 있기 때문에 믿음의 요소에 그리스도를 확신하는 것이 분명히 포함되어 있다고 생각한다. 다만, 18장에서는 그리스도를 믿는 믿음의 확신의 정도가 삶의 여러가지 상황과 사람들의 성품과 고난 가운데서 다르게 나타날 수 있다고 말한 것이다.<sup>98</sup>

칼빈도 신자들의 마음에 의심이 일어날 수 있음을 인정한다. 구원의 확신이 구원 얻는 믿음의 열매로 따라온다는 것을 언급한 다음에 기독교 강요에서 칼빈은 아래와 같이 말했다.

확실히 우리는 한편으로 믿음은 확신을 가져야 한다고 가르치면서도 의심의

---

faith, but that a true believer may wait long, and conflict with many difficulties, before he be partaker of it. (WCF 18.3)”

96 Sinclair B. Ferguson, *The Whole Christ: Legalism, Antinomianism, and Gospel Assurance: Why the Marrow Controversy Still Matters* (Wheaton, Illinois: Crossway, 2016), 186.

97 이정현, 『웨스트민스터 신앙고백 강해』, 138; Beeke and Ferguson, *Reformed Confessions Harmonized*, 95; “The principal acts of saving faith are accepting, receiving, and resting upon Christ alone for justification, sanctification, and eternal life, by virtue of the covenant of grace. (WCF 14.2).”

98 Ferguson, *The Whole Christ*, 186: ‘Patently what the Divines go on to say four chapters later is that such faith does not exist in a vacuum. It is faith in Christ set within the context of the psychology, life situation, personality, complexes, opposition, difficulties, and damage that together constitute the individual’s *sitz im Leben*.’

기미가 없는 확신이나 불안의 습격을 받지 않는 확신을 상상할 수 없다. 오히려 우리는 신자들이 자기의 불신앙과 부단히 싸운다는 것을 말한다. 참으로 우리는 신자들의 양심이 아무 동요도 없는 평화로운 안식을 누린다고는 결코 생각하지 않는다.<sup>99</sup>

커닝햄은 위에서 언급한 칼빈의 말이 칼빈 자신의 “확신이 믿음의 본질”이라는 입장과 충돌한다고 생각한다. 그는 덧붙여서, “칼빈은 한번도 이처럼 자신의 의견에 충돌을 일으킨 적이 없다. 그러나 여기서 그의 구원을 얻는 믿음에 대한 입장과 신자에게 존재할 수 있는 의심이라는 마음의 상태는 조화를 이룰 수 없는 것으로 보인다”고 주장했다.<sup>100</sup> 하지만 헬름은 위에 언급된 칼빈의 문단을 “칼빈은 그리스도인 독자들에게 확신이 없는 믿음의 상태에 만족하지 말라고 권면하고 있다. 구원의 확신이 없는 믿음이 있을 수 있지만 확신을 동반하는 믿음의 수준에 이르기를 구해야 한다”고 해석한다.<sup>101</sup> 흥미롭게도,

99 칼빈, 『기독교 강요』, 2: 40; Calvin, *Institutes*, 366; “Nos certe, dum fidem docemus esse debere certam ac securam, non certitudinem aliquam imaginamur quae nulla tangatur dubitatione, nec securitate quae nulla sollicitudine impetatur: quin potius dicimus perpetuum esse fidelibus certamen cum sua ipsorum diffidentia. (*Institutio* 3.2.17).”; 또한 칼빈은 마태복음 8장 25절을 주석하며 의심이나 염려는 믿음이 없다는 표시가 아니고, 하나님의 약속을 의지함으로 양심의 평안을 얻을 수 있다고 말하고 있다. “Fear, in the ordinary sense, is not opposed to faith. This is obvious, for if we fear nothing, the idle apathy of the flesh is creeping in, then faith languishes, the mood for prayer turns drowsy, and at last the very thought of God is extinguished... we must be sure that nervousness is not a proof of a failure in faith, but only such anxiety as disturbs the peace of our conscience, and stops it from resting upon the promise of God.” John Calvin, *A Harmony of the Gospels Matthew, Mark and Luke*, trans. T. H. L. Parker (Edinburgh: The Saint Andrew Press, 1972), 1:281.

100 Cunningham, *The Reformers*, 120; “Calvin never contradicted himself so plainly and palpably as this. But in immediate connection with the definition above given from him of saving faith, he has made statements, with respect to the condition of mind that may exist in believers, which cannot well be reconciled with the formal definition.”

101 Helm, *Calvin and the Calvinists*, 26; 헬름은 본문에서 칼빈이 믿음의 정의를 언급했기 보다는 그리스도인들이 믿음에 대해 어떻게 올바르게 생각해야 하는지 권면하고 있다고 말한다. “Calvin’s definition of faith is not a report of how the word “faith” is actually used, either by himself or by others, but it is a recommendation about how his readers ought habitually and properly to think of faith.”

퍼거슨은 커닝햄도 위와 동일한 자신의 저서 *The Reformers*에서 칼빈의 말이 서로 충돌하지 않으려면 그가 믿음을 정의한 본문이 “진정한 믿음이 무엇인지 혹은 가장 이상적인 믿음의 상태가 무엇인지”를 말한 것이어야 한다고 언급한 것으로 보아서 커닝햄이 칼빈의 입장의 일관성을 사실상 인정하고 있다고 지적한다.<sup>102</sup> 커닝햄이 칼빈의 입장을 어떻게 해석했는지와 상관없이, 분명한 것은 칼빈도 신자의 믿음의 확신이 흔들릴 수 있다는 것을 인정했지만, 여전히 확신은 믿음의 핵심적인 요소라고 믿었다는 것이다.

에드워드 피셔와 마로우 형제들은 일관성 있는 칼빈의 입장에 동의하고 있었다. 그럼에도 불구하고 도널드 비튼(Donlad Beaton)은 여전히 마로우 형제들과 피셔가 믿고 있던 구원의 확신의 개념은 “웨스트민스터 신앙고백서에서 말하는 개인적인 확신”이 아니라 “믿음의 직접적인 행동”인 확신을 말하는 것이라고 주장했다.<sup>103</sup> 마로우 형제들은 신앙고백서에서 말하는 구원 얻는 믿음에 포함되지 않는 온전한 확신을 “믿음의 주관적인 확신(subjective assurance of faith)”이라고 하고, 그들이 생각하는 구원 얻는 믿음의 본질에 해당하는 확신을 “믿음의 객관적인 확신(objective assurance of faith)”이라고 구별했다. 필자는 피셔와 마로우 형제들이 신앙고백서의 내용에 반대되는 것을 주장한 것이 아니고, 구원 얻는 믿음의 성격에 대해서 신앙고백서의 내용에 동의하지만, 신앙고백서의 내용에 한계가 있다고 여겼다고 생각한다.

하지만, 여기서 한 가지 주의해야 할 것은, 존 머레이가 지적했듯이, 믿음의 주관적인 확신과 믿음의 객관적인 확신을 구별한다고 해서 전자가 후자로부터 언제나 시간적으로 구별된다고 볼 수는 없다는 것이다. 왜냐하면, 주관적인 확신은 객관적인 확신에 이어서 곧바로 생길 수 있고, 즉시 신자의 양심에

<sup>102</sup> Ferguson, *The Whole Christ*, 187 n.26.

<sup>103</sup> Beaton, ‘The “Marrow of Modern Divinity” and the Marrow Controversy’, 328; 웨스트민스터 신앙고백서에 따르면, “결코 무너지지 않는 확신(infallible assurance)”이 믿음의 핵심적인 요소는 아니라고 말하는 것이다. 신앙고백서는 “신자가 흔들리지 않는 믿음의 확신에 이르기 전에 오랜 시간동안 많은 어려움 가운데 기다리고 싸워야 할 수도 있다(but that a true believer may wait long, and conflict with many difficulties, before he be partaker of it)”고 말한다. See Beeke and Ferguson, *Reformed Confessions Harmonized*, 127.

새겨질 수 있기 때문이다.<sup>104</sup> 그렇다면, 웨스트민스터 신앙고백서에서 말하는 구원의 확신과 『근대신학의 정수』에서 말하는 구원의 확신은 사실 두 개의 전혀 다른 개념을 말하는 것이 아니라고 볼 수 있다. 다만, 웨스트민스터 신앙고백서가 취하고 있는 입장처럼, 칼빈과 피셔, 보스턴도 믿음이라는 것은 단순하지만, 확신이라는 경험은 복잡하다는 것을 인식하고 있었다.<sup>105</sup> 그 이유는, 퍼저슨이 언급했듯이, 온전한 확신이라는 것은 영적으로, 그리고 심리학적으로 “그리스도는 죄인들을 위해 죽으셨고 나는 그를 믿습니다”라는 고백에서 “나는 세상의 그 어떤 피조물도 나를 그리스도 예수 안에 있는 하나님의 사랑에서 끊을 수 없다고 확신합니다”라고 고백하게 되는 과정이기 때문이다.<sup>106</sup>

#### 4. 도덕률 폐기론과 신율법주의의 “중간 길(via media)”

한편, 『근대신학의 정수』를 둘러싼 마로우 논쟁의 내용을 살펴보면, 신율법주의의 오류가 18세기의 스코틀랜드 교회에서는 어떻게 나타났는지 짐작할 수 있다. 서두에 언급했듯이, 18세기 초에 스코틀랜드 총회는 마로우 형제들의 구원의 확신에 대한 신학적 입장을 도덕률 폐기론이라고 정죄했다. 구원의 확신을 구원 얻는 믿음의 본질이라고 생각하는 것이 도덕률 폐기론자들의 입장이라고 평가한 것이었다. 하지만, 벌코프가 지적했듯이, 도덕률 폐기론자들은 구원의 확신을 믿음의 본질로 생각하기보다 믿음을 단순히 “지적인 동의”로 생각하는 경향이 있었다.<sup>107</sup> 그들은 구원 얻는 믿음의 증거를 겉으로 드러나는 확신에서 찾고자 했다. 에드워드 피셔는 도덕률 폐기론자들의 이런 오류들을 지적한다. 『근대신학의 정수』의 3장 4절에서 복음 전도자는 반율법주의자에게 다음과 같이 권면한다.

만약 당신이 혹은 어떤 다른 사람이라도 예수 그리스도 안에 있는 신자라고 고백하면서, 예수 그리스도의 법인 십계명을 쓸모 없는 것이라고 여긴다면,

<sup>104</sup> Murray, *Collected Writings of John Murray*, 265.

<sup>105</sup> Ferguson, *The Whole Christ*, 194.

<sup>106</sup> Ferguson, *The Whole Christ*, 194.

<sup>107</sup> Berkhof, *Systematic Theology*, 508.

그것은 당신이 아직 그리스도 안에 있지 않다는 증거를 보여주는 것입니다.<sup>108</sup>

복음 전도자는 요한일서 3장 10절을 인용하면서 “의를 행하지 아니하는 자는 하나님께 속하지 않은” 사람이라고 하며 반율법주의자의 오류를 이렇게 표현한다.

만약 어떤 사람이 그의 마음으로 그리스도를 믿는다는 내용 없이 증거만을 찾아 다닌다면, 그리고 그의 믿음의 뿌리요, 기초인 예수 그리스도 없이 어떤 은사나 의무에서 자신의 구원의 확신의 근거를 찾는다면, 그는 사실상 거짓된 증거를 가지고 있는 것입니다.<sup>109</sup>

반율법주의자가 자꾸만 “그리스도의 능력에 의한” 삶의 변화가 아니라, 단순히 예수 그리스도로부터 오는 복음에 관한 지식에 대한 지적인 동의나 겉으로 드러나는 어떤 증거만을 구하고 있으면 안된다고 권면한 것이다.<sup>110</sup> 그리스도의 능력은 죄인들의 영적인 상태뿐만 아니라 그들의 생활 방식이나 행동 양식까지도 변화시킨다. 즉, 성화되어 가고 있다는 증거가 칭의에 대한 확신을 증가시키는 원리이다. 도덕률 폐기론자들은 이것을 믿지 않았다. 마크 존스는 17세기 도덕률 폐기론자들의 신학을 이렇게 표현했다. “대체로, 그 당시 도덕률 폐기론을 취하는 신학자들은 신자들이 그들의 성화된 정도를 증거로 그들의 칭의를 확신할 수 있다는 생각에 동의하지 않았다.”<sup>111</sup>

108 Fisher, *The Marrow of Modern Divinity*, 200; ‘Wherefore, friend Antinomista, if either you, or any man else, shall, under a pretence of your being in Christ, exempt yourselves from being under the law of the ten commands, as they are the law of Christ, I tell you truly, it is a shrewd sign you are not yet in Christ.’

109 Fisher, *The Marrow of Modern Divinity*, 201; ‘if any man pitch upon the sign, without the thing signified by the sign [Namely, Christ in the heart.], that is, if he pitch upon his graces (or gifts rather) and duties, and conclude assurance from them, as they are in him, and come from him, without having reference to Jesus Christ, as the root and fountain of them; then are they deceitful marks and signs.’

110 Fisher, *The Marrow of Modern Divinity*, 204.

111 Jones, *Antinomianism*, 98; ‘By and large, the antinomian theologians rejected the idea that believers may be assured of their justification by the evidence of their sanctifications.’

복음 전도자는 반율법주의자를 돕기 위해 “구원의 확신에 이르는 사슬”에 대해서 설명했다. 즉, “겉으로 드러나는 행동들은 그 마음의 변화된 상태에서 흘러나오고, 그 마음의 상태는 성령님으로부터 주어진 은혜에서 흘러나오고, 그 은혜는 칭의에서 흘러나오며, 칭의는 믿음에서 흘러나오고, 믿음은 예수 그리스도를 영접하는데서 흘러나온다” 사슬과 같이 연결된 믿음과 확신의 관계를 말한다.<sup>112</sup> 동시에, 복음 전도자는 반율법주의자에게 예수 그리스도를 믿음으로 받아들이지 않고 겉으로 드러나는 증거나 표징을 확신의 근거로 삼는 것은 위험하다고 경고한다. 피셔는 이 부분에서 다음과 같은 웨스트민스터 신앙고백서 18장 3절의 내용을 염두해 둔 것으로 보인다. “신자가 거저 주신 하나님의 선물들을 성령에 의하여 알 수 있으니, 비범한 계시를 필요로 하지 않으며 통상적인 방편을 바로 활용함으로 확신을 얻을 수 있다.”<sup>113</sup>

반면에 제임스 하도우는 표징이나 외적 증거로부터 오는 확신을 “객관적이고 확실한 믿음의 기초”라고 여겼다.<sup>114</sup> 이런 입장은 당시의 “신율법주의(Neonomianism)”라고 불리던 신학적 입장과 흡사했다. 신율법주의를 취하고 있었던 리처드 박스터는 그의 저서 *Aphorisms of Justification*에서 “예수 그리스도께서 율법적인 의로움(legal righteousness)을 완벽하게 만족시키셨음에도 불구하고, 복음적인 의로움(evangelical righteousness)을 만족시키기 위해서 신자는 복음의 조건들을 이행해야 할 의무가 있다. 이것은 은혜 없이는 가능하지 않다”고 말했다.<sup>115</sup> 벌코프는 신율법주의의 신학적 특징을

112 Fisher, *The Marrow of Modern Divinity*, 201; “when he looks upon his out ward actions as flowing from the inward actions of his mind, and upon the inward actions of the mind as flowing from the habits of grace within him, and upon the habits of grace within him as flowing from his justification, and upon his justification as flowing from his faith, and upon his faith as given by and embracing Jesus Christ.”

113 이정현, 『웨스트민스터 신앙고백 강해』, 173; Beeke and Ferguson, *Reformed Confessions Harmonized*, 127, 129; “Being enabled by the Spirit to know the things which are freely given him of God, he may, without extraordinary revelation, in the right use of ordinary means, attain thereunto.”

114 Lachman, *The Marrow Controversy, 1718-1723*, 373.

115 Thomas F. Torrance, *Scottish Theology: From John Knox to John McLeod Campbell* (Edinburgh: T. & T. Clark, 1996), 219; [Baxter] held that although Christ has

이렇게 정리했다. “확신은 믿음에 포함되지 않고, 오직 좋은 믿음의 상태에만 속한다. 그런 믿음의 상태는 특별한 계시나 계속적인 양심의 점검을 통해서만 이를 수 있다.”<sup>116</sup> 이러한 생각의 문제점은 참된 신앙 생활의 표징을 성경으로부터 찾지 않고, 경건하다고 인정받는 신자들의 삶에 나타나는 “자기 점검의 기준” 으로부터 찾는 것이다.<sup>117</sup> 총회 입장에서 마로우 형제들을 도덕률 폐기론자들이 라고 정죄했던 제임스 하도우는 “너희는 믿음 안에 있는가 너희 자신을 시험하고 너희 자신을 확증하라”는 고린도후서 13장 5절의 말씀을 강조하며 구원의 확신을 자기 점검을 통한 외적 증거에서 찾아야 한다고 주장했다.

그런데 『근대신학의 정수』의 첫 번째 파트, 3장 13절을 보면, 새신자가 고린도후서 13장 5절의 바울 사도의 권면을 의식하고 있음을 알 수 있다. 새신자가 복음 전도자에게 어떻게 그가 믿음 안에 있는지를 확신할 수 있는지를 질문할 때, 복음 전도자는 다음과 같이 대답한다.

이미 당신이 당신의 믿음을 절대로 당신을 버리지 않을 견고한 반석 위에 기초를 두었으니 거기에 대해 더 이상 걱정하지 않아도 됩니다. 그리스도 안에 있는 하나님의 약속은 이미 확증된 진리이고 아무도 버리지 않으셨으며, 앞으로도 그 약속을 반드시 성취하실 것입니다.<sup>118</sup>

복음 전도자는 새신자에게 그 약속을 붙잡고 예수 그리스도를 의지하라고 권면한다. 왜냐하면 “한 영혼이 믿음으로 예수 그리스도를 직접 의지할 때, 그 직접적인 믿음의 행위를 통해 나오는 확신”이 있기 때문이다.<sup>119</sup> 여기서

---

sufficiently satisfied the Law, in respect of “legal righteousness”, yet in respect of “evangelical righteousness”, the believer must still perform the conditions of the Gospel, although admittedly he cannot do that without grace.’; Richard Baxter, *An Extract of Mr. Richard Baxter’s Aphorisms of Justification*, ed. John Wesley (London: John Gooding for R. Akenhead and T. Trye, 1745), 19; ‘It is far from being an Error to affirm, that Faith itself is our Righteousness, that it is a Truth necessary for every Christian to know; that is, Faith is our evangelical Righteousness, (in the Sense before explained) as Christ is our legal Righteousness.’

116 Berkhof, *Systematic Theology*, 508.

117 Berkhof, *Systematic Theology*, 508.

118 Fisher, *The Marrow of Modern Divinity*, 243.

에드워드 피셔는 다시 한번 믿음의 직접적인 행위(direct act of faith)를 믿음의 간접적인 행위(reflex act of faith)로부터 구별지어 언급한다. 또한 복음 전도자는 새신자에게 이렇게 말한다. “당신이 믿고 있는 것에 확신의 근거를 두지 않고, 당신이 그리스도를 믿고 있다는 것을 아는 것에 확신의 기초를 두려고 하고 있군요.”<sup>120</sup> 다시 말하면, 새신자는 간접적인 믿음의 행위, 즉 “주관적인 구원의 확신”을 갖고 싶었다는 것이다. 그래서 복음 전도자는 그에게 객관적인 구원의 확신, 즉 직접적인 믿음의 행위를 먼저 가지라고 권면한다.<sup>121</sup> 새신자가 자신에게 객관적인 구원의 확신을 어느 정도 가지고 있노라고 대답하자, 복음 전도자는 “은혜 언약에서 행위 언약으로, 그리고 예수 그리스도에서 자기 자신에게로” 돌아가는 일이 없도록 주의하라고 조언한다.<sup>122</sup> 율법주의로 인한 믿음으로부터의 낙심에 빠지지 않도록 새신자에게 권면한 것이다.

물론, 신앙고백서 18장 3절에서도 “각 신자는 자신의 소명과 선택을 확실히 하기 위하여 부지런히 노력할 책임이 있으며 그렇게 함으로 그의 심령은 부유해 지는데 성령께서 주시는 화평과 기쁨으로 그리고 하나님께 대한 사랑과 감사로, 그리고 이 확신의 정상적인 열매인 순종의 의무를 힘있게 기쁨으로 감당함으로 그렇게 된다”고 기록했다.<sup>123</sup> 웨스트민스터 총대들도 신자의 자기 점검의 중요성을 강조했던 것이다. 하지만, 마로우 형제들의 일원이었던 제임스 호그가 지적했듯이, 만약 (신율법주의자들이 믿는 것처럼) 경건한 사람들의 기준에 이르는 경건을 점검하기까지 구원의 확신을 얻지 못한다면, 결국에는 죽는 순간

119 Fisher, *The Marrow of Modern Divinity*, 243.

120 Fisher, *The Marrow of Modern Divinity*, 243; “it seems you do not want a ground for your believing, but for your believing that you have believed.”

121 Jones, *Antinomianism*, 104, 127; 마크 존스가 올바르게 지적했듯이 ‘믿음의 직접적인 행위’가 상위에 있고, 믿음의 간접적인 행위는 전자로부터 흘러나오는 것이다. 즉, 두 개의 믿음은 상호보완적인 관계에 있다.

122 Fisher, *The Marrow of Modern Divinity*, 244-45.

123 이정현, 『웨스트민스터 신앙고백 강해』, 173-74; Beeke and Ferguson, *Reformed Confessions Harmonized*, 129; “And therefore it is the duty of every one to give all diligence to make his calling and election sure, that thereby his heart may be enlarged in peace and joy in the Holy Ghost, in love and thankfulness to God, and in strength and cheerfulness in the duties of obedience, the proper fruits of this assurance.”

에도 믿음의 확신 없이 죽고 말 것이다.<sup>124</sup> 신율법주의자들의 입장은 신자들에게 특정한 외적인 경건의 기준에 이를 때까지 자기 자신이 하나님께 복종하고 있는지를 확인할 것을 계속적으로 요구함으로 인해서, 결국 구원의 확신을 갖게 하기보다 오히려 신자들을 증가하는 의심과 혼란과 불확신으로 이끌 수 있다.<sup>125</sup>

#### IV. 결론

웨스트민스터 신앙고백서는 신율법주의와 도덕률 폐기론의 논쟁 가운데에서 그 당시의 탁월한 목회자들과 신학자들에 의해 성경적인 원리를 따른 중도의 입장을 잘 정리해 놓은 소중한 문서이다. 웨스트민스터 총회에 참여한 신학자들은 도덕률 폐기론과 신율법주의의 풍조에 휘둘리지 않았다. 도덕률 폐기론자들을 색출해내는 위원회를 조직할 정도로 오류를 타파하려는 총대들의 노력으로 인해, 신앙고백서는 그런 오류에 치우치지 않고 그 중도 입장을 잘 고수하였다.

비슷한 시기에 출판되었던 피셔의 『근대 신학의 정수』도 그 두가지 역사적 오류들의 중도 노선을 추구하고 그 당시 교회와 목회적인 상황에 구원의 확신 교리를 적절하게 적용하였다. 웨스트민스터 총회가 진행되고 있을 당시에 총대들과 개인적인 교제를 가지고 있었던 에드워드 피셔의 『근대 신학의 정수』는 율법주의와 도덕률 폐기론의 중간 입장을 목회에 적용하기 위해 대화체를 사용하여 율법주의자와 반율법주의자의 오류들을 지적하고, 새신자에게 구원의 확신을 올바르게 심어주는 목회적 조언을 잘 표현하였다. 물론 뷰캐넌이 지적하였듯이, 피셔의 저서는 그 내용을 변증하는 주석이 필요하고, 자칫 잘못 이해하면 오해할 수 있는 여지가 있는 표현들도 담고 있는 것이 사실이다.<sup>126</sup>

124 Hog, *An Explication of Passages Excepted Against in The Marrow of Modern Divinity*, 18; “What if he should die before the Casuists saw, or were satisfied with the Reformation of his Life, must he be doomed to die without one Word of Comfort spoken to him.”

125 Berkhof, *Systematic Theology*, 508; “The outcome proved… that this[Nomists’] method was not calculated to produce assurance, but rather tended to lead to ever-increasing doubt, confusion, and uncertainty.”

그럼에도 불구하고, 피셔의 『근대 신학의 정수』는 18세기 초에 스코틀랜드의 교회에서 복음과 율법에 대해 율법주의로 치우친 교회의 현실 속에서 산성과 알칼리를 분별하는 “리트머스 시험지”의 용도로 사용되었다.<sup>127</sup> 피셔의 책과 마로우 논쟁에서 계속적으로 언급되었던 웨스트민스터 신앙고백서의 내용은 때로는 율법주의자들에 의해 도덕률 폐기론자들을 정죄하는 수단으로, 혹은 도덕률 폐기론자들로 억울하게 정죄당한 이들에 의해 자신들의 입장을 방어하는 수단으로 사용되었다.

피셔와 보스틴이 주장했듯이, 구원 얻는 믿음은 객관적인 구원의 확신에 내재하는 본질적인 요소이다. 웨스트민스터 18장에서는 주관적인 구원의 확신이 신자의 구원에 필수적인 것은 아니라고 기록되었지만, 14장의 구원을 얻는 믿음에 관한 내용을 살펴보았을 때, 믿음이 객관적인 구원의 확신에 필연적인 요소라는 교리를 부인하는 것이 아님을 확인할 수 있었다. 자신의 입장을 뒷받침하기 위해 에드워드 피셔는 『근대신학의 정수』에서 칼빈과 같은 종교 개혁자들의 구원의 확신에 대한 입장을 취하였다. 즉, 구원의 확신이 구원 얻는 믿음의 본질(essence)이라는 것이다. 예수 그리스도를 구주로 믿은 신자는 반드시 구원의 확신이 있을 수밖에 없다는 주장이었다. 이 내용을 18세기 초의 스코틀랜드 교회의 총회는 용납할 수 없었다. 왜냐하면 구원받은 신자라도 구원의 확신이 약할 수도 있고, 강할 수도 있다고 하는 신앙고백서의 내용을 반대하는 것으로 여겨졌기 때문이다.

하지만 토머스 보스틴을 비롯한 마로우 형제들이 변호했듯이, 『근대신학의 정수』가 취하는 구원의 확신의 입장은 웨스트민스터 신앙고백서의 내용을 거절하지 않는다. 즉, 피셔의 저서는 구원의 확신을 핵심 요소로 담고 있는 믿음만 있으면 그 이후의 삶은 어떻든지 상관없다는 도덕률 폐기론을 주장하고 있는 것이 아니었다. 한 신자의 구원의 확신의 정도가 강하든지 혹은 약하든지, 구원의 확신이 믿음의 본질이라는 사실은 여전히 변함이 없다. 객관적인 믿음은 주관적인 믿음의 기초석이 된다. 두 가지 개념은 상치되는 것이 아니라 신자라던

126 Buchanan, *The Doctrine of Justification*, 183.

127 Murray, 'The Marrow Controversy - Thomas Boston and the Free Offer', 49.

누구든지 객관적인 믿음에서 충만한 확신으로 가는 과정 가운데 있다는 것을 『근대신학의 정수』에서 주장하고 있다.

스코틀랜드 교회 총회의 신율법적인 경향은 그들이 외적인 구원의 표징과 끊임없는 자기 점검의 강조를 주장하는 것에 나타나 있었다. 웨스트민스터 신앙고백서에서도 건전한 자기 점검의 중요성을 강조하지만, 은혜의 언약을 행위의 언약으로 바꾸려는 주관적인 구원의 확신을 얻으려고 하는 지나치게 자기 중심적인 행동들과 자신이 택자라고 여겨지는 비범한 계시를 바라는 경향을 건전하지 않다고 지적한다. 『근대신학의 정수』는 이러한 신앙고백서의 내용을 반영하여, 자기 자신의 마음의 상태나 감정에 너무 집중하지 말고, 예수 그리스도를 바라봄으로 믿음의 본질인 구원의 객관적인 확신을 먼저 분명히 갖고 주관적인 확신을 견고하게 할 것을 강조하였다.

이와 같이 피셔의 『근대신학의 정수』는 도덕률 폐기론과 신율법주의 중 어느 한 쪽으로 치우치지 않았다. 피셔의 저서는 웨스트민스터 신앙고백서가 종교개혁자들의 입장과 연속성을 이루지 못한 새로운 관점을 담은 문서가 아니고, 오히려 객관적인 구원의 확신과 주관적인 구원의 확신의 관계가 상호보완적이라는 논리를 담고 있다.

## [참고문헌]

- Baxter, Richard. *An Extract of Mr. Richard Baxter's Aphorisms of Justification*. ed. John Wesley. London: John Gooding for R. Akenhead and T. Trye, 1745.
- \_\_\_\_\_. *Aphorisms of Justification, With Their Explication Annexed Wherein Also Is Opened the Nature of Covenants, Satisfaction, Righteousnesse, Faith, Works, &c.* London: Printed for Francis Tyton, 1649.
- Beaton, Donald. 'The "Marrow of Modern Divinity" and the Marrow Controversy', 4 (1906), 317-338.
- Beeke, Joel R. 'The Assurance Debate: Six Key Questions'. in *Drawn Into Controversie: Reformed Theological Diversity and Debates Within Seventeenth-Century British Puritanism*, ed. Michael A. G. Haykin and Mark Jones. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2011.
- Beeke, Joel R. and Sinclair B. Ferguson. *Reformed Confessions Harmonized*. Grand Rapids, Michigan: Baker Books, 1999.
- Beeke, Joel R. and Mark Jones. *A Puritan Theology: Doctrine for Life*. Grand Rapids, Michigan: Reformation Heritage Books, 2012.
- Berkhof, Louis. *Systematic Theology*. Grand Rapids, Michigan: Wm. B. Eerdmans, 1996.
- \_\_\_\_\_. *The History of Christian Doctrines*. London: Banner of Truth Trust, 1937.
- Berkouwer, G. C. *Faith and Justification*. Grand Rapids, Michigan: Wm. B. Eerdmans, 1954.
- Boston, Thomas. *An Illustration of the Doctrines of the Christian Religion: With Respect to Faith and Practice, upon the Plan of the Assembly's Shorter Catechism, Comprehending a Complete Body of Divinity*. Edinburgh: Printed for F. Ogle, 1813.

- \_\_\_\_\_. *Commentary on the Shorter Catechism*. Edmonton, AB Canada: Still Waters Revival Books, 1993.
- \_\_\_\_\_. *Memoirs of the Life, Time and Writings of Thomas Boston of Ettrick*. Glasgow: John M'neilage, 1899.
- Buchanan, James. *The Doctrine of Justification: An Outline of Its History in the Church and of Its Exposition from Scripture*. Edinburgh: Banner of Truth Trust, 1984.
- Calvin, John. *A Harmony of the Gospels Matthew, Mark and Luke*, trans. T. H. L. Parker. Edinburgh: The Saint Andrew Press, 1972.
- \_\_\_\_\_. *Institutes of the Christian Religion*. trans. Henry Beveridge. Peabody, Mass.: Hendrickson, 2008.
- Como, David R. *Blown by the Spirit: Puritanism and the Emergence of an Antinomian Underground in Pre-Civil-War England*. Stanford: Stanford University Press, 2004.
- Crisp, Tobias. *Christ Alone Exalted in Fifty-Two Sermons on Several Select Texts of Scripture*. London: Printed for and sold by G. Keith, 1755.
- Cunningham, William. *The Reformers: And the Theology of the Reformation*. London: Banner of Truth Trust, 1967.
- Dabney, Robert Lewis. *Systematic Theology*. Edinburgh: Banner of Truth Trust, 1985.
- Dixhoorn, Chad van. 'The Strange Silence of Prolocutor Twisse: Predestination and Politics in the Westminster Assembly's Debate over Justification'. *The Sixteenth Century Journal*, 40 (2009), 395-418.
- Eaton, John. *The Discovery of the Most Dangerous Dead Faith*. London: Printed by J. Hart and by Stephen Dixon at Barton, in Leicestershire, 1747.
- \_\_\_\_\_. *The Honey-Combe of Free Justification by Christ Alone*. London: R. B. at the Charge of Robert Lancaster, 1642.

- Ferguson, Sinclair B. *The Whole Christ: Legalism, Antinomianism, and Gospel Assurance: Why the Marrow Controversy Still Matters*. Wheaton, Illinois: Crossway, 2016.
- Fesko, J. V. *The Theology of the Westminster Standards: Historical Context and Theological Insights*. Wheaton, Illinois: Crossway, 2014.
- Fesko, John V. *Beyond Calvin: Union with Christ and Justification in Early Modern Reformed Theology (1517-1700)*. Gttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2012.
- Fisher, Edward. *The Marrow of Modern Divinity*. ed. William VanDoodewaard. Fearn, Tain, Rosshire: Christian Focus Publications, 2009.
- Goodwin, Thomas. *The Works of Thomas Goodwin, D.D.* Edinburgh: James Nichol, 1862, iv.
- Hadow, James. *The Record of God and Duty of Faith Therein Required*. Edinburgh: John Mosman and Company for John Paton, 1719.
- Helm, Paul. *Calvin and the Calvinists*. Edinburgh: Banner of Truth Trust, 1998.
- Hog, James. *An Explication of Passages Excepted Against in The Marrow of Modern Divinity Taken from the Book Itself: Contained in a Letter to a Minister of the Gospel*. Edinburgh: Robert Brown and sold by John Macky, 1719.
- Jones, Mark. *Antinomianism: Reformed Theology's Unwelcome Guest?*. Phillipsburg, New Jersey: Presbyterian & Reformed, 2013.
- Lachman, David C. *The Marrow Controversy, 1718-1723: An Historical and Theological Analysis*. Edinburgh: Rutherford House, 1988.
- MacLeod, Donald. *A Faith to Live by: Christian Teaching That Makes a Difference*. Christian Focus Publications, 1998.

- Macleod, John. *Scottish Theology in Relation to Church History Since the Reformation*. Edinburgh: The Knox Press, 1943.
- McIntyre, David Martin. 'First Strictures on "The Marrow of Modern Divinity"'. *EQ*, 10 (1938), 61-70.
- Murray, John. *Collected Writings of John Murray*. Edinburgh: Banner of Truth Trust, 1984, ii.
- Murray, John J. 'The Marrow Controversy - Thomas Boston and the Free Offer'. *The Westminster Conference 1984: Preaching and Revival*. Tentmaker Publications, 1984.
- The Principal Acts of the General Assembly of the Church of Scotland, Convened at Edinburgh, the 10th Day of May, 1722*. Edinburgh: The Successors of Andrew Anderson, 1722.
- The Principal Acts of the General Assembly of the Church of Scotland, Convened at Edinburgh, the 12th Day of May, 1720*. Edinburgh: The Successors of Andrew Anderson, 1720.
- Torrance, Thomas F. *Scottish Theology: From John Knox to John McLeod Campbell*. Edinburgh: T. & T. Clark, 1996.
- VanDoodewaard, William. *The Marrow Controversy and Seceder Tradition*. Grand Rapids: Reformation Heritage Books, 2011.
- Warfield, Benjamin Breckinridge. *The Westminster Assembly and Its Work*. Grand Rapids, Michigan: Baker Book House, 1981.
- Williams, Garry J. 'The Definite Intent of Penal Substitutionary Atonement' in *From Heaven He Came and Sought Her: Definite Atonement in Historical, Biblical, Theological, and Pastoral Perspective*. ed. David Gibson and Jonathan Gibson. Wheaton, Illinois: Crossway, 2013.
- 반두데워드, 윌리엄. '토머스 보스턴의 생애와 사역'. 허동원 역. 「진리의 깃발사 매거진」 제156권(2019).
- 보스턴, 토머스. 『웨스트민스터 소교리문답 해설1』. 장호준 역. 서울: 부흥과 개혁사, 2018.

- 이정현. 『웨스트민스터 신앙고백 강해』. 시흥: 도서출판 지민, 2016.
- 칼빈, 존. 『기독교 강요』. 김종흡, 신복윤, 이종성, 한철하 역. 서울: 생명의 말씀사, 1986.
- 페스코, 존. 『역사적, 신학적 맥락으로 읽는 웨스트민스터 신앙고백서』. 윤수신 역. 서울: 부흥과 개혁사, 2018.
- 피셔, 에드워드. 『토마스 보스턴과 함께 읽는 개혁 신앙의 정수』. 황준호 역. 서울: 부흥과 개혁사, 2018.

**[Abstract]**

**Interpretation of the Westminster Confession on the  
Doctrine of Assurance in the Marrow of Modern Divinity**

Hyo Ju Kang

(Jinju Hwapyeong Church, Church History)

This article examines whether The Marrow of Modern Divinity is contrary to the Westminster standard concerning the doctrine of assurance. The Westminster Confession exposes, on the one hand, the Antinomian tendency which inclines to ignore the law of Christ as a rule of life, and on the other hand, the Neonomian defection which confines the freedom of the gospel with such restrictions and conditions as turned into a new law and reduces the comfort and assurance of salvation that believers are warranted to cherish. The author of The Marrow of Modern Divinity does not deny the necessity of the subjective assurance. He believes that the subjective assurance flows from the objective assurance, so the latter needs to be achieved first. Moreover, this article tries to discern whether the teaching of The Marrow differs from Antinomianism, namely, seeking the assurance of marks and signs without embracing Christ in saving faith. Having examined the most controversial doctrine mentioned during the Westminster Assembly and the Marrow controversy, it concludes The Marrow serves a useful purpose as a litmus paper that detects the presence of Antinomianism or Legalism concerning the doctrine of assurance and it is not contrary to the Westminster Confession of Faith.

**Key Words:** Assurance, Marrow Controversy, Westminster Confession of Faith, Edward Fisher, Thomas Boston, John Calvin

# 개혁교회의 직분제도와 정치질서 발전에 대한 역사적 고찰:

칼빈의 '제네바 교회법규서'(1541)로부터  
'도르트 개혁교회 질서'(1619)까지

---

김은수

(백석대학교, 학술연구교수, 조직신학)

- I. 들어가는 말
- II. 칼빈의 '제네바 교회법규서'(1541/1561)에 나타난 직분제도
- III. 프랑스 개혁교회의 직분제도와 정치질서
- IV. 네덜란드 개혁교회의 직분제도와 정치질서
- V. 결론과 제언

**[초록]**

본 논문은 16세기 종교개혁운동의 여러 핵심적인 요소들 가운데서 특히 ‘교회의 개혁’ 분야에 있어 ‘직분제도와 정치질서의 개혁’에 대한 개혁교회의 이해와 실천의 발전 역사를 중심으로 그 중요한 원칙들과 특징적인 요소들을 깊이 있게 분석하며 살펴 본 것이다. 그러한 연구 분석을 위하여 집중적으로 살펴 본 중요한 자료들은 먼저 개혁교회의 직분제도와 정치질서의 근간이 된 것으로서 칼빈(John Calvin, 1509-1564)이 제네바 교회를 개혁하면서 작성한 『제네바 교회법규 제안서』(*Projet D'ordonnances Ecclésiastique*, 1541)와 그것을 수정 보완하여 완성한 『제네바 교회법규서』(*Les Ordonnances Ecclésiastique*, 1561), 그리고 이 주제와 관련된 그의 주요 저작들이다. 다음으로 그러한 칼빈의 신학사상과 “제네바 교회법규서”의 모범에 따라 작성되었으나 또 다른 중요한 발전적인 모습들을 보이는 프랑스와 네덜란드 개혁교회에서의 직분제도와 정치질서가 어떻게 형성되었는지를 『프랑스 신앙고백서』(*The French Confession of Faith*, 1559/1571)와 『프랑스 개혁교회의 교회치리서』(*Discipline ecclesiastiques des eglise reformees de France*, 1559), 그리고 『벨직 신앙고백서』(*The Belgic Confession*, 1561)와 더불어 가장 완성된 형태로 개혁교회 교회법의 표준이 된 『도르트 개혁교회 질서』(*The Church Order of Dort*, 1619)를 중심으로 차례로 분석하며 살펴보았다. 또한 본 연구의 마지막 결론과 적용으로써, 그러한 개혁교회 특유의 직분제도와 정치질서에 나타나는 주요 원리들과 특징들을 통하여 오늘날 한국장로교회의 직분제도의 중요한 문제점들과 개선방향에 대하여 간략하지만 집중적으로 모색하며 대안을 제시하여 보았다.

**키워드:** 종교개혁, 교회의 개혁, 개혁주의 직분제도, 교회정치 질서, 제네바 교회법규서, 프랑스 개혁교회의 교회치리서, 도르트 개혁교회 질서

## 1. 들어가는 말

16세기 독일과 스위스를 중심으로 시작된 종교개혁운동은 단지 신학이나 교회의 개혁운동이 아니라, 그것을 넘어 정치, 경제, 사회, 교육, 문화 등 서구역사의 흐름 자체를 바꾼 하나의 총체적인 개혁운동이었다. 따라서 그것은 (1) 신학과 교리적인 개혁; (2) 교회의 개혁; (3) 일상의 삶의 형태와 사회구조의 전체에 대한 전반적인 개혁으로 나아갔으며, 그것들은 서로 나눌 수 없도록 긴밀하게 연관된 것으로 이해되어야 한다. 먼저, '신학과 교리적인 개혁'은 소위 종교개혁신학의 '5-Solas 원리'<sup>2</sup>와 그것의 신학전체로의 확대 적용으로 요약될 수 있으며, 이러한 신학적 원리에 따른 '교회의 개혁'은 예전(예배와 성례전)과 직제(직분제도) 그리고 교회 정치질서와 구조의 개혁으로 나타났다. 마지막으로, 그러한 개혁운동은 비단 신학과 교회 내에서만 머물지 않고 성도들의 모든 일상의 삶의 형태 및 교육제도와 사회구조, 그리고 교회와 국가의 관계와 역할 등에 대한 새로운 이해와 실천으로 계속하여 큰 영향을 미치며 이어졌다.<sup>3</sup>

1 이 논문은 2015년 대한민국 교육부와 한국연구재단의 지원을 받아 수행된 연구임.  
(NRF-2015S1A5B5A02013902).

2 16세기 종교개혁운동의 '신학적 대원리'들은 익히 알려진 바와 같이 다음의 '5-Solas 원리'로 요약되어 진다: 1. Sola Scriptura(오직 성경만으로), 2. Sola Fide(오직 믿음만으로), 3. Sola Gratia(오직 은혜만으로), 4. Solus Christus(오직 그리스도만으로), 5. Soli Deo Gloria(오직 하나님의 영광).

3 마르틴 루터(Martin Luther, 1483-1546)의 신학과 실천에 있어 그러한 종교개혁운동의 핵심적인 요소들은 그의 (1) 이신칭의 교리, (2) 만인제사장론, (3) 성(聖)과 속(俗)의 구분타파와 일상의 삶에 대한 개혁의 요구로 특징적으로 나타났는데, 이러한 요소들은 소위 그의 '종교개혁을 위한 3대 논문'이라 일컬어지는 '독일 그리스도인 귀족들에게 보내는 글', '교회의 바벨론 포로', '그리스도인의 자유'만 읽어보아도 분명하게 드러난다. Cf. Martin Luther, 『말틴 루터의 종교개혁 3대 논문』, 지원용 역 (서울: 컨콜디아사, 1993). 나아가 종교개혁운동의 이러한 종합적인 비전이 칼빈의 신학과 목회적 실천 속에서는 "잘 정돈된 개인", "잘 정돈된 교회", "잘 정돈된 사회와 국가"라는 하나의 체계화된 종합으로 나타났다. 레오폴드 슈머(Léopold Schümmerr)는 이러한 칼빈의 종합적인 비전을 "칼빈의 기독교 철학"(la philosophie chrétienne) 혹은 "칼빈의 종합"(synthèse de Calvin)이라고 부르고 있다. Léopold Schümmerr, *La foi, l'action, le social, actualité du message politique et social de Jean Calvin* (Aix-en-Provence: Editions Kerygma, 2006), 11, 13, 21, 29, 32. 여기에서는 김선권, "갈뱅이 말하는 '잘 정돈된 삶'으로서의 기독교인의 삶의 방식", 『한국개혁신학』 제42권 (2014), 12를 참조함. 이와 같이 16세기 종교개혁운동이 유럽역사에 미친 총체적인 영향에 대한 대중적인 저술로는 Cater Lindberg, *The European Reformations* (West Sussex, UK: John Wiley & Sons Ltd.,

본 논문에서는 종교개혁운동의 그러한 총체적인 개혁을 위한 여러 핵심 요소들 가운데서도 ‘교회의 개혁’ 분야에서 특히 ‘직분제도와 정치질서의 개혁’에 대한 개혁교회의 이해와 실천의 발전 역사를 중심으로 그 중요한 원칙들과 특징적인 요소들을 살펴 볼 것이다. 그렇게 함에 있어 우리가 살펴보며 연구할 중요한 자료들은 먼저 개혁교회의 직분제도와 정치질서의 근간이 된 것으로서 칼빈(John Calvin, 1509-1564)이 제네바 교회를 개혁하면서 작성한 『제네바 교회법규 제안서』(*Projet D'ordonnances Ecclésiastique*, 1541)와 그것을 수정 보완하여 완성한 『제네바 교회법규서』(*Les Ordonnances Ecclésiastique*, 1561), 그리고 이 주제와 관련된 그의 주요 저작들이다. 다음으로 그러한 칼빈의 신학사상과 “제네바 교회법규서”의 모범에 따라 작성되었으나 또 다른 중요한 발전적인 모습들을 보이는 프랑스와 네덜란드 개혁교회에서의 직분제도와 정치 질서가 어떻게 형성되었는지를 『프랑스 신앙고백서』(*The French Confession of Faith*, 1559/1571)와 『프랑스 개혁교회의 교회치리서』(*Discipline ecclesiastiques des eglise reformees de France*, 1559), 그리고 『벨직 신앙고백서』(*The Belgic Confession*, 1561)와 더불어 가장 완성된 형태로 개혁교회 교회법의 표준이 된 『도르트 개혁교회 질서』(*The Church Order of Dort*, 1619)를 중심으로 살펴보고자 한다.<sup>4</sup> 그 연후에 마지막 결론으로서, 그러한 개혁교회의 특유의 직분제도와 정치질서에 나타나는 주요 원리들과 특징들을 통하여 오늘날 한국장로교회의 직분제도의 문제점과 개선방향에 대하여 간략하게 모색해 보고자 한다.

2010), 조영천 역, 『유럽의 종교개혁』 (서울: CLC, 2012); Michael Welker, et al, ed. *Europa Reformata: Reformationsstädte Europas ihre Reformatoren* (Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt GmbH, 2016), 김재진 외 16인 역, 『종교개혁, 유럽의 역사를 바꾸다』 (서울: 대한기독교서회, 2017)를 참조하라.

4 여기에 언급된 문서들과 더불어 특히 개혁파 장로교회의 직분제도와 정치질서에 관련된 광범위한 역사적인 ‘교회법’의 일차문헌들에 대한 영문번역 자료는 David W. Hall & Joseph H. Hall, eds., *Paradigms in Polity: Classic Readings in Reformed and Presbyterian Church Government* (Grand Rapids: Eerdmans, 1994)를 참조하라.

## II. 칼빈의 ‘제네바 교회법규서’(1541/1561)에 나타난 직분제도

16세기 종교개혁운동은 먼저 신학과 교리적인 부분에서 이루어졌으나, 그와 동시에 그에 따른 새로운 개혁교회를 확고하게 정립하여 질서 있게 바로세우고 제도적으로 정착시켜 안정적으로 보존하기 위해서는 그에 걸맞는 ‘교회법규’가 필요함을 칼빈은 절감하였다. 즉, 1차 제네바 체류시의 종교개혁운동에 따른 시의회와의 갈등으로 인한 추방(1536-38), 그리고 스트라스부르에서 약 3년 동안(1539-41)의 성공적인 목회 경험이 축적되면서 칼빈은 더욱더 ‘가시적 교회’(visibili ecclesia)의 중요성과<sup>5</sup> 더불어 이 교회를 질서 있게 바로세우고 안정적으로 제도화하기 위해서는 구체적인 교회의 직분제도와 정치질서에 대한 교회법규의 제정을 필수적인 것으로 인식하였던 것이다. 이러한 이유로 해서 칼빈은 스트라스부르에서 다시 제네바로 돌아오면서 제네바 시의회의 재청빙 요청을 수락하는 조건으로 적절한 교회개혁의 제도적인 장치로서 교회법령의 제정을 요구하였고,<sup>6</sup> 그 결과물이 바로 그의 『제네바 교회법규 제안서』(*Projet D'ordonnances Ecclésiastique*, 1541)이다.<sup>7</sup> 그리고 칼빈이 이때 작성한

5 이러한 목회현장에서의 실제적인 경험을 통하여 칼빈은 특히 ‘가시적 교회’를 ‘신자들의 어머니’라고 부르며, ‘어머니’(matris)로서의 교회는 신자들의 생명을 잉태하고, 양육하여 기르며, 교육하여 가르치는 역할을 가짐을 강조한다. John Calvin, *Institutio Christianae Religionis* (1559), *Calvini Opera*, vol. II; [영역] *Institutes of the Christian Religion*, trans. Ford L. Battles (Philadelphia: The Westminster Press, 1960), vol. II; [한역] 『기독교 강요』(하), 김종흡 외 3인 역 (서울: 생명의말씀사, 1986), IV.i.4-5.

6 Cf. Theodore Beza, *The Life of John Calvin* (Durham, England: Evangelical Press, 1997), 김동현 역, 『존 칼빈의 생애와 신앙』 (서울: 목회자료사, 1999), 59-61. 참고로 당시 ‘제네바 시의회 기록부’(Annales, 1541)에는 다음과 같이 기록되어 있다: “예안 칼뱅(Iehan Calvin), 복음 사역자. 이 사람은 스트라스부르로부터 도착했는데 . . . 그는 교회가 질서 있게 잘 정돈되어야 하며, 그렇기 위해서는 법규를 제정해야 하고 또 법규를 제정할 위원회를 선출할 것을 요구하였다. [그럴 경우] 자신은 언제나 제네바의 종으로 헌신하겠다고 서약 하였다.” *Calvini Opera*, vol. XXI: 282; Cf. T.H.L. Parker, *John Calvin: A Biography* (Philadelphia: The Westminster Press, 1975), 81, [한역] 김지찬 역, 『존 칼빈』 (서울: 생명의말씀사, 2009), 193.

7 칼빈이 제네바로 다시 돌아온 후 보름 만에 작성하여 제출한 “제네바 교회법규 제안서”(1541)를 제네바 시의회는 소회와 200인 의회를 거쳐 최종적으로 전체 총회에서 영원히 채택하기로 의결하였다(1541.11.20.에 정식으로 공포됨). Cf. Beza, 『존 칼빈의 생애와 신앙』, 61, n.1; Parker, *John Calvin: A Biography*, 82, [한역] 김지찬 역, 『존 칼빈』, 194; 김선권, “칼뱅의

이 “제네바 교회법규서”는 이후 개혁파 장로교회의 제도적인 기초 토대가 되었다고 할 수 있다. 따라서 그것이 미친 교회와 사회적인 영향을 고려함에 있어, 교회사가 필립 샤프(Philip Schaff, 1819-1893)는 “칼빈의 사역에 있어 어떤 면에 있어서는 교회적, 실천적인 부분이 그의 신학보다도 훨씬 더 중요한 것”으로 평가될 수 있다고 언급한다.<sup>8</sup>

비록 칼빈이 1536년 기욤 파렐(Guillaume Farel, 1489-1565)의 강력한 요청으로 제네바에서의 종교개혁운동을 적극 주도하면서 그 시초에 교회개혁을 위하여 『제네바 교회조직과 예배에 대한 규정』(1537)을 작성한바 있으나,<sup>9</sup> 개혁파 장로교회의 직분제도의 기초가 처음으로 그 구체적인 모습을 보다 명확하게 드러낸 것은 그의 『제네바 교회법규 제안서』(1541)라고 할 수 있다. 특별히 ‘칼빈의 교회관’에 대하여 연구한 오토 베버(Otto Weber, 1902-1966)에 따르면, 칼빈이 이해한 교회관의 특징은 무엇보다 “직분을 중심한 교회”(Amtskirche)이며, “교인의 공동체[로서의 교회]는 직분자들의 봉사를 통하여 존속하기 때문에, 교회(Kirche)를 주로 직분자의 조직을 중심으로 보고 있다”고 평가하는 동시에, “전통적인 개신교 역사에서 칼빈만큼 직분에 큰 의미를 부여한 사람을 없다”고 강조한다.<sup>10</sup> 그러한 칼빈의 직분제도에 대한 이해가

---

교회 정치제도와 교회법에 대한 연구, 노영상 편, 『개혁교회 전통의 교회법과 대한예수교장로회(통합)의 교회법에 대한 비교 연구』(서울: 총회한국교회연구원, 2017), 21. 그리고 이때 칼빈이 작성하여 제출한 “제네바 교회법규 제안서” 초안의 원문은 “Projet D’ordonnances Ecclésiastique”(1541), *Calvini Opera*, vol. X: 15-30; 이 문건의 영역은 “Draft Ecclesiastical Ordinance”, *Calvin: Theological Treatises*, ed. J. K. S. Reid (The Library Christian Classics; Philadelphia: The Westminster Press, 1954), 56-72; 그리고 한역은 “제네바 교회법 초안”(1541), 김명순/김현수/코넬리스 반 담, 『칼빈의 예배개혁과 직분개혁』(서울: 성약출판사, 2013): 153-65를 참조하고, 더불어 이 초안에 제네바 시의회의 서문이 포함된 최종 승인 문건의 번역문은 “제네바 교회법규”(1541), 박건택 편역, 『칼뱅 작품선집』, vol. III (서울: 총신대학교출판부, 2009), 130-51을 참조하라.

8 Philip Schaff, *The Creeds of Christendom*, vol. 1: *The History of Creeds* (Grand Rapids: Baker Books, 1983 Reprinted), 460.

9 John Calvin, “Articles Concernant L’organisation de L’église et du Culte a Genève, Proposé au Conseil par Ministres”(1537), *Calvini Opera*, vol. X: 5-14; [영역] “Articles concerning the Organization of the Church and of Worship”, *Calvin: Theological Treatises*, ed. J. K. S. Reid (The Library Christian Classics; Philadelphia: The Westminster Press, 1954): 48-55; [한역] “교회 설립 시안”(1537), 박건택 편역, 『칼뱅 작품선집』, vol. II (서울: 총신대학교출판부, 2009), 323-36을 참조하라.

명확한 체계를 갖추고 분명하게 드러난 것은 이미 언급한 바와 같이 1541년의 『제네바 교회법규 제안서』이며, 그의 『기독교 강요』에서도 제3개정판(1543년)부터 보다 분명한 형태로 적용되어 나타난다. 또한 그로부터 20년 후, 칼빈은 그동안 몇 차례 수정, 증보된 여러 가지 사항들을 모두 반영하여 다시 개정 확대한 『제네바 교회법규서』(*Les Ordonnances Ecclésiastique*, 1561)를 작성하였다.<sup>11</sup> 따라서 여기에서 우리는 주로 칼빈의 『제네바 교회법규 제안서』(1541), 『제네바 교회법규서』(1561), 그리고 『기독교 강요』(1559, 최종판)<sup>12</sup>을 중심으로 그의 직분제도 이해에 나타난 특징들을 간략하게 살펴보고자 한다.<sup>13</sup>

## 1. 직분의 종류와 직무

교회의 직분과 관련하여, 칼빈은 그의 『기독교 강요』(초판, 1536)에서는 ‘목사’(감독/장로/교사)와 ‘집사’에 대하여,<sup>14</sup> 그리고 『제네바 교회조직과 예배에 대한

10 Otto Weber, 『칼빈의 교회관: 교회에 대한 올바른 이해』, 김영재 역 (서울: 풍만출판사, 1985), 65f.

11 John Calvin, “Les Ordonnances Ecclésiastique de 1561,” *Calvini Opera*, vol. X: 91-124; [한역] 박건택 역, “제네바 교회법규”(1561), 『칼뱅 작품선집』, vol. VII (서울: 총신대학교출판부, 2011), 635-80.

12 John Calvin, *Institutio Christianae Religionis* (1559), *Calvini Opera*, vol. II; [영역] *Institutes of the Christian Religion*, trans. Ford L. Battles (Philadelphia: The Westminster Press, 1960), vol. II; [한역] 『기독교 강요』(하), 김중흠 외 3인 역 (서울: 생명의말씀사, 1986). 칼빈은 그의 『기독교 강요』, 제4권 3장에서 교회의 직분에 대하여 상세하게 논하고 있다.

13 칼빈의 ‘교회 직분관’에 대한 국내 연구 자료로는 다음을 참고하라. 이형기, “[칼빈의] 직제론: 루터와 관련하여”, 『칼빈 신학과 목회』, 한국칼빈학회 편 (서울: 대한기독교서회, 1999), 279-343; 황대우, “칼빈의 교회 직분론: 교회 건설을 위한 봉사과 질서”, 『칼빈과 교회』 (부산: 개혁주의학술원, 2007), 173-93; Cornelis Van Dam, “칼빈의 직분개혁”, 『칼빈의 예배개혁과 직분개혁』 (서울: 성약출판사, 2013), 91-112; 김선권, “칼뱅의 교회 정치제도와 교회법에 대한 연구”, 노영상 편, 『개혁교회 전통의 교회법과 대한예수교장로회(통합)의 교회법에 대한 비교 연구』 (서울: 총회한국교회연구원, 2017), 11-48, etc.

14 John Calvin, *Institutio Christianae Religionis* (1536), *Calvini Opera*, vol. I, 141-95; 문병호 역, 『기독교 강요』[1536 초판 한-라틴어 대역] (서울: 생명의말씀사, 2009), v.54-65. 칼빈은 여기서 로마 가톨릭의 위계적인 교황제 직분제도[cf. 성직자의 신품성사 제도: 교황-(추기경-대주교-)주교-사제-부제(-서리부제-축귀사-독경사-문지기)]를 비판하는 맥락에서 ‘감독, 장로, 목사, 교사’의 직분을 뚜렷한 구분 없이 혼용하여 사용하고 있으며(v.54-64), 또한 그들에 의해 임명되는 ‘집사직’만 따로 구분하여 언급하고 있다(v.65).

규정』(1537)에서는 말씀과 성례의 시행을 담당할 목사직(목회자)과 더불어 또한 신자들의 생활을 살피고 감독하기 위하여 일반신자(평신도)들 가운데서 선출된 ‘직분자’들이 필요함을 말하고 있는데, 이것이 아마도 ‘[평신도] 장로직’에 대한 암시적인 언급이라고 볼 수 있다.<sup>15</sup> 그러나 칼빈은 그의 『기독교 강요』(최종판, 1559)에서 교회의 직분에 대하여 더욱 체계화된 견해를 제시하고 있는데, 그는 먼저 교회직분을 “비상직분”(임시직분; extraordinary/temporary offices, 신약교회의 초창기에 교회의 창건을 위하여 임시적으로 세워진 직분)과 “통상직분”(항존직분; ordinary/permanent offices, 교회에 통상적으로 항상 있어야 할 직분)으로 구분하여, 비상직분으로서는 ‘사도’, ‘선지자’, ‘복음 전하는 자’를, 그리고 통상직분으로는 ‘목사’, ‘교사’, ‘장로’, ‘집사’를 언급한다.<sup>16</sup> 나아가 『제네바 교회법규』(1541)에서 칼빈은 교회에 항상 있어야 할 ‘통상직분’(항존직분)에 대하여 다음과 같이 더욱 분명하게 ‘네 가지 직분’을 명시하여 체계적이고도 상세하게 그 역할을 규정하고 있다.

우리 주님께서 그의 교회 통치를 위해 제정하신 네 가지 직분의 질서가 있다. 곧 목사(pasteurs/pastors), 그리고 교사(박사, docteurs/doctors), 다음으로 장로(anciens/elders), 네 번째로 집사(diacres/deacons)이다. 우리가 ‘잘 정돈된 교회’(l’Eglise bien ordonnee)를 가지고, 또 그것을 온전하게 유지하기 원한다면 마땅히 이 제도(치리) 형식을 유지해야 한다.<sup>17</sup>

15 이 부분과 관련하여 문헌에서 칼빈은 다음과 같이 제안하고 있다. “모든 신자들 가운데서 선한 생활과 선한 증거를 가지며 또한 매우 깨끗하고 결코 쉽게 부패하지 않는 몇 명을 선출하고 임명하되 그들로 도시의 전 구역을 분담하여 각자의 생활을 감시하고 감독하게 하는 것입니다. 만일 그들이 어떤 사람에게 책망할 명백한 악덕을 볼 경우 그들은 목회자들 중 누구와 연락하여 잘못된 자는 누구라도 훈계하고 스스로 고치도록 형제애로 권면해야 합니다.” Calvin, “Articles Concernant L’organisation de L’église”(1537), 10; “교회 설립 시안”(1537), 330-31. 그러나 이 초기 문서에서 칼빈은 아직 평신도들이 감당할 구체적인 교회의 직분들에 대하여 명확하게 언급하지는 않는다.

16 Calvin, *Institutio Christianae Religionis* (1559), 『기독교 강요』, IV.iii.4-9.

17 Calvin, “Projet D’ordonnances Ecclesiastique”(1541), 15-16; “Draft Ecclesiastical Ordinance”, 58; “제네바 교회법규 제안서”(1541), 131-32; “제네바 교회법규”(1561), 638 (강조는 필자의 첨가임).

이러한 칼빈의 ‘4 직분론’은 그가 스트라스부르에서 목회 사역을 하는 동안 특히 요하네스 외콜람파디우스(Johannes Oecolampadius, 1482-1531)와 마르틴 부쎈(Martin Bucer, 1491-1551)에게서 받은 영향이 크다.<sup>18</sup> 그러나 칼빈은 이러한 교회의 ‘4 직분론’을 당시 제네바 시의 상황에 알맞도록 훨씬 더 조직적으로 체계화하였으며, 각각의 직무에 대하여 다음과 같이 규정하고 있다.

(1) 목사(Pasteurs): “성경이 또한 때로 감독(Surveillans), 장로(Anciens), 목회자(Ministres)라고 명명하는 목사들에 관해서 말하자면, 그들의 직무는 하나님의 말씀을 선포하여 공적으로나 사적으로 교육하고 훈계하며 권면하고 책망하는 일과 성례를 집행하고 장로나 위임된 자들과 더불어 우애적인 징계(corrections)를 행하는 일이다.”<sup>19</sup>

(2) 교사(박사/교수, Docteurs): “교사들의 고유의 직무는 신도들을 건전한 교리로 가르쳐서 복음의 순수함이 무지나 잘못된 견해로 부패되지 않도록 하는 것이다. 그러나 오늘날의 상황에 따라서 우리는 이 칭호를 하나님의 교리를 보존하기 위한 도구요, 또 목사들과 사역자들의 잘못으로 인하여 교회가 황폐케 되지 않도록 도와주는 이들로 이해한다. 이처럼 보다 감지하기 쉬운 말을 사용하면 우리는 이 칭호를 학교 교육직분(ordre des ecoles)이라고 부를 것이다

18 Cf. Weber, 『칼빈의 교회관』, 67; 이형기, “[칼빈의] 직제론: 루터와 관련하여”, 302f. 요하네스 외콜람파디우스는 스위스 바젤에서 종교개혁운동을 이끌었으며, 특히 교회 정치질서와 권징치리, 그리고 직분제도와 관련하여 정교분리 원칙과 더불어 평신도 장로제를 도입하였고, 이러한 그의 교회 직분관은 마르틴 부쎈에 의해 계승되었다. 그리고 스트라스부르에서 종교개혁운동을 이끌었던 마르틴 부쎈은 그의 『참된 목회학』에서 처음으로 교회를 돌보기 위한 ‘일상적 사역자’(gemeine diener, 통상직분)로서 ‘목사, 교사, 장로, 집사’의 네 가지 직분에 대하여 설명하고 있다. 이러한 마르틴 부쎈의 교회 직분론과 관련해서는 Martin Bucer, *Von der waren Seelsorge und dem rechten Hirtendiens* (1538), 최윤배 역, 『참된 목회학』 (용인: 킹덤북스, 2014), 70-87; 최윤배, 『잊혀진 종교개혁자 마르틴 부처』 (서울: 대한기독교서회, 2012), 420-43을 참조하라.

19 Calvin, “Les Ordonnances Ecclésiastique de 1561,” 93; “제네바 교회법규”(1561), 638. 이와 같이 칼빈에 따르면, 목사가 감당해야 할 중요한 직무는 다음의 세 가지로 구성된다: (1) 순수한 말씀을 선포하고 참된 경건을 가르치는 일; (2) 거룩한 성례를 집행하는 일; (3) 올바른 치리(권징)를 유지하며 시행하는 일. Cf. Calvin, *Institutio Christianae Religionis* (1559), 『기독교 강요』, IV.iii.6.

.”<sup>20</sup>

(3) **장로(Anciens)**: “그들의 직무는 모든 이들의 생활을 감시하고, 넘어지는 자들과 무질서한 생활을 하는 자들을 보게 될 때 친절하게 훈계하는 것이다. 또한 필요한 경우 형제애적인 징계를 위해 만들어질 위원회에 보고하여 다른 이들[cf. 목회자들]과 함께 공동으로 행할 것이다.”<sup>21</sup>

(4) **집사(Diacres)**: “고대 교회에는 언제나 두 종류의 집사들이 있었다. 한 부류에는 가난한 자들을 위한 재산, 즉 매일 매일의 구호금뿐만 아니라, 재산, 대출, 그리고 생활보조금을 수납하고, 분배하며, 보관하는 일을 위임 받았다. 다른 한 부류는 병자를 돌보고 치료하며 가난한 자들의 식사를 담당하는 일로서 이런 관습은 오늘날도 여전히 우리 가운데 있다.”<sup>22</sup>

## 2. 교회 직분자의 선출과 임기

(1) **목사의 직분과 관련하여**, 칼빈은 무엇보다 목회자로서의 ‘소명’을 강조하며, 이에 대한 엄격한 ‘자격검증’이 필요함을 말한다. 이러한 자격검증은 두 가지 측면에서 이루어져야 하는데, 그것은 곧 ‘교리’와 ‘삶의 품행’이다. 목사의 임직과정은 먼저 목회자들에 의해 선정된 사람이 시당국 소의회에서의 검증과 교회 회중의 공동 동의를 거쳐 수용되면, 목회자 대표에 의한 선포와 권면, 그리고 시의회 앞에서의 서약으로 이루어지도록 했다.<sup>23</sup> 그리고 목사에 대한 권징(discipline)은 먼저 법규에 규정된 ‘용납되지 않는 범죄’들(18가지 항목)과 교회 치리회(Consistoire ecclésiastique)와 관련된 다른 범죄들에 연관될 경우에는 시당국의 최종판결에 따라 처벌과 더불어 면직되도록 했고, 또한 법규에 규정된 ‘경범죄’들(17가지 항목)에 연관된 경우에는 교회 치리회의 판결에 따라 적절하게 경고 조치를 취하도록 했다.<sup>24</sup>

<sup>20</sup> Calvin, “Les Ordonnances Ecclésiastique de 1561,” 100; “제네바 교회법규”(1561), 649.

<sup>21</sup> Calvin, “Les Ordonnances Ecclésiastique de 1561,” 100; “제네바 교회법규”(1561), 650.

<sup>22</sup> Calvin, “Les Ordonnances Ecclésiastique de 1561,” 101; “제네바 교회법규”(1561), 651f.

<sup>23</sup> Calvin, “Les Ordonnances Ecclésiastique de 1561,” 95f; “제네바 교회법규”(1561), 638-42.

<sup>24</sup> Calvin, “Les Ordonnances Ecclésiastique de 1561,” 97; “제네바 교회법규”(1561), 642-45.

(2) 교사의 직분은 ‘참된 교리를 가르치고 교회가 오류에 빠지지 않도록’ 교육을 전적으로 담당하는 것인데, 먼저 성경 해석과 신학교육을 위하여 ‘박학하고 노련한 인물’(cf. 박사/교수, docteurs)을 채용하고, 또한 그의 책임 하에 언어와 대화법 등 인문학의 기초학문을 가르칠 ‘강사’(lecteurs)와 어린 아이들을 교육할 ‘학사’(bacheliers)를 두도록 했다. 이들은 모두 반드시 목회자들에 의한 선정 절차와 시의회 위원들 앞에서 시험을 거쳐 임용되도록 했고, 목회자들과 마찬가지로 교회의 권징치리에 순복할 것이 요구되었다.<sup>25</sup>

(3) 장로의 직분과 관련하여, 칼빈은 이들을 “정부당국이 치리회(Consistoire)에 위임하고 파송한 장로”로 규정하며, 당시 교회형편에 따라 소의회에서 2명, 60인회에서 4명, 200인회에서 6명(총 12인)을 신앙과 삶에 있어 가장 적합하고 신실한 자들 가운데서 선출하도록 하였다. 따라서 이들은 목회자들이 아니라 시의회에서 선정한 일반신도들 가운데서 선출되는 직분자들이다. 그 선출 과정은 먼저 소의회에서 임명을 위해 사람들을 선정하여 추천하고, 이들에 대하여 목회자들과의 협의를 통해 적절한 이들을 선택한 다음, 최종적으로 200인회에서 승인과 서약을 통해 임명하도록 하였다. 이 장로직의 임기는 1년이며, 매년마다 시의회 선거후에 정부당국 앞에 출두하여 연임에 대한 재신임 여부를 검토 받도록 했고, 직무에 충실할 경우에는 자주 교체하지 않도록 했다.<sup>26</sup>

(4) 집사의 직분에 대하여, 칼빈은 중세 로마 가톨릭 교회의 직제에서 거의 폐기되다시피 한 집사직분을 성경적인 원리에 따라 그 고유직무를 원형대로

25 Calvin, “Projet D’ordonnances Ecclésiastique”(1541), 21f; “제네바 교회법규 제안서”(1541), 137f. 참고로 이 교사직분자들에 대한 구체적인 ‘실행방식’이 이후 개정 확장되어 작성된 ‘제네바 교회법규’(1561)에서는 생략되었는데, 이것은 이때 20년 동안의 계획과 준비 끝에 마침내 설립된 ‘제네바 아카데미’(1559.6.5.에 공식 개교함)의 ‘학교규정집’(Ordre des Ecoles)에서 더욱 상세하게 규정하고 있기 때문이다. 특히 ‘제네바 아카데미’와 관련하여, “L’ordre du Collège de Genève”(1559), *Calvini Opera*, vol. X, 65-90 및 이 문건에 대한 번역으로는 황대우 역, “제네바 아카데미의 규정”, 『갱신과 부흥』 제13권 (2013), 84-99; “제네바 콜레주 규정”(1559), 박건택 편역, 『칼뱅 작품선집』, vol. VII (서울: 총신대학교출판부, 2011), 617-34를 참조하고, 또한 그 구체적인 활동상에 대하여는 박경수, “개혁교회의 요람 제네바 아카데미에 관한 연구”, 『종교개혁과 교육』 (부산: 개혁주의학술원, 2017), 175-204를 참조하라.

26 Calvin, “Les Ordonnances Ecclésiastique de 1561,” 100f; “제네바 교회법규”(1561), 650-51.

복원함과 동시에, 그것을 “교회를 위하여 구제 사업[구제 물자를 나누어주는 일을 관리하는 집사들과 직접 빈민들과 병자들을 돌보는 집사들”(롬 12:8)의 두 종류로 구분하였다.<sup>27</sup> 그리고 당시 제네바 시와 교회의 형편에 따라 구빈원(hôpital)의 ‘재정 담당자들’(procureurs)과 ‘구호소 봉사원들’(hospitaliers)이 그 직무를 맡도록 하였다. 이러한 집사 직분자들의 선임은 당시의 교회 형편을 반영하여 ‘치리회’(Consistoire, 당회)에 속한 장로들과 정부 대표들에 의해 이루어지도록 하였고, 그 선택 기준은 사도 바울이 정한 ‘디모데전서 3장’의 집사 선출에 대한 규정을 따르도록 했다. 또한 집사들의 구빈원의 운영 및 직무수행과 관련하여 목회지들과 정부대표 혹은 장로들의 감독을 받도록 하였다.<sup>28</sup> 이들의 임기는 따로 규정되어 있지는 않지만, 장로들의 사례와 동일하게 적용되었을 것으로 본다.<sup>29</sup>

### 3. 칼빈의 직분제도 이해와 실천에 있어 몇 가지 특징들

(1) **성경의 가르침과 원리에 따른 교회 직분제도의 복원:** 칼빈은 무엇보다 질서 정연하게 ‘잘 정돈된 교회’를 세우기 위해 올바른 교회 직분제도의 필요성을 특히 강조하는데, 이때 그는 무엇보다 오직 성경의 가르침과 원리에 따라야 함을 강조한다. 따라서 칼빈은 『제네바 교회법규』(1541/1561)에서 “이 법규가 예수 그리스도의 복음에서 얻어진 것”이라고 선언하고 있다.<sup>30</sup> 그렇게 함으로써, 그는 로마 가톨릭의 교황제도 이전의 성경이 가르치는 원리에 따른 고대교회의 직분제도와 교회정치를 복원하고자 최대한 노력하였다.<sup>31</sup> 그럼에도 불구하고 또 다른 한편으로 칼빈은 종교개혁 초기의 혼란스러웠던 당시 제네바 교회가 처한 시대적인 상황에 따라 적절하게 융통성을 발휘하여 실행하였다.<sup>32</sup>

(2) **교회 직분의 고유성과 동등성, 그리고 유기적인 상호협력:** 칼빈의 신학적

27 Calvin, *Institutio Christianae Religionis* (1559), 『기독교 강요』, IV.iii.9.

28 Calvin, “Les Ordonnances Ecclésiastique de 1561,” 101f; “제네바 교회법규”(1561), 651-53.

29 Cf. 김선권, “칼뱅의 교회 정치제도와 교회법에 대한 연구”, 34.

30 Calvin, “제네바 교회법규 제안서”(1541), 131; “제네바 교회법규”(1561), 638.

31 Calvin, *Institutio Christianae Religionis* (1559), 『기독교 강요』, IV.iv.

32 Cf. Weber, 『칼빈의 교회관』, 68f.

이해에 있어 교회와 직분이해는 그의 택하신 언약백성, 곧 교회를 향한 삼위일체 하나님의 사역 안에서 정위된다. 무엇보다도 먼저, “교회의 기초는 오직 하나님의 은밀한 선택”에 근거하며, 이 택함 받은 사람들을 칼빈은 ‘하나님의 백성’, ‘하나님의 자녀’, ‘하나님의 양떼’ 등으로 다양하게 지칭하고 있다. 또한 이와 같이 “모든 선택된 사람들은 머리이신 그리스도 안에서 연합되어(엡 1:22-23), 그에게 의존하며 서로가 한 몸이 되고 한 몸에 달린 지체들같이(롬 12:5; 고전 10:17, 12:12, 27) 서로 단단히 결합된다(엡 4:16).”<sup>33</sup> 따라서 이제 “교회에서는 오직 그리스도께서 유일한 머리가 되시며, 우리는 모두 그의 다스리심 아래 그가 제정하신 질서와 조직에 따라 서로 연합된다”(엡 4:16).<sup>34</sup> 그리하여 그리스도께서는 항상 그의 몸된 교회와 함께하시며 다스리시는데, 각 지체들에게 베푸신 ‘은혜의 분량’에 따라 그의 몸된 교회를 위한 봉사의 직분자들을 통하여 그렇게 하신다. 이때 “각각 받은 은혜의 분량에 따라(엡 4:7) 각 지체에게 고유한 기능을 부여 하신다(엡 4:16).”<sup>35</sup> 나아가 성부께서 택하신 자들을 교회의 머리이신 그리스도께 접붙이실 뿐만 아니라 동시에 ‘양육의 책임을 맡은 어머니된 교회’에 접붙이시고, 각 지체들의 은혜의 분량에 따라 각양 은사를 베푸시는 분은 바로 성령이시다.<sup>36</sup> 그리고 이러한 성령의 은사는 교회의 각 지체들에게 여러 가지로 상이하게 분배되며, 교회의 직분은 다른 무엇이 아니라 오직 그러한 성령의 은사에 기초한다.<sup>37</sup> 이와 같이 칼빈의 삼위일체론적인 교회 이해와 직분관에 따르면, 성부의 선택과 그리스도께서 베푸시는 은혜의 분량, 그리고 성령의 은사에 기초한 교회의 각 직분들에는 본질적으로 그 ‘고유성과 동등성(평등성)’이 전제되는데, 그것은 삼위일체 하나님께서 그들에게 주권적으로 나누어 주시는 그의 선택과 은혜, 그리고 은사의 ‘고유성과 동등성(평등성)’에 기초하기 때문이다. 또한 그러한 모든 직분들은 성경이 가르치는 바와 같이 신자들을 온전하게 하고 그리스도의 몸인 교회를 세우는데 한가지로 봉사하기 위하여

33 Calvin, *Institutio Christianae Religionis* (1559), 『기독교 강요』, IV.i.2.

34 Calvin, *Institutio Christianae Religionis* (1559), 『기독교 강요』, IV.vi.9.

35 Calvin, *Institutio Christianae Religionis* (1559), 『기독교 강요』, IV.vi.10.

36 Calvin, *Institutio Christianae Religionis* (1559), 『기독교 강요』, III.i.1; IV.i.3.

37 Calvin, *Institutio Christianae Religionis* (1559), 『기독교 강요』, IV.i.3-7, IV.iii.11.

유기적으로 연합하여 상호 협력하여야만 한다.<sup>38</sup>

(3) **교회의 직분제도에 있어서의 질서**: 칼빈의 직분제도 이해 있어 그 중심원리는 교회에 대한 하나님의 다스리시는 주권과 권위이며, 오직 “이 권위는 그의 말씀에 의해서만 행사된다”고 강조한다.<sup>39</sup> 그러므로 칼빈은 성령의 은사에 기초한 교회의 각 직분에 고유성과 동등성이 있지만, 또한 그의 『제네바 교회법규』에서 제안하듯이, 이러한 ‘말씀의 권위와 우위성’에 근거하여 교회의 네 가지 직분에는 일련의 ‘질서’(ordre)가 있다고 보았다(목사-교사-장로-집사). 즉, 모든 직분 가운데 “복음 선포의 직분” 곧 말씀의 선포와 성례의 집행을 담당하는 ‘목사’의 직분, 그 다음으로 성경을 해석하고 바른 교리를 가르치는 ‘교사’의 직분이 특히 중요하다고 보았다.<sup>40</sup> 나아가 그러한 목회자들과 더불어 또 다른 ‘교회에 항상 있어야 할 직분’(항존직분)으로서 ‘다스리는 일과 구제하는 일’을 감당하는 사역자들이 있어야 하며, 이들은 일반 신자들 사이에서 선출된 ‘장로’들과 ‘집사’들이 감당하도록 하였다.<sup>41</sup> 이때 장로들은 목사와 함께 ‘치리회’를 구성하여 상호협력을 통해 교회의 권징, 곧 ‘다스리는 일’을 수행한다.<sup>42</sup> 또한 성경과 고대교회의 전통에 따라 ‘교회의 재정을 관리하고 구제하는 일을 담당하는 것’은 집사 직분의 고유한 직무이기는 하나, 전혀 독자적으로 수행하는 것이 아니라 항상 목사와 장로들의 감독 아래에서 수행되어야 함을 언급하고 있다.<sup>43</sup>

38 Calvin, *Institutio Christianae Religionis* (1559), 『기독교 강요』, IV.i.3, IV.iii.1-2.

39 Calvin, *Institutio Christianae Religionis* (1559), 『기독교 강요』, IV.iii.1.

40 이와 같이 칼빈이 특히 ‘말씀의 선포와 성례를 시행’하는 목사의 직분을 강조하는 것은 “순수한 말씀의 선포”와 “성례의 신실한 시행”을 참된 교회의 표지로 보는 것에 상응한다. Cf. Calvin, *Institutio Christianae Religionis* (1559), 『기독교 강요』, IV.i.9-12. 칼빈에 의하면, 말씀을 선포하고 가르치는 목사와 교사의 직분이 없이는 교회가 계속하여 존속할 수가 없다. 이와 관련하여, 칼빈은 심지어 교사는 고대의 ‘선지자’와, 그리고 목사는 ‘사도’와 서로 쌍으로 상응하는 직분이라고 말하기도 한다. 또한 ‘목사’와 ‘교사’의 차이점에 대하여 칼빈은 다음과 같이 말하고 있다: “목사와 교사는 교회에 없어서는 안되는 직분들이다. 그 차이점은, 교사들은 치리나 성례집행, 권고와 권면하는 일에는 참여하지 못하고 성경을 해석하는 일만을 맡는데, 이는 신자들 사이에 건전하고 순수한 교리를 유지하기 위함이다. 그러나 목사직분은 이 모든 것에 관여한다.” Calvin, *Institutio Christianae Religionis* (1559), 『기독교 강요』, IV.iii.3-6.

41 Calvin, *Institutio Christianae Religionis* (1559), 『기독교 강요』, IV.iii.8-9.

42 칼빈은 성경의 가르침과 고대 교회의 전통에 따라 교회의 장로를 ‘가르치는 장로’(목사)와 ‘다스리는 장로’(치리 장로)로 구분한다. Cf. Calvin, *Institutio Christianae Religionis* (1559), 『기독교 강요』, IV.iv.1, IV.xi.1.6.

43 Calvin, *Institutio Christianae Religionis* (1559), 『기독교 강요』, IV.iv.5.

(4) 교회 공동체에 의한 직분자 선출과 임직 및 직무수행과 권징의 원칙: 칼빈은 로마 카톨릭 교황제 체제에서 주교와 사제를 일방적으로 “임명”하는 방식이 고대 교회에서 회중 공동체(일반성도들)에서의 투표, 찬성, 서명승낙 등의 절차를 통해 임직하던 것으로부터 부패한 결과이며, 이러한 위계적인 “교황제도 전체가 고대 교회정치의 형태를 완전히 전복”시킨 “해괴한 악폐”라고 조목 조목 비판한다.<sup>44</sup> 따라서 칼빈은 성경적인 원리에 따라 교회의 모든 직분자들이 비록 그 본질적인 소명은 하나님으로부터 오지만, 그것을 확인하고 각 직분의 사역자들을 선택하는 것은 교회 공동체의 회중들에 의한 투표(선거), 혹은 합의와 승인을 얻어서 선출되는 방식으로 임명되어야 한다는 성경적인 원칙을 재확립하였다. 또한 동시에 칼빈은 직분자들의 선택을 위한 그러한 선출과 임직의 모든 과정이 객관적이고도 투명하게 진행되어야 한다고 말한다.<sup>45</sup> 나아가 그는 그와 같은 방식으로 선출되어 임직된 모든 직분의 사역자들이 그들의 직무를 성경이 가르치는 원리와 선한 신앙양심에 따라 성실하고도 효과적으로 수행할 수 있도록 상세한 직무수행 규칙과 더불어 권징규칙을 만들어 항시적으로 그 직무수행에 대하여 평가할 수 있는 체계를 제도화 하였고, 그 임기에 따라 교회공동체에 의하여 다시 평가받고 재신임 여부를 승인받도록 하였다.<sup>46</sup>

(5) 그리스도 통치 주권의 ‘위임(대리)정치’ 및 교회 공동체의 선거에 의한 ‘대의정치’ 원리: 앞서 살펴 본 것에서 분명하게 드러나듯이, 칼빈이 이해한 교회 정치질서와 직분제도에 있어 ‘제일의 대원칙은 먼저 교회에 대한 하나님의 주권과 교회의 유일한 머리이신 그리스도의 통치원리’이다. 이때 주님께서는 그의 말씀과 성령을 통하여 그의 교회를 세우시고 다스리신다. 그러나 또한 그리스도께서는 교회에 그를 대리하는 직분자들을 세우시고 그들에게 그의 직무를 위임하신다. 그러므로 그리스도의 교회에 대한 다스리심은 그가 세우신 직분자들에게 위임하여 수행하는 것으로 나타난다.<sup>47</sup> 이것을 우리는 개혁교회

44 Calvin, *Institutio Christianae Religionis* (1559), 『기독교 강요』, IV.v.1-7.

45 Calvin, *Institutio Christianae Religionis* (1559), 『기독교 강요』, IV.iii.13-16.

46 Calvin, “Les Ordonnances Ecclésiastique de 1561,” 91-124; “제네바 교회법규”(1561), 635-80; *Institutio Christianae Religionis* (1559), 『기독교 강요』, IV.iii.1-16, IV.xiii.1-22.

47 Calvin, *Institutio Christianae Religionis* (1559), 『기독교 강요』, IV.iii.1-2. 이에 대한

정치에 있어 “그리스도 통치주권의 위임(대리)정치 원리”라고 할 수 있을 것이다. 또한 예수 그리스도께서는 중보자로서 ‘삼중직분’, 즉 ‘선지자, 왕, 제사장’으로서의 직분을 가지신다.<sup>48</sup> 그러므로 교회의 세 가지 항존직분인 ‘목사(교사), 장로, 집사’의 직분은 바로 예수 그리스도의 삼중직분의 위임에 근거해 있는 것으로 볼 수 있다. 즉, (1) ‘선지자’의 직분 - 말씀을 선포하고 가르치며, 성례를 집행하는 목사의 직분, (2) ‘왕’의 직분 - 교회의 회중을 감독하고 치리하는 장로의 직분, 그리고 (3) ‘제사장’의 직분 - 가난한 자들이나 병든 자들, 그리고 고난 중에 있는 자들을 돌아보며 구제하는 집사의 직분이 그것이다. 이와 같이 교회의 직분자들은 모두 그리스도의 통치주권의 위임에 따라 그 분배된 직무들을 각기 나누어 맡아서 수행하는 것이기 때문에, 어느 한 사람이 그 모든 것을 독점할 수 없고, 또한 모든 직분자들은 본질적으로 서로 동등하고 평등한 관계에 있다.

또한 칼빈에 따르면, 그리스도의 통치 주권은 어느 한 사람이나 일부 집단에 주어진 것이 아니라 그의 몸된 전체 교회에 주어진 것이다. 따라서 교회의 모든 직무는 어느 한 사람이나 집단에 의하여 독점될 수도 없고 독점되어도 안되며, 동시에 어떤 직분자도 다른 직분자들을 지배할 수 없다는 원칙이 항상 유지되어야 한다. 그러므로 칼빈은 교회의 모든 직분자들을 선택하고 세우는 것은 그리스도의 말씀에 따른 소명과 성령의 은사에 의한 것이지만, 그것을 확인하는 것은 교회 회중들의 투표와 선거라는 절차를 통하여 이루어진다고 주장한다.<sup>49</sup> 이것은 개혁교회 정치와 직제에 있어 또 다른 대원칙인 교회 공동체

---

칼빈의 직접적인 몇 가지 언명들을 인용하자면 다음과 같다: “하나님께서서는 사람들에게 이 일을 위임하셨으나 그것은 자신의 권리와 영광을 이양하신 것이 아니고 단지 그들을 통해서 자신의 일을 성취하시려는 것이다”(IV.iii.1). 또한 “하나님께서서는 교회를 다스리시기 위하여 사람의 봉사를 사용하시며, . . . 하나님께서는 이 직책을 그의 사역자들에게 위탁하시고 직책을 수행할 수 있는 은혜를 베푸시며 그들을 통하여 선물을 교회에 분배하시며, 그의 이 제도 안에 성령의 능력을 나타내심으로써 친히 임재하신다”(IV.iii.2). “그리스도께서 제정하신대로 교회의 정치를 주관하는 사람들을 바울은 첫째로 사도, 다음은 선지자, 셋째는 복음 전하는 자, 넷째는 목사, 마지막으로 교사라고 부른다(엡 4:11). 이 중에서 마지막 두 가지만 교회내의 평상직이요, 처음 세 가지는 주께서 그의 나라의 초창기에 세우셨고 필요에 따라 가끔 부활시키신다”(IV.iii.4).

48 Calvin, *Institutio Christianae Religionis* (1559), 『기독교 강요』, II.xv.

49 Calvin, *Institutio Christianae Religionis* (1559), 『기독교 강요』, IV.iii.13-15.

회원들의 직분자 선출에 의한 “대의정치의 원리”라고 할 수 있다. 그러므로 교회는 항상 회중들의 투표에 의하여 선출된 직분자들이 서로 연합하고(위원회/당회) 상호 협력적인 봉사와 섬김을 통하여 그들에게 주어진 고유한 직무를 수행함과 동시에, 또한 그들은 그 임직과 직무수행에 있어 그리스도의 말씀의 원리와 그가 세우신 질서로부터 이탈하거나 부패하지 않도록 항상 상호 견제와 더불어 회중들의 동의와 수용을 필요로 한다. 이와 같은 방식으로 개혁교회는 ‘감독제’와 ‘회중주의’와는 다른 특유의 교회 직분제도와 교회 정치질서 체제를 제시하였고, 이것은 근/현대 세계역사에 있어 민주주의 정치 발전에도 큰 영향을 미치게 되었다.

(6) 제네바 교회의 개혁을 위한 4가지 직분과 4가지 협력기관의 설립: 칼빈은 제네바 교회를 성경의 가르치는 원리에 따라 질서 있는 교회로 바로 세움과 동시에 안정적으로 보존하며 운영하기 위하여 반드시 필요한 각 조치들을 필수적인 것으로 보고 시의회와의 협력 속에 긴급하고도 강력하게 실행해 나갔는데, 그것은 곧 교회의 ‘네 가지 직분의 확립’과 그에 따른 ‘네 가지 협력기관의 설립’이 그것이다. 먼저, 칼빈은 『제네바 교회법규』(1541/1561)를 통해 성경의 원리에 따라 교회의 4가지 직분을 확립하였고, 그와 동시에 그 직분제도에 부합하여 모든 직분자들이 함께 협력하여 그 직무를 실제로 원활하게 수행할 수 있도록 4가지 협력기구/기관들을 설립하여 운영하였다. 즉, 목사들은 ‘목사회’(Compagnie des Pasteurs)로, 장로들은 목사들과 함께 이루어진 ‘치리회’(Consistoire)로, 교사들은 ‘아카데미/콜레주’(Academia/College)로, 집사들은 ‘구빈원’(Hôpital)이라는 모임 및 기관을 구성하여 서로 협력하여 직무를 원활하게 효과적으로 수행할 수 있도록 하였다.<sup>50</sup>

50 Cf. 제네바 교회의 4가지 직분 및 이와 관련하여 그 활동을 구체적으로 뒷받침하기 위하여 설립된 4대 협력기관과의 관계와 관련해서는 이정숙, “칼빈의 제네바 목회”, 『칼빈, 그후 500년』, 한국칼빈학회 편 (서울: 두란노, 2009), 49-54; 임종구, 『칼뱅과 제네바 목사회』 (서울: 부흥과개혁사, 2015), 207-30; Scott M. Manetsch, *Calvin's Company of Pastors: Pastoral Care and the Emerging Reformed Church* (Oxford: Oxford University Press, 2013), 신호섭 역, 『칼빈의 제네바 목사회의 활동과 역사: 개혁파 목회자 모임의 모델』 (서울: 부흥과개혁사, 2019)을 참조하라.

### III. 프랑스 개혁교회의 직분제도와 정치질서

칼빈의 신학사상과 제네바에서의 교회개혁 운동은 그의 소책자와 저서들, 수많은 사람들과의 교류와 서신왕래, 유럽 각국으로부터 제네바에 피신해 왔던 피난민 교회들, 그리고 제네바 아카데미에서 훈련받은 목회자들에 의해 유럽의 각 곳으로 확산되어 졌다.<sup>51</sup> 프랑스 개혁교회는 비록 1550년대 이후 칼빈의 신학적인 영향과 함께 제네바 개혁교회와 계속하여 긴밀한 협력관계에 있긴 하지만, 그 이전에도 이미 프랑스에는 개신교 신자들(위그노)의 예배 공동체가 존재하고 있었다. 따라서 프랑스 개혁교회 지도자들은 칼빈의 제네바 교회와의 긴밀한 협력 속에서도 자신들의 고유한 신앙전통을 함께 보존하기를 원하였다. 그러한 노력의 결과물이 바로 독자적인 “신앙고백서”와 “교회치리서”를 작성하고 채택한 것이다.<sup>52</sup> 여기에서는 그러한 칼빈과 제네바 개혁교회와의 긴밀한 협력 속에서 프랑스 개혁교회가 그들 자신들의 고유성과 시대적 필요성을 반영한 직분제도와 정치질서를 어떻게 발전적으로 형성하였는지를 『프랑스 신앙고백서』(*The French Confession of Faith*, 1559/1571 개정)와 『프랑스 개혁교회의 교회치리서』(*Discipline ecclesiastiques des eglise reformees de France*, 1559)를 중심으로 그 고유한 특징들과 함께 간략하게 살펴보고자 한다.<sup>53</sup>

51 칼빈의 신학사상과 교회개혁 운동의 영향 및 그 확산과정에 대한 상세한 내용과 관련해서는 W. Stanford Reid, ed., *John Calvin: His Influence in the Western World* (Grand Rapids: Zondervan, 1982), 홍치모/이훈영 역, 『칼빈이 서양에 끼친 영향』 (서울: 크리스찬다이제스트, 1993); John T. McNeill, *The History and Character of Calvinism* (Oxford: Oxford University Press, 1954), 양낙홍 역, 『칼빈주의 역사와 성격』 (서울: 크리스찬다이제스트, 1990)을 참조하라.

52 Cf. 황정욱, “앙트완 드 상디유의 생애와 사상”, 『칼빈 이후의 개혁신학자들』 (부산: 개혁주의학술원, 2013), 46-48.

53 여기에 언급된 문서들에 대한 영문번역 자료는 Hall & Hall, eds., *Paradigms in Polity*, 134-39; 156-58을 참조하라. 특히 『프랑스 신앙고백서』(*The French Confession of Faith*, 1559/1571)와 『프랑스 개혁교회의 교회치리서』(*Discipline ecclesiastiques des eglise reformees de France*, 1559)는 그동안 국내 학계에서 상대적으로 많이 연구되지 않은 자료들이다.

## 1. 『프랑스 신앙고백서』(1559/1571)

1533년 칼빈은 스스로 '복음적 신앙으로의 예기치 못한 갑작스러운 회심'과 함께 그해 만성절(All Saints' Day, 1533.10.31)에 있었던 니콜라스 콕(Nicolas Cop)의 파리대학 학장취임 연설문 대필사건에 연루되어 급박하게 파리를 떠나 피신하여,<sup>54</sup> 여러 곳을 전전하다 '벽보사건'으로(1534.10) 인해 상황이 더욱 위급해지면서 결국 프랑스를 떠나 스위스 바젤에 도착하였고(1535.1), 1536년 다시 스트라스부르로 가는 망명길에 잠깐 들리고자 의도했었던 제네바에서 기욤 파렐을 통한 하나님의 강권적인 섭리의 역사로 말미암아 그의 본격적인 종교개혁 사역을 시작하게 된다.<sup>55</sup> 이와 같이 칼빈 자신이 그러했던 것처럼 당시 프랑스에서는 극심한 박해 때문에 단지 소수의 개혁파 신자들(위그노, Huguenots)이 각 곳에 흩어져 있었고, 1555년에야 처음으로 파리에서 '제네바 교회모범'에 따라 공식적으로 개혁신교회가 조직되었다. 이후 1555-1562년 사이에 제네바에서 훈련받은 약 90명의 목회자들이 프랑스로 비밀리에 파송되었다.<sup>56</sup> 1559년 프랑스 개혁신교회는 전국적인 총회 모임을 준비하면서 칼빈에게 그들을 위한 신앙고백서의 초안 작성을 요청하였고(총35개 항목으로 구성됨), 그의 제자인 앙트완 드 샹디유(Antoine de Chandieu, 1534-1591)가 약간의 수정과 보완을 거쳐 만든 것이 총40개 항목으로 구성된 『프랑스 신앙고백서』(*The French Confession of Faith*, 1559/1571 개정)이다.<sup>57</sup> 따라서 이 『프랑스 신앙고백서(갈리칸 신앙고백서)』는 그의 조국인 프랑스

54 칼빈이 어떤 방식으로든 관련된 것이 확실한 이 사건에 사용된 연설문의 영역본이 배틀즈(Ford L. Battles)의 *Institutes of the Christian Religion* (1536년 초판본)에 부록으로 실려 있다. "Appendix III: The Academic Discourse Delivered by Nicolas Cop," in *Institutes of the Christian Religion* (1536), 363-72.

55 칼빈의 생애에 대하여는 Theodore Beza, *The Life of John Calvin* (Durham, England: Evangelical Press, 1997), 김동현 역, 『존 칼빈의 생애와 신앙』 (서울: 목회자료사, 1999); T.H.L. Parker, *John Calvin: A Biography* (Philadelphia: The Westminster Press, 1975), 김지찬 역, 『존 칼빈』 (서울: 생명의말씀사, 2009); Willem van't Spijker, 『칼빈의 생애와 신학』, 박태현 역 (서울: 부흥과개혁사, 2009); Bruce Gordon, *Calvin* (New Haven, CT: Yale University Press, 2009), 이재근 역, 『갈렙』 (서울: IVP, 2018) 등의 자료를 참조하라.

56 Cf. Spijker, 『칼빈의 생애와 신학』, 262.

57 앙트완 드 샹디유(Antoine de Chandieu, 1534-1591)는 프랑스 마콩(Mâcon) 인근 샤보트 성(Château de Chabottes)에서 태어나 어린 시절부터 종교개혁 신앙의 영향을 받았고, 파리에

개혁교회를 향한 칼빈의 지극한 사랑과 헌신이 반영된 것이라고 할 수 있다.<sup>58</sup> 이 신앙고백서는 당시 프랑스 전국에 흩어져 있던 100여개 개혁교회 가운데 66개 교회의 대표들(목사와 장로들)이 파리에서 비밀리에 회합하여 3일 동안 개최한 ‘제1회 프랑스 개혁교회 전국대회’[1559.5.26.-28, 이때 파리교회의 목사였던 프랑수아 드 모렐(Francois de Morel)이 의장직을 맡음에 제출되었으며, 그로부터 약 10년 후 라 로셸(La Rochelle)에서 개최된 ‘제7회 프랑스 개혁교회 총회’[1571, 테오도르 베자(Theodore Beza)가 의장직을 맡음]에서 개정 보완된 문헌(총40개 항목으로 구성됨)이 정식으로 승인되어 채택되었다.<sup>59</sup>

이 『프랑스 신앙고백서』의 ‘제27조-제33조’에서 우리의 관심주제인 교회와 직분제도, 그리고 교회법과 권징에 대하여 규정하고 있다. 먼저 ‘제27조’에서 ‘교회’라는 명칭의 잘못된 오용을 막고 ‘참된 교회와 거짓된 교회의 구별’을 위하여, 교회를 다음과 같이 정의한다: “우리는 하나님의 말씀대로 교회란 그의 말씀과 그 말씀이 가르치는 순수한 교리에 순종하는 일에 하나가 된 믿는 자들의 회집이라고 부른다.”<sup>60</sup> 나아가 ‘제28조’에서는 부패한 “교황주의에 대한 반대”

---

서 교육을 받은 후 스위스 제네바로 건너가 칼빈과 베자로부터 신학을 배웠으며, 1550년대 중반부터 본격적으로 제네바 교회에서 신학훈련을 받고 프랑스로 비밀리에 파송되기 시작하여 여러 목회자들 가운데 한 사람인 그는 1555년 이후부터 파리교회에서 목회자로 섬기며 지방 여러 곳의 위그노 개혁교회를 도왔다. 그는 극심한 박해 아래서 보다 질서 잡힌 프랑스 개혁교회의 조직과 보존을 위해, 1559년 파리총회 모임을 준비하며 “프랑스 신앙고백서”와 “교회치리서”의 작성에 주도적으로 참여하였다. 이후 프랑스 당국과 위그노들 사이에 벌어진 수차례에 걸친 종교전쟁 기간 동안에도 교회를 헌신적으로 돌보았으며, 1572년 8월 성바돌로매 축일에 일어난 ‘위그노 대학살 사건’ 이후 다시 스위스 제네바로 피신하여 프랑스 피난민 개혁교회를 섬겼고, 잠시 로잔대학교의 신학부 교수직을 맡아 연구저술 작업을 하기도 했으며, 이후에도 계속하여 프랑스 개혁교회를 대표하는 지도자들 가운데 한사람으로 다양한 사역을 수행하다 제네바에서 교회를 위한 그 헌신적인 삶을 마쳤다(1591.2.23). Cf. 황정욱, “앙트완 드 상디유의 생애와 사상”, 35-46.

58 그러나 당시 칼빈 자신은 파리에서의 총회 모임 자체에는 흔쾌히 동의하지 않았는데, 그것은 이러한 전국적인 큰 모임이 오히려 대결적인 상황에 있던 프랑스 당국의 가톨릭교회 진영을 불필요하게 자극하여 박해의 상황을 더욱 악화시킬 수 있다는 우려 때문이었다. Cf. Spijker, 『칼빈의 생애와 신학』, 262.

59 Cf. 장대선, 『프랑스 신앙고백 해설』 (서울: 세움북스, 2017), 7f; 김영재 편, 『기독교 신앙고백』 (서울: 영음사, 2011), 141-53; Spijker, 『칼빈의 생애와 신학』, 262-66; 서요한, 『종교개혁사』 (서울: 그리심, 2013), 394-96; Pierre Courtial, “프랑스 칼빈주의 황금기: 1533년에서 1633년까지”, 『칼빈이 서양에 끼친 영향』, 83-108.

60 장대선, 『프랑스 신앙고백 해설』, 260.

를 명확하게 천명하는 가운데, 그럼에도 불구하고 그곳에도 아직 “교회의 흔적”이 남아있음과 그들에게서 이미 받은 세례의 효과는 여전히 유효함을 인정하나, 그들의 성례 시행에 있어 섞여있는 부패함 때문에 아이들이나 새 신자들이 그들에게서 세례받는 것 자체는 금지한다.

다음으로 ‘제29조’에서, “참된 교회”에 있어야 할 질서와 직분에 대하여 다음과 같이 규정한다.

**제29조.** 우리는 참된 교회에는 우리 주 예수 그리스도에 의해 확립된 규율이 적용되어야 한다고 믿는다. 즉, 그러한 교회에 목사, 장로, 집사가 있는 까닭은 순전한 교리를 전수하고, 악덕을 개혁하고 억제하며, 가난하고 고통 받는 모든 사람을 그들의 필요에 따라 구제하고, 하나님의 이름으로 모인 거룩한 집회에서 성인과 아이들 모두 교회(경건의 훈련)하기 위해서이다.<sup>61</sup>

여기에서 교회의 정치제도와 직분 등은 오직 성경의 원리에 따라서만 규정되고 수행되어야 한다고 선언한다. 나아가 교회의 직분으로 ‘목사, 장로, 집사’를 언급하며, 그 고유한 직무에 대하여 간략하게 말하고 있다. 한 가지 특이한 것은 여기에서 칼빈이 말하는 ‘교사(박사)’의 직분이 언급되고 있지 않은데, 그것은 박해받고 있던 당시의 프랑스 개혁교회에서 자체의 신학교 설립과 운영이 어려운 시대적 상황과 형편을 고려한 것으로 볼 수 있다. 대신에 뒤에서 살펴볼 “교회 치리서”에서는 ‘공적인 교리교육’을 담당하는 평생직의 집사직분에 대하여 규정하고 있다.

‘제30조’에서는 교회의 유일한 머리이신 예수 그리스도의 절대적인 통치 주권 아래에서의 ‘모든 교회의 직분(목사)의 동등성’과 더불어 ‘모든 개교회의 동등성’에 대하여 천명하고 있다. 이것은 특히 로마 가톨릭의 위계적인 교권제도와 더불어 여하한 감독제 교회정치 제도를 거부하는 것이다. 또한 동일한 원리에 따라 한 교회 내에서의 모든 직분과 사역자들은 상호간에 수평적인 관계에 있으며, 그 권위와 권세에 있어 본질적으로 동등함을 천명하는 것이기도 하다.<sup>62</sup>

61 장대선, 『프랑스 신앙고백 해설』, 291.

62 Cf. 이형기, 『장로교의 장로직과 직제론』 (서울: 한국장로교출판사, 1998), 143.

**제30조.** 우리는 모든 참된 목사들은 유일한 머리이자 유일한 군주이시며, 모든 교회의 유일한 감독이 되시는 예수 그리스도 아래 어디에서나 동일한 권위와 동등한 권세(동등권)를 가진다고 믿는다. 따라서 한 교회가 다른 교회를 다스리거나 그것의 주권에 도전하는 것은 불법이다. 그러므로 형제 사랑과 상호화합을 유지하기 위하여 (상호간의) 모든 돌봄과 관심이 반드시 필요하다.<sup>63</sup>

‘제31조’에서는 ‘교회 직분자들의 선출과 임직 방법’에 대하여 규정하는데, 모든 직분자들은 반드시 합법적인 선거 절차를 통하여 선출되어야 하며, 또한 그 직분으로의 소명이 공적으로 엄격하게 검증되어야 한다고 규정하고 있다. 이것은 칼빈의 제네바 교회와 마찬가지로, 당시 재세례파의 경우처럼 개인적인 내적 소명을 주장하며, 사사로이 교회의 지도자로 나서거나 교회를 조직하는 것을 엄격하게 제한하는 조치였다.

**제31조.** 우리는 그 누구든지 자신의 권위를 이용하여 교회의 권세를 취하는 것은 불법이며, 다만 가능한 한, 그리고 주님께서 허용하시는 한, 모든 사람이 합법적인 선거를 통해 정당하게 인정되어야 한다고 믿는다. . . . 우리는 항상 이 규칙(합법적인 선거의 규칙)을 따라야 하며, 모든 목사와 장로, 집사는 자신의 직분에 대한 부르심의 증거를 지니고 있어야 한다고 믿는다.<sup>64</sup>

이어서 ‘제32조’에서 교회의 모든 회중들이 그리스도의 말씀의 가르침에서 이탈하지 않도록 하며, 동시에 교회의 선한 질서와 유지를 위하여 “교회의 법(규정)” 제정의 필요성과 유익성을 선언하며, ‘제33조’에서는 그러한 인간이 만든 법(규칙)들이 말씀에 대한 순수하고 온전한 순종의 한계를 벗어나 신앙의 양심을 속박하는 것에 대한 반대를 천명함과 동시에, 또한 교회의 순수성을 유지하기 위하여 ‘출교’와 같은 권징의 필요성을 승인하고 있다.<sup>65</sup>

이와 같이 프랑스 개혁교회는 『프랑스 신앙고백서』를 통하여 강력한 교리적

63 장대선, 『프랑스 신앙고백 해설』, 299.

64 장대선, 『프랑스 신앙고백 해설』, 309.

65 장대선, 『프랑스 신앙고백 해설』, 317, 325.

일치와 더불어 질서 있는 교회의 조직과 통일성을 확보하고자 하였는데, 우선 모든 개별 교회의 고유성과 평등성, 모든 직분자들의 선거를 통한 공적인 법적 선출과 그 동등한 권위를 강조하였다. 또한 예수 그리스도의 유일한 통치 주권과 더불어 회중의 대표로 선출된 직분자들이 공동으로 참여하는 집단적 지도체제로서 ‘당회’(consistory)를 통하여 치리가 이루어지게 함으로써 민주적인 대의정치 질서를 구현하였다. 나아가 그러한 각 교회들의 전체적인 통일성 유지와 실천적 연대와 연합을 위하여 연합회의체로서 ‘지역 시찰회/노회’(provincial colloque/synode)와 ‘전국적 총회’(nationale synode)를 조직함으로써 제네바 개혁신교회 모범을 전국적 단위의 정치질서로 확대함으로써 이후 개혁신교회 장로교 정치질서의 효시를 보여주었다.<sup>66</sup>

## 2. 『프랑스 개혁신교회의 교회치리서』(1559)

프랑스 개혁신교회는 1559년 파리 총회에서 『프랑스 신앙고백서』와 더불어 참혹한 박해 아래 있던 교회의 질서 있는 조직과 안정적인 보존을 위하여 『프랑스 개혁신교회의 교회치리서』(*Discipline ecclesiastiques des eglise reformees de France*, 1559)를 함께 작성하여 채택하였다.<sup>67</sup> 이 “교회치리서” 역시 “신앙고백서”와 마찬가지로 총40개 항목으로 구성되었으며,<sup>68</sup> 비록 그 본질적인 측면에서 칼빈의 “제네바 교회법규서”(1541)의 모범을 따르지만 그것과 비교하여 당시 프랑스 개혁신교회가 처한 시대적 상황을 반영하여 그 구체적인 내용에 있어 또 다른 발전적인 요소들도 분명하게 드러내고 있다. 그 가운데 가장 독특한 점은 먼저 교회의 직분제도와 관련하여, 항존직분에 대하여 “교사”를 제외한 “목사, 장로, 집사” 직분만을 언급한다는 것이다. 또한 개혁신교회의 정치질서에 있어 개별 지역교회(당회, Consistory)의 상호 독립성

66 Cf. 황정욱, “앙트완 드 상디유의 생애와 사상”, 50-51.

67 이 『교회치리서』(*Discipline Ecclesiastique*, 1559)의 영어번역 전문은 Hall & Hall, eds., *Paradigms in Polity*, 134-39를 참조하라.

68 프랑스에서 조직된 모든 개혁신교회와 목회자들은 “프랑스 신앙고백서”와 더불어 이 “교회치리서”를 동시에 서명하여 수용할 것이 요구되었고, 이 때 40개 항목으로 작성된 “교회치리서”(1559)는 약 백년 후 낭트칙령이 폐지되기 전에 모인 마지막 노회(1685)에서 교회의 성장과 시대적인 변화에 따라 총14장, 252개 조항으로 확대되었다. Cf. Spijker, 『칼빈의 생애와 신학』, 264.

과 평등성, 그리고 자율성을 본질적으로 강조함과 동시에, 각 지역교회들의 신학적/교리적 일치와 더불어 교회조직과 질서의 통일성을 보다 강력하게 유지하기 위하여 연합회의체로서 ‘콜로키’(Colloquy, 시찰회/노회)와 더 큰 지역 규모의 ‘지역적 노회’(혹은 ‘대회’, Provincial Synods) 및 ‘전국적 총회’(National Synods/the General Council) 모임을 제시함으로써 한 개별교회 및 한 도시나 지역을 넘어서는 체계적인 광역 교회회의들의 모범을 처음으로 제시하였다는 것에 그 중요한 역사적인 의의가 있다 할 것이다. 이렇게 함으로써 프랑스 개혁교회는 ‘회중교회적인 개교회주의’ 혹은 ‘위계적인 감독제’로 흐르지 않고서도 전체 교회의 연합과 일치를 추구하며, 개별 교회를 넘어서는 여러 가지 사안들을 적절하게 다룰 수 있는 개혁파 장로교회 특유의 조직과 정치질서를 확립할 수 있었다.

이와 같이 칼빈의 “제네바 교회법규서”와는 달리 “프랑스 개혁교회의 교회치리서”에서 이러한 ‘지역회의(시찰회/노회)’ 및 ‘광역회의(총회)’와 같은 교회연합 회의체의 필요성이 더욱 강조된 것은 기존의 재세레파와 같은 급진적, 열광주의자들과의 구별과 더불어 보다 직접적으로는 이 당시 프랑스 개신교 그룹 안에 라보(LaVau)와 같은 여러 사람들이 스위스 제네바 교회에서 이미 많은 교리적인 문제를 일으킨 미카엘 세르벤투스(Michael Servetus)와 세바치안 카스텔리오(Sebastian Castellio)의 이단적인 신학사상을 소개하여 전파함으로써 여러 교회에 심각한 분열이 야기되었고, 이것은 박해 속에 있던 신생 개혁교회를 더욱 혼란스럽게 하는 아주 큰 위협이 되었기 때문이다. 따라서 프랑스 개혁교회 목회자들과 지도자들은 “신앙고백서”를 통하여 보다 명확한 개혁신앙의 기초 위에서 교리적 일치와 함께 각 지역과 전국적인 차원에서 연합회의체를 조직하고, 이를 통하여 각 교회들이 서로를 ‘상호 감독’할 수 있게 함으로써 보다 긴밀하고 통일성 있는 교회조직 및 질서의 유지와 교회의 안전한 보존을 그 무엇보다 시급한 사안으로 인식하였기 때문이다.<sup>69</sup>

더불어 이러한 발전과 관련하여 생각해 볼 수 있는 또 다른 요소는 당시 스위스와 프랑스의 국가형태의 차이에서 비롯된 특징이라고도 볼 수 있을 것이

69 Cf. 황정욱, “앙트완 드 상디유의 생애와 사상”, 47f.

다. 즉, 스위스는 제네바를 비롯한 상대적으로 독립적인 여러 자유도시들이 연합한 연방제적 국가 형태였고, 또한 그러한 도시들에는 여러 가지 형태의 다양한 신앙 공동체들이 혼재하고 있었기 때문에 한 도시를 넘어서는 광역지역 혹은 전국적으로 통일된 하나의 교회조직과 질서를 위한 연합회의체를 구성하는 것이 쉽지 않았으나, 프랑스는 그 자체로 하나의 통치 권력이 작동하는 단일 국가형태이었기 때문에 그러한 조직이 반드시 필요하였다. 물론 이때 프랑스 개혁신교회는 각 개별교회의 ‘당회’만을 항구적인 조직체로 규정함과 동시에, 한 지역의 ‘시찰회’와 더 큰 지역 범위의 ‘노회’ 및 전국적인 ‘총회’는 교회들의 협력과 연합을 위한 임시적인 회합이며 그 모임을 위하여 선출된 의장의 임기는 매 모임이 해산함과 동시에 종료되는 것으로 규정함으로써 개별 교회의 독립성과 자율성을 유지하면서 개혁신교회 정치체계가 위계적인 감독제로 나아갈 위험성을 미연에 배제하고자 하였다. 또 하나의 중요한 특징은 스위스 제네바에서는 교회와 시정부가 교회개혁을 위하여 상호협력하며 긴밀하게 서로 연결되어 있었지만, 프랑스 개혁신교회는 그 시작부터 로마 가톨릭 교회의 영향하에 있던 국가정부의 가혹한 박해 속에 있었기 때문에 당연히 교회 정치질서와 직제 및 권징이 지방정부 혹은 국가 정치권력으로부터 완전히 분리되어 독립된 형태를 가지게 되었다는 점이다. 이로써 개혁신교회에 ‘정교분리의 원칙’이 확고하게 정립되었다. 이러한 특징을 가지는 “프랑스 신앙고백서”와 “교회치리서”는 이후 네덜란드 개혁신교회와 스코틀랜드 장로교회, 그리고 미국 장로교회로 확산되며 지대한 영향을 미치게 되었다.<sup>70</sup>

이제 우리의 주제와 관련하여 『프랑스 개혁신교회의 교회치리서』에 나타나는 주요 내용을 살펴보자면, 가장 먼저 ‘제1항’에서 모든 개별 교회들 사이에, 그리고 하나의 개별 교회에 있어 모든 직분자들, 즉 목회자들, 그리고 장로들과 집사들 상호간에 직분의 고유성과 평등성을 개혁신교회의 직분제도와 정치질서에 있어 제일의 중요한 원칙으로서 다음과 같이 강조하여 선언하고 있다.

70 Cf. 서요한, 『종교개혁사』, 396; 김재운, “개혁 교회법이 한국교회에 가지는 의의”, 『한국개혁신학』 제35권 (2012), 15-17.

**제1항.** 어떤 교회도 다른 교회위에 우월성이나 지배권을 주장할 수 없으며, 또한 한 교회의 목회자들 상호간에, 그리고 장로들이나 집사들 상호간에도 그러하다.<sup>71</sup>

이어서 제2항-제6항에서 지역 시찰회(혹은 ‘노회’, Colloquium), 지역노회(혹은 ‘대회’, Provincial Synod), 총회(the General Council)에 대한 여러 가지 사항들에 대하여 규정하고 있는데, 그 가운데 몇 가지 사항을 원문을 번역하여 그대로 인용하자면 다음과 같다. “**제2항.** 매 노회(Synod)마다 의장을 만장일치로 선출하여야 하며, 회합이 개최되는 날짜와 장소를 알리며, 시찰회(Colloquium)의 모임들도 마찬가지이다(후략)”. 이어서 “**제3항.** 의장의 임기는 시찰회의 종료 시에 만료되며, 위원회는 의장의 연임 여부 혹은 다른 이를 선출할 자유를 가진다”. 이러한 규정들은 어느 한 사람에 의하여 교회들의 연합 모임이 지배됨으로써 결과적으로 ‘감독제’로 나아갈 수 있는 여지를 원천적으로 엄격하게 봉쇄하는 것이다. 나아가 “**제4항.** 목회자들은 총회(the General Council) 참석 시에 그들의 당회(Consistory)에서 선출된 이들 가운데 한 두 사람의 장로 혹은 집사들을 대동할 수 있으며, 그들은 노회(혹은 ‘대회’, Synod)에서 제출된 사안들에 대하여 투표할 수 있는 권한을 가진다.” 그리고 “**제5항.** 총회는 교회들의 필요에 따라 회집되며, 모든 참석자들에게 우호적이고도 형제애적인 훈계가 주어지고, 그 후 노회들의 총대인 목회자들과 장로들, 그리고 전체 교회의 일치성을 보이기 위하여 성만찬이 이루어져야 한다.” 더불어 “**제6항.** 각 교회의 목회자들은 최소한 한 사람의 장로 혹은 집사를 대동하여 최소한 매년 1회 이상 각 지역에서 모여야 한다”고 규정한다.<sup>72</sup> 나아가 프랑스 개혁교회의 정치질서와 관련하여, ‘제1항’과 연동하여 각 교회의 ‘당회’가 ‘지역 노회’ 및 ‘총회’와의 관계에 있어 본질적으로 각 교회들이 상호 연대하여 협력하는 협의체적인 성격을 가진다는 사실이 다음의 마지막 두 규정에서도 분명하게 드러난다. “**제39항.** 어느 교회도 만일 소집이 가능할 경우 지역 노회의 의견 없이 다른 교회들의 유익과 손해에 영향을 미치는 중요한 결정을 할 수 없다.

<sup>71</sup> Hall & Hall, eds., “*Ecclesiastical Discipline*, 1559”, 134.

<sup>72</sup> Hall & Hall, eds., “*Ecclesiastical Discipline*, 1559”, 134-35.

그리고 만일 사안이 시급할 경우, 해당교회는 적어도 서신을 통하여 지역의 다른 교회들에 알리고 의견과 동의를 구하여야 한다.” 그리고 **“제40항.** 이 치리서와 관련하여 여기에 포함된 규정들은 교회의 목적들이 요구하는 바, 우리 가운데 명확하지 않는 한 변경될 수 없으며, 또한 총회의 의견과 동의 없이 어느 한 개인[개별교회]에 의하여 그렇게 함이 허락되지 않는다.”<sup>73</sup>

계속하여 제7항-제23항에서 개교회의 ‘목회자(목사)’들을 선출하는 방법과 임직과정, 사역과 여러 가지 제한사항들, 그리고 권징사항들과 절차에 대하여 자세하게 규정하고 있다. 그 가운데 중요한 사항들만 몇 가지 살펴보자면, 먼저 **“제7항.** 목회자들은 한 사람의 목사와 해당 당회에서 선출되어서는 안되며, [반드시] 두세 사람의 목회자들과 당회들, 혹은 지역 노회 혹은 그들의 수용여부를 표현하기 위하여 성도들의 대표들이 참석한 시찰회에서 선출되어야 하고, . . . 만일 당회의 결정사항에 대하여 반대가 있을 경우 혹은 동의가 양쪽에서 거부될 경우에는 지역 노회에 전체 사안을 보고하여야 하며, 목회자의 자기변호와 더불어 성도들의 수용 여부를 해당 당회 혹은 성도들의 다수의 동의에 따라 심판하여야 한다.” 더불어 **“제12항.** 한 교회의 목회자는 다른 교회의 목회자의 동의 없이 해당 타(他)교회에서 설교할 수 없다. 만일 타(他)교회의 목회자가 부재할 경우에는 그 교회의 당회가 그렇게 할 수 있는 권한을 허락할 수 있다.” 또한 한 교회의 목회자의 임직을 보다 엄격하게 하여 전체 교회의 통일성을 유지하기 위하여, **“제15항.** 어떤 이가 성도들의 동의 아래 말씀의 목회자로 세워졌을지라도, 다른 어떤 교회들에서 그의 승인에 대하여 논란이 야기되어 이웃하거나 또 다른 목회자들에 의해 승인되지 못할 경우에는 가능한 빠른 시일에 지역 노회가 모여 사안을 결정하여야 하고, 그렇지 못할 경우 최소한 여섯명 이상의 목회자들로 구성된 시찰회에서 이 사안을 결정하여야 한다.” 더불어 **“제16항.** 목회자로 선출된 이들은 그들이 평생 동안 목회자로 선출되었음을 인식하여야 하고, 어떤 시기동안 다른 어떤 곳으로 파송될 경우에는 그들이 속한 교회의 필요에 대한 준비가 확실한 경우에만 사임이 허락되어야 한다. 만일 교회들이 그 자신들 외에 성도들을 위한 준비가 불가할 경우에는 예수

73 Hall & Hall, eds., “*Ecclesiastical Discipline*, 1559”, 139.

그리스도께서 값주고 사신 그 교회를 포기하는 것은 허락될 수 없다.” 그리고 “제20항. 목사는 당회의 허락이나 이웃 교회들의 승인이 없이는 그의 성도들을 떠나는 것이 허락되지 않는다.” 마지막으로 목회자들에 대한 권징에 대하여, “제23항. 만일 어떤 목회자가 놀랍고도 악명 높은 범죄를 행하였을 경우에는, 당회는 무흠한 두세 사람의 목사들을 불러 즉각 면직시킬 수 있다. 만일 범죄한 목회자가 자신에 대한 증언이 중상모략이라고 주장할 경우에는, 그의 불평들을 지역 노회에 보고하여야 한다. 만일 목사가 어떤 이단적인 교리를 설교하거나 가르치면, 그 문제를 판단할 수 있는 두세 사람의 목회자로 구성된 치리회에 의해 즉각 중단시켜야 하고, 지역 노회의 최종적인 결정을 기다려야 한다. 그의 면직 사유에 대하여는 그 필요성 여부에 대한 당회의 결정에 의하지 않고는 성도들에게 알려지지 않아야 한다”고 규정하고 있다.<sup>74</sup>

이러한 여러 가지 규정들에 분명하게 나타나는 가장 중요한 특징은 먼저 ‘목회자(목사)’의 선출은 해당교회 회중이나 당회의 결정만으로 이루어지지 않고, 반드시 지역 시찰회나 노회가 해당교회 대표자들의 동의를 얻어 선출하게 함으로써 보다 공적으로 그 소명을 검증할 수 있는 엄격한 절차를 거치도록 하였고, 그렇게 임직된 목사는 평생직(종신직)이며, 또한 특별한 경우를 제외하고는 임직한 해당교회를 임의로 떠나지 못하도록 하였다. 그런데 특히 여기서 이렇게 목사의 직분에 대하여 그의 평생직에 대한 강조와 더불어 함부로 그의 사역을 임의로 떠나지 못하도록 상당히 엄격하게 규정하고 있는 것에는 당시 프랑스 개혁교회가 처해 있던 역사적인 상황에 대한 깊은 이해가 있어야 한다. 즉, 개혁교회를 향한 극심한 당국의 박해 아래서 목회자들이 임박한 위험을 피해 마음대로 그 직분을 버리거나, 혹은 임직한 교회를 버리고 안전한 곳으로 피신하는 경우를 우려한 규정이라고 볼 수 있다. 따라서 당시의 그러한 역사적 상황을 고려하자면, 이러한 규정들에 담긴 행간의 의미는 박해의 상황 속에서 목회자들은 주님의 몸된 교회를 위하여 순교적 사명을 가지고 목회사역에 임하여야 한다는 것이다. 더불어 목회자의 선출과 사역에 있어 그러한 절차를 통하여 개별 교회들의 독립성과 상호평등성이 본질적으로 전제됨에도 불구하고, 결코

74 Hall & Hall, eds., “*Ecclesiastical Discipline, 1559*”, 135-36.

‘개교회주의’나 ‘회중주의’로 흐르지 않고 모든 사안들에 대한 목회자들과 교회들의 상호협력과 상호감독의 협의체적인 특징이 드러난다는 것이며, 또한 칼빈의 제네바 교회와는 달리 프랑스 개혁교회의 모든 정치체제와 권징치리가 국가나 지방정부와는 전혀 관계없이 독립적인 교회정치 체제로 이루어졌다는 점이다. 즉, 앞서 언급한 바와 같이, 프랑스 개혁교회는 그 시초부터 국가정치 및 권력과는 완전히 서로 분리되어 있었다.

그리고 제24항-제28항에서 ‘장로’와 ‘집사’ 직분에 대한 여러 가지 사항들을 다음과 같이 규정하고 있다. 먼저, “**제24항.** 장로들과 집사들은 말씀을 맡은 목회자가 주관하는 교회의 위원회(the Senate of the Church)를 구성한다. 장로들의 책임은 회중들을 소집하고, 불미스런 일들을 당회(Consistory)에 보고하는 것이다(후략).” 또한 “**제25항.** 장로의 직분은 평생직(종신직)이 아니다(not perpetual)”라고 그 임기를 분명히 함과 동시에, 계속하여 “집사들은 당회의 협의에 따라 가난한 자들, 갇힌 자들과 병자들을 위하여 헌금을 모으고 분배하는 일을 맡으며; 그들을 심방하고 가정에서 [세례문답 준비를 위하여] 교리(문답)교육(to catechize in homes)의 일을 한다. 또한 만일 어떤 이가 그 일에 합당하고 하나님에 대한 봉사와 사역자로서 평생(perpetually)동안 전념하여 헌신하기로 약속한다면, 교회에서 수용된 형식에 따라 공적으로 교리(문답)교육을 할 수 있도록(to catechize in public) 당회에서 선출할 수 있다. 그러나 그들은 성례를 집행할 수 없다.” 이어서 집사 직분자들의 임기와 관련하여, “**제26항.** [공적인 교리교육을 담당하는 집사들을 제외한] 다른 집사들의 직분은 공적인 교리교육을 할 수 없으며(not to catechize in public), 그들의 직무는 종신직(평생직)이 아니다(not perpetual). 그러나 그러한 집사들이나 장로들은 교회의 허락 없이 그들의 직무를 그만둘 수 없다”고 규정한다. 이어서 장로와 집사의 선출과 관련하여, “**제27항.** 교회의 조직이 아직 확립되지 않은 [미조직]교회에서는 회중들이 목사와 함께 장로들과 집사들을 선출한다. 그러나 이미 조직이 확립된 교회에서는 목회자와 함께 교회 위원회(the Senate of the Church, cf. 장로들과 집사들로 구성되며 목사가 주관함)에서 그들을 선출한다.” 마지막으로, 장로들과 집사들의 권징에 대하여, “제28항. 집사들과

장로들도 말씀의 목회자들과 마찬가지로 동일한 사유들에 의해 그들의 직무에서 면직된다. 만일 그들이 당회의 판결에 불복하면, 지역 노회에서 결정될 때까지 그 직무를 정지한다”고 규정하고 있다.<sup>75</sup>

이러한 규정들에서 드러나는 특징적인 사실들은 기본적으로 ‘장로’들과 ‘집사’들은 회중들에 의하여 선출되고, 목회자가 주관하는 ‘교회의 위원회’를 구성하며, 그 임기는 ‘평생직(종신직)’이 아니다. 또한 집사직의 경우, 칼빈의 제네바 교회와는 달리 ‘집사’들은 교회에서 공적으로 교리(문답)교육을 담당하는 ‘종신직(평생직)의 교사’와 일반 업무를 담당하는 ‘임기직의 집사’로 구분되었다는 것이며, 또한 제네바 교회법에서는 하나의 구별된 직분이었던 ‘교사’(박사/교수)의 직분을 여기에서는 하나의 개교회 안에서 ‘공적으로 교리(문답)교육’을 담당하는 ‘집사’의 직분으로 규정하고 있다는 점이다. 그러한 직접적인 이유는 아마도 당시 박해 아래 있던 프랑스 개혁교회가 자체적으로 독립된 ‘신학교육기관’(신학교)을 설립할 수 없었던 열악한 역사적 상황 때문이었을 것이다.

#### IV. 네덜란드 개혁교회의 직분제도와 정치질서

네덜란드 개혁교회의 시작과 발전에 있어 칼빈과 제네바 교회의 영향은 여러 경로를 통하여 이루어졌다. 먼저 1540년대 이후 불어를 사용하는 벨기에와 네덜란드 남부지역에서 위그노 피난민들을 통하여 칼빈의 저서들과 개혁파 신앙이 전파되었으며, 1555년 안트베르펜(Antwerpen)에서 첫 번째 개혁파 교회인 ‘십자가 아래 교회’(Kerk onder het Kruis)가 설립되었다.<sup>76</sup> 그 초기에 제네바에서 칼빈과 베자에게서 신학훈련을 받은 귀도 드 브레(Guido de Brès, 1522-1567)가 귀국하여 순회설교자로 사역하며 개혁교회를 조직하며 이끌었다(1559).<sup>77</sup> 그리고 1559년부터 1564년까지 13명의 네덜란드 출신의 학생들

<sup>75</sup> Hall & Hall, eds., “*Ecclesiastical Discipline, 1559*”, 136.

<sup>76</sup> Cf. Herman J. Selderhuis, “16·17세기 네덜란드 칼빈주의의 문화와 사회”, 김병훈 외 4인 역, 『비텐베르크에서 도르트까지』 (수원: 합신대학출판부, 2018), 183-85.

<sup>77</sup> 네덜란드 개혁교회의 초기에 지도력을 발휘하며 큰 영향을 미친 귀도 드 브레(Guido de Brès,

이 스위스 '제네바 아카데미'에서 교육을 받았는데, 그 가운데 중요한 인물들은 피에르 브롤리(Pierre Brully), 예안 타핀(Jean Taffin), 그리고 필립스 마르닉스(Pillips Marnix) 등이다. 이외에도 영국과 독일 등지에 흩어져 있던 네덜란드 피난민 교회의 지도자들과의 인적교류와 서신왕래를 통하여 칼빈의 영향력은 지속되었다. 여기에서는 『벨직 신앙고백서』(*The Belgic Confession*, 1561)와 더불어 가장 완성된 형태로 이후 역사에서 개혁신교회 교회법의 표준이 된 『도르트 개혁신교회 질서』(*The Church Order of Dort*, 1619)를 중심으로 네덜란드 개혁신교회의 직분제도 및 정치질서에 대하여 살펴보기로 하겠다.

### 1. 『벨직 신앙고백서』(1561)

『벨직 신앙고백서』(*The Belgic Confession*, 1561)는 귀도 드 브레가 개혁신교회의 신앙의 자유를 위해 처참하게 박해받고 있던 지금의 벨기에와 네덜란드 남부지역의 개혁신교회를 위하여 『프랑스 신앙고백서』(1559)를 참조하여 작성한 것이다. 이후 이 신앙고백서는 1565년 안트베르펜 총회(the Synod of Antwerpen)와 1571년 엠덴 총회(the Synod of Emden)에서 먼저 채택되었고, 가장 중요한 국제적인 개혁신교회의 모임이었던 1618-19년 도르트 총회(the Synod of Dortrecht)에서 본문을 최종적으로 수정하여 공식 채택한 이후,

---

1522-1567)는 벨기에 남부의 작은 도시 몽스(Mons)에서 태어났으며, 어린 시절부터 박해를 피해 그곳으로 피신해 왔던 프랑스의 위그노들로부터 칼빈의 종교개혁사상을 접하였다. 이후 박해를 피해 영국 런던으로 피신하여(1548) 그곳에 와있던 종교개혁지도자들(마르틴 부써와 폴 요한 아 라스코)과 프랑스어를 사용하는 피난민 개혁신교회를 통하여 신앙의 훈련을 받았다. 1552년에 잠시 귀국하였으나, 곧이어 또 다시 타친 박해를 피해 독일 프랑크푸르트로 피난하였고, 1556년 당시 그곳에서 영국 피난민 교회를 인도하던 존 나스(John Knox)와 더불어 그가 그토록 만나고 싶어 했었던 존 칼빈(John Calvin, 이때 그 곳의 피난민 교회문제를 해결하기 위해 잠깐 동안 방문했었음)을 만났다. 이후 스위스 로잔에 있던 개신교 대학에서 테오도르 베자(Theodore Beza)의 지도아래 2년간 성경언어를 공부하고, 베자가 칼빈의 부름을 받고 제네바로 갈 때에 함께 건너가 칼빈에게서 1년 동안 신학훈련을 받았다. 1559년 다시 귀국하여 벨기에와 네덜란드 남부지역의 여러 도시들의 순회설교자로 섬기며, 칼빈의 “제네바 교회법규서”에 따라 개혁신교회를 조직함과 동시에 『벨직 신앙고백서』(1561)를 작성하였고, 개혁신앙을 지키다 순교로 삶을 마쳤다(1567.5.31). Cf. Thea B. Van Halsema, *Three Men Came to Heidelberg and Glorious Heretic: The Story of Guido de Brès*, 『하이델베르크에 온 세 사람과 귀도 드 브레』 (서울: 성약, 2006), 111-65; 이상규, “귀도 드 브레와 네덜란드 신앙고백”, 『칼빈시대 유럽대륙의 종교개혁가들』 (부산: 개혁주의학술원, 2014), 258-74.

『하이델베르크 요리문답서』(1563) 및 『도르트 총회 신앙표준서(도르트 신경)』(1619)과 더불어 개혁파 교회의 “3대 일치신조”로 받아들여지고 있다.<sup>78</sup>

이 『벨직 신앙고백서』의 제27조-제32조에서 우리의 관심 주제들에 대하여 규정하고 있는데, 구체적으로 ‘하나의 보편적인 공교회’로서의 개혁교회의 정체성(제27조), ‘참된 교회를 구성하는 성도들의 교통’(제28조)과 ‘참된 교회의 표지’(제29조), ‘교회의 사역과 직분제도’(제30조), 그리고 ‘사역자들의 소명’(제31조) 및 ‘교회의 질서와 권징’(제32조)에 대하여 규정하고 있다. 먼저 ‘제27조’에서 ‘하나의 보편적인 공교회’로서의 개혁교회의 정체성을 다음과 같이 선언하고 있다.

**제27조. 우리는 하나의 보편적인 공교회를 믿고 고백한다. 이 교회는 예수 그리스도의 피로 정결하게 되고, 성령으로 성화되고 인침을 받아, 예수 그리스도 안에서 그들의 전적인 구원을 바라는 참된 그리스도인 신자들로 이루어진 하나의 거룩한 회중이며 회합이다. . . . 이 거룩한 교회는 어떤 장소나 혹은 어떤 인물들에게 국한되거나 구속되어 있거나 제한을 받고 있는 것이 아니고, 온 세상에 퍼져 흩어져 있다. 그러면서도 믿음의 힘으로, 같은 한 성령 안에서 마음과 뜻으로 연결되고 연합되어 있다.**<sup>79</sup>

다음으로 ‘제30조’에서 교회의 사역과 직분, 그리고 그 주요 직무에 대하여 규정하고 있는데, 여기서 교회를 섬기는 직분으로 ‘목사, 장로, 집사’ 세 가지가 언급되며, 그 구체적인 주요 직무들이 간략하게 설명되고 있다. 특이한 점은, “프랑스 개혁교회의 교회치리서”(1559)에서 목사, 장로, 집사들로 구성되는 ‘교회 위원회’(the Senate of the Church)와 마찬가지로 동일한 개념의 ‘교회

78 이 『벨직 신앙고백서』(1561)와 관련하여 그 상세한 배경 역사에 대하여는 Nicolaas H. Gootjes, *The Belgic Confession: Its History and Sources* (Grand Rapids: Baker Academic, 2007); 그리고 그 상세한 내용과 관련해서는 Klaas Stam, *Everything in Christ: The Christian Faith Outlined according to the Belgic Confession in Harmony with Three Forms of Unity*, 송동섭 역, 『만유의 그리스도: 세 일치신조와 함께한 벨직신앙고백서 개요』(전주: 레포르만다, 2017); Clarence Bouwman, *Notes on the Belgic Confession*, 손정원 역, 『벨직 신앙고백서 해설』(서울: 솔로몬, 2016)을 참조하라.

79 김영재 편, 『기독교 신앙고백』(서울: 영음사, 2011), 474f (원문을 참조하여 번역을 수정함).

위원회'(the Council of the Church)를 구성하도록 하고 있다는 것이다.<sup>80</sup> 여기에서 우리는 현재 한국장로교회에서 시행되는 제도와 연관하여 살펴보면, 그러한 개혁교회의 교회조직에 있어 목사와 장로로 구성되는 '당회'(Consistory)와 목사, 장로, 집사가 모두 참여하는 '교회운영위원회'(the Council of the Church)가 담당하는 직무와 기능을 유의해서 구별할 필요가 있다. 즉, '당회'는 본질적으로 권징문제를 처리하는 '치리회'(교회법에 따른 일종의 사법적 기능을 가진 재판기관)의 기능을 담당하는 것이며, '교회(운영)위원회'(cf. 지금 우리의 '제직회'?)는 교회의 일반적인 운영 및 행정과 관련한 모든 일들을 협의하여 결정하고 효과적으로 수행하는 역할을 하는 것이라고 볼 수 있다. 나아가 이러한 직분자들의 협의체(당회, 교회위원회)의 모든 결정과 직무수행은 최종적으로 모든 회중들의 수용과 동의를 확인받아야 하고(cf. 지금 우리의 '공동의회'?), 재신임 여부의 결정을 통해 평가와 더불어 그 책임을 지도록 했다고 볼 수 있을 것이다.

**제30조.** 우리는 이 참된 교회가 영적 질서(the spiritual polity)에 따라 치리되어야 한다고 믿으며, 그것은 우리 주님께서 말씀으로 우리에게 가르치신 것이다. 참된 교회에는 하나님의 말씀을 설교하며 성례를 집행할 목회자들 혹은 목사들(Ministers or Pastors)이 있어야 하고, 목사들과 함께 교회위원회(the council of the Church)를 구성할 장로들과 집사들이 있어야 한다. 이러한 수단들에 의해 참된 종교가 보존되고, 참된 교리가 그 방침대로 제대로 지켜지는지, 또한 악한 자들이 영적인 방법으로 훈련되고 회복되는지, 또한 가난한 사람들과 고난 중에 있는 모든 사람들이 그들의 필요에 따라 도움을 받고 위로를 받는지를 살피게 된다. 이러한 방법으로 바울이 디모데에게 준 규례와 일치하게 신실한 자들이 선출될 때 모든 일들이 선한 질서 안에서 잘 시행될 것이다.<sup>81</sup>

80 이것은 '치리회'로서의 '당회'(Consistory)와는 다른 것인데, 지금 우리 한국장로교회에서는 목사, 장로, 집사 등의 직분자들이 모두 참여하여 구성되는 '교회운영위원회' 혹은 '제직회'와 비슷한 것으로 볼 수 있을 것이다.

81 김영재 편, 『기독교 신앙고백』, 476f(원문을 참조하여 번역을 수정함).

또한 ‘제31조’에서는 교회의 각 사역을 담당할 직분자들의 선출 방법과 그 관계에 대하여 다음과 같이 규정하고 있는데, 먼저 모든 사역자들이 성경이 가르치는 합법적이고도 정당한 선거 절차에 의해 선출되어야 함과 동시에, 예수 그리스도의 유일한 통치 주권아래 그로부터 위임받은 모든 직분자들의 상호 동등성과 더불어 유기적인 상호협력과 화목의 필요성을 언급하고 있다. 마지막으로, ‘제32조’에서는 교회의 치리와 안정적인 질서유지를 위하여 필요에 따라 여러 규칙들(certain ordinances)을 제정하는 것과 더불어 권징의 필요성에 대하여 규정하고 있다.

**제31조.** 우리는 하나님의 말씀의 사역자들과 장로와 집사는 주님의 이름으로 그리고 하나님의 말씀이 가르치는 질서에 따라 교회의 정당한 선거를 통하여 각자의 직분에 선출되어야 한다고 믿는다. . . . 하나님의 말씀의 사역자들에 대하여 말하자면, 그들은 어떤 처지에 있든지 그리스도의 사역자이므로 모두 동등한 권세와 권위를 가진다. 왜냐하면 그들은 모두 유일하신 총감독이시요 교회의 유일하신 머리이신 그리스도의 종들이기 때문이다. 또한 하나님의 이 거룩한 명령이 침해되거나 경시되지 않도록 우리 모두 각자가 말씀의 사역자들과 교회 장로들을 그들의 사역을 인하여 특별히 더 존경하며, 가능한 불평이나 분쟁이나 다투는 일 없이 그들과 화목해야 함을 우리는 선언한다.

**제32조.** 우리는 교회를 다스리는 이들이 교회의 조직을 유지하기 위하여 함께 연구하여 어떤 규칙들을 만드는 것이 유용하고 유익한 일이라고 믿는다. 그러나 그러한 것들이 우리의 유일한 주님이신 그리스도께서 제정하신 것들로부터 이탈되지 않도록 조심스럽게 연구해야 한다. 그러나 또한 우리는 인간이 만들어 낸 것들과 사람이 하나님을 예배하는데 도입하여 어떤 방식으로든지 양심을 구속하고 강요하는 법들을 배격한다. 그러므로 우리는 일치와 통일성을 조성하고 보존하며, 모든 사람으로 하나님께 순종하게 하는 것만을 용인한다. 이러한 목적을 위하여 출교 또는 교회의 권징이 하나님의 말씀에 따라 여러 상황에서 필요하다.<sup>82</sup>

82 김영재 편, 『기독교 신앙고백』, 477(원문을 참조하여 번역을 수정함).

## 2. 네덜란드 『도르트 개혁교회 질서』(1619)

네덜란드 개혁교회들은 초기의 어려운 박해 상황에서도 질서 있는 교회를 조직하고 보존하기 위하여 영국, 독일 등 각 곳에 흩어져 피난 상태에 있던 여러 교회들이 총회 모임을 준비하기 위해 모였던 베이젤 회의(*Convention of Wezel*, 1568)에서 칼빈이 작성한 “제네바 교회법규서”(D’ordonnances *Ecclésiastique*, 1541)와 “프랑스 개혁교회의 교회치리서”(Discipline *Ecclesiastique*, 1559)의 모범을 참조하여 “교회법”(De *Wezeschen artikelen*) 초안을 작성하였다.<sup>83</sup> 또한 그로부터 3년 후, 엠덴 총회(the Synod of Emden, 1571)에서 다시 수정 보완하여 총53개 항목으로 이루어진 “교회법”을 작성하였다.<sup>84</sup> 네덜란드 개혁교회들의 첫 총회였던 1571년 엠덴 총회 이후 1586년 헤이그 총회까지 여러 번의 총회 모임에서 “교회법”에 대한 수정 보완

83 베이젤 회의(1568)에서 작성된 ‘교회법’은 총 8개의 장으로 구성되었다: “1장: 지역의 시찰회, 2장: 말씀의 봉사자와 교사, 3장: 교리문답교육, 4장: 장로, 5장: 집사, 6장: 성례, 7장: 결혼, 8장: 권징조례.” Cf. 김재운, “개혁 교회법이 한국교회에 가지는 의의”, 17-23.

84 Cf. Spijker, 『칼빈의 생애와 신학』, 266-70. 당시 극심한 박해를 피해 수많은 네덜란드 개혁교회 신자들이 스위스의 제네바, 영국의 런던, 독일의 엠덴과 프랑크푸르트 등 유럽 각 곳에 흩어져 피난민 교회를 세웠고, 그 가운데 엠덴(Emden)은 특히 “박해를 받는 하나님의 사람들의 숙소”(Herberg der Gemeete Gods)라고 불렸으며, 바로 이곳에서 1571년 10월 4-13일 열흘 동안 네덜란드 개혁교회의 첫 번째 총회가 개최되었다. 이 ‘엠덴 총회’에서의 가장 중요한 일은, 칼빈이 제네바 교회에서 그렇게 했던 것처럼, 교회의 일치를 위해 ‘벨직 신앙고백서’를 공식 채택함과 더불어 교회를 질서 있게 조직하고 안정적으로 보존하기 위한 ‘교회법’을 작성하고 채택하는 것이었다. 그리하여 총 53항목으로 작성된 이 ‘엠덴 교회법’(1571)은 ‘프랑스 개혁교회의 교회치리서’(1599)의 모범을 더욱 강조하며 구체화하여 ‘제1항’에서 “어느 교회도 다른 교회들 위에, 어떤 말씀의 봉사자도, 어떤 장로나 집사도 다른 직분자들 위에 지배권을 행사해서는 안된다. 지배하려는 모든 불신과 미혹 대신에 동등함이 주어진다”고 선언하고 있다. 그리고 제2항에서는 신앙고백의 일치 위에서 개혁교회들의 연합 원리를 천명함과 동시에, 특히 프랑스 개혁교회와의 국제적인 연합과 일치, 그리고 상호 연대와 결속에 대하여도 다음과 같이 선언하고 있다. “네덜란드 (지역)교회들 사이의 하나됨이 신앙고백에 있다는 점을 증명하기 위하여 형제들은 훌륭하게도 네덜란드 교회들의 신앙고백서를 작성하기로 하였다. 동시에 프랑스 안에 있는 (개혁)교회들의 신앙고백에 서명하여 프랑스 교회들과도 하나됨과 교제를 증거함과 동시에, 반대로 프랑스 교회들의 직분자들도 네덜란드 교회들의 신앙고백에 함께 함을 보여 주었다.” 그리고 마지막 제53항에서 “모든 교회는 한 총회에서 달리 결의할 때까지 이것을 준수해야 한다”고 선언함으로써, 모든 개혁교회들이 하나의 신앙고백과 하나의 교회질서(교회법) 아래서 서로 연합하고 하나로 결속되어 있음을 천명하였다. Cf. 김재운, “개혁 교회법이 한국교회에 가지는 의의”, 23-26; 허순길, 『개혁교회 질서 해설: 도르트 교회 질서』 (광주: 쉼페르 레포르만다, 2017), 41-44.

작업이 계속하여 이루어졌고, 특히 1586년 헤이그 총회에서 다시 수정 보완된 교회법은 처음으로 정부의 승인을 받았다. 그러나 알미니안주의자들에 의해 제기된 교리적인 문제를 해결하기 위하여 국제적인 성격의 개혁교회 총회로 모였던 ‘도르트 총회’(1618.11.13.-1619.5.29.)에서 흔히 “도르트 신경”으로 지칭되는 『도르트 총회 신앙표준서』(*The Canons of the Synod of Dort*, 1619)<sup>85</sup>와 함께 총86개 항목으로 작성되어 채택된 『도르트 개혁교회 질서』(*The Church Order of Dort*, 1619.5.28에 공식 승인되어 선포됨)는 그동안 네덜란드 개혁교회에서 작성되고 발전된 모든 ‘교회법’들을 총정리한 표준적인 문서가 되었다.<sup>86</sup>

그렇게 채택된 ‘도르트 개혁교회 질서’(1619)는 이후 1816년 당시 네덜란드 국왕이었던 윌리엄 1세(William I)에 의해서 “개혁교회의 치리를 위한 일반규칙”(Algemeen Reglement voor het bestuur der Hervormde Kerk)이 제정되어 대체됨으로써 유명무실해 졌으나, 1834년 울름(Ulrm)교회의 헨드릭 드 콕(Hendrick de Cock, 1801-1842) 목사를 중심으로 네덜란드 국가교회(Nederlandse Hervormde Kerk, NHK)로부터의 ‘분리운동’이 일어나면서 ‘분리’(Afscheiding)측인 ‘기독교 개혁교회’(Christelijke Gereformeerde Kerken)의 첫 총회가 1836년 암스테르담(Amsterdam)에서 개최되어 다시 표준 교회법으로 회복되어 채택되었고,<sup>87</sup> 또한 미국으로 이주하여 설립된 네덜

85 이 ‘도르트 총회’(the Synod of Dort)의 역사와 더불어 “도르트 총회 신앙표준서(도르트 신경)(1619)의 자세한 내용과 관련해서는 Herman J. Selderhuis, “도르트 총회의 역사와 신학”. 김병훈 외 4인 역. 『비텐베르크에서 도르트까지』 (수원: 합신대학출판부, 2018), 211-47; Clarence Bouman, *Notes on the Canons of Dort*, 손정원 역. 『도르트 신경 해설』 (서울: 솔로몬, 2016); Cornelis Pronk, *Expository sermons on the Cannons of Dort*, 황준호 역. 『도르트 신조 강해』 (서울: 그 책의 사람들, 2012)를 참조하라.

86 Cf. 김재운, “개혁 교회법이 한국교회에 가지는 의의”, 27-28; 박준수, “네덜란드 개신교회의 정치제도와 교회법에 대한 연구”, 노영상 편, 『개혁교회 전통의 교회법과 대한예수교장로회(통합)의 교회법에 대한 비교 연구』 (서울: 총회한국교회연구원, 2017), 101-29. 이와 같이 도르트 총회에서 승인되고 채택된 “도르트 개혁교회 질서”(The Church Order of Dort, 1619)의 전문에 대한 영어 번역문은 Hall & Hall, eds., *Paradigms in Polity*, 175-84를 참조하고, 또한 이 문건의 한역과 더불어 그 내용에 대한 상세한 해설은 허순길, 『개혁교회 질서 해설: 도르트 교회 질서』 (광주: 셀레르 레포르만다, 2017)를 참조하라.

87 Cf. W. Robert Godfrey, “Calvin and Calvinism in the Netherlands”, *John Calvin: His Influence in the Western World*, ed., W. Stanford Reid (Grand Rapids: Zondervan,

란드 개혁신교회를 가운데 RCA(Reformed Church in America/미국 개혁신교회) 교단과 여기서 분리된 CRC(The Christian Reformed Church/기독교 개혁신교회, 1857년 분리되어 조직됨) 교단이<sup>88</sup> 교회직제와 정치를 위한 표준 교회법으로 채택하였다(cf. CRC에서는 이후 1914/1974 두 번에 걸쳐 수정 보완함).<sup>89</sup> 이와 같이 현재로는 네덜란드 국교회를 제외한 모든 네덜란드 개혁신교회와 미국, 캐나다, 호주, 남아프리카 등지에 흩어져 있는 개혁신교회들도 형편에 따라 약간의 수정을 하였지만, 본질적으로 동일한 이 ‘도르트 개혁신교회 질서’(1619)를 표준 교회법으로 채택하고 있다. 이러한 역사를 가진 『도르트 개혁신교회 질서』의 전체적인 내용의 구성목록을 간단히 살펴보자면 다음과 같다.<sup>90</sup>

1982): 91-120. 1834년 네덜란드 개혁신교회의 ‘제1차 분리’ 운동 이후, ‘신칼빈주의’(Neo-Calvinism)를 주창하며 교회개혁 운동을 이끌었던 아브라함 카이퍼(Abraham Kuyper, 1837-1920)를 중심으로 다시 ‘제2차 분리’ 운동이 일어나 ‘애통’(Doleantie, 돌레안치)측인 ‘네덜란드 개혁신교회’(Gereformeerde Kerken in Nederland, 1886)가 조직되었다. 그리고 이렇게 네덜란드 국가교회(NHK)로부터 분리된 ‘분리’(1834)/‘애통’(1886) 양측은 1892년에 다시 연합하여 새로운 교단인 “네덜란드에 있는 개혁신교회들”(Gereformeerde Kerken in Nederlands, 1892)을 조직하였다. Cf. J. D. Bratt, “아브라함 카이퍼”, 『복음주의 인물사』(서울: CRC, 2018), 337-43; 정성구, 『아브라함 카이퍼의 사상과 삶』(용인: 킹덤북스, 2010).

<sup>88</sup> 이 CRC(The Christian Reformed Church/기독교 개혁신교회) 교단은 이보다 먼저 네덜란드 개혁신교회 이민자들이 미국에서 1628년에 설립하여 조직한 RPDCA[Reformed Protestant Dutch Church in America, 현재는 RCA(Reformed Church in America/미국 개혁신교회)로 지칭됨]로부터 1857년에 분리되어 조직되었다. Cf. Hall & Hall, eds., *Paradigms in Polity*, 175-76, 185-86. 또한 미국으로 이주한 네덜란드 개혁신교회의 상세한 역사와 관련해서는 John Kromminga, *The Christian Reformed Church: A Study in Orthodoxy* (Grand Rapids: Baker Book House, 1949); Gerald F. De Jong, *The Dutch Reformed Church in the American Colonies* (Grand Rapids: Eerdmans, 1978); James D. Bratt, *Dutch Calvinism in Modern America: A History of a Conservative Subculture* (Grand Rapids: Eerdmans, 1984)를 참조하라.

<sup>89</sup> Cf. 김재윤, “개혁신교회법이 한국교회에 가지는 의의”, 28-32; 이형기, 『장로교의 장로직과 직제론』(서울: 한국장로교출판사, 1998), 154-58. 여기서 언급된 “*The Church Order of Dort*, 1619”와 더불어 1914년 미국 CRC에서 수정 보완하여 채택한 “*Christian Reformed Church Order*, 1914”의 본문은 Hall & Hall, eds., *Paradigms in Polity*, 175-84를 참조하라.

<sup>90</sup> 여기에서는 “*The Church Order of Dort*, 1619”, Hall & Hall, eds., *Paradigms in Polity*, 175-84를 참조하면서 주로 허순길, 『개혁신교회 질서 해설: 도르트 교회 질서』에서 번역된 본문을 사용하였다.

**\* 서론: 총칙 (제1조)**

**I. 교회의 직분** - (1) 일반적 규정;

(2) 말씀봉사자: 목사/선교사/목사후보자 양성/신학생/  
장로/집사 (제2조-25조)

**II. 교회의 회의들** - (1) 일반적 조항; (2) 당회; (3) 지역회;

(4) 총회 (제26조-48조)

**III. 교회의 책무와 활동** - (1) 예배; (2) 성례;

(3) 목회적 보살핌 (제49조-65조)

**IV. 교회의 권징** - (1) 일반적 항목; (2) 교회회원의 충고와 권징;

(3) 직분자들의 충고와 권징 (제66조-80조)

**\* 결론적 조항 (제81조-제82조)**

여기에서는 특히 “도르트 개혁교회 질서”에 나타난 직분제도의 특징을 중심으로 살펴면서, 이 교회법이 가지는 또 다른 몇 가지 중요한 사항들을 간단히 언급하도록 하겠다.

먼저 ‘제1조 1항’에서 다음과 같이 개혁교회의 하나님의 말씀에 기초한 신앙 고백적 일치와 더불어, 교회의 유일한 머리되신 그리스도의 통치원리와 사도적인 교회 조직과 질서를 선언한다. 그리고 ‘제1조 2항’에서는 교회의 조직과 질서를 위해 “교회법”에서 반드시 규정되어야 할 사항들을 전체적으로 제시하고 있다.

**제1조. 교회 질서의 기초와 분류**

1. 개혁교회는 구약과 신약의 하나님의 말씀과 이 말씀의 교리의 요약인 신앙고백(벨직 신앙고백서, 하이델베르크 교리문답서, 도르트 신경)에 전적인 복종을 선언하고, 그리스도를 교회의 유일한 머리로 인정하며, 교회 내에 모든 것이 품위 있고 질서 있게 행해져야 한다는 사도적인 명령을 존중하여, 교회적 조직과 활동을 다음 조항들로 규정한다.
2. 그리스도의 교회에서 선한 질서의 유지를 위해 교회 질서에서 다루어져야 할 사항은 교회의 직분, 교회의 회의, 교회의 예배, 성례, 의식과 교회의 권징이다.<sup>91</sup>

다음으로 '제2조'에서 교회에 항상 있어야 할 '세 가지 직분'의 종류와 더불어 각 직분자들의 평등성에 대하여 다음과 같이 규정한다.

### 제2조. 직분들

그리스도께서 그의 교회에 세운 직분은 말씀봉사자(목사), 장로, 집사이다. 이 직분들은 권한과 직책에 있어서 서로 다를 뿐, 품위와 명예에 있어서는 다르지 않다.<sup>92</sup>

이어 '제3조'에서 교회의 모든 직분자들에게 일반적으로 적용되는 자격과 관련하여, 공적인 신앙고백에의 순종과 더불어 특히 교회의 '남자회원'들만 직분자로 선택받을 수 있다고 규정한다.<sup>93</sup> '제4조'에서 직분자들의 선출과정에 대하여 규정하고 있는데, 그 절차는 먼저 당회에서 배수 공천하여 회중들에게 공시하고, 규칙에 따른 회중의 선거로 선출하며, 임직 전에 공표하여 회중의 동의를 구한 후 공예배 중 규정된 의식문에 따라 취임하도록 하였다. '제5조'는 교회의 모든 직분자(목사, 장로, 집사, 교수)는 공식문서에 서명함으로써 개혁신교회의 신앙고백서에 대한 동의가 요구됨을 밝히고 있다.

계속하여 제6조-제17조에서는 '말씀봉사자'(목사)에 대하여, 그 '자격', '임직과 취임', 그리고 '해임' 등에 관한 여러 가지 사항들을 규정한다. 여기에서는 그 가운데서 우리의 주제와 관련하여 중요한 다음 세 가지 조항만을 원문 그대로 인용하고자 한다.

### 제13조. 목사의 종신임무

91 허순길, 『개혁신교회 질서 해설: 도르트 교회 질서』, 61.

92 허순길, 『개혁신교회 질서 해설: 도르트 교회 질서』, 61. 이 조항은 1914년 미국 CRC에서 다음과 같이 개정되어 유지되고 있다: "[교회의] 직분은 네 가지이다: 말씀봉사자들, 신학교수들, 장로들, 그리고 집사들이다(The offices are of four kinds: of the Ministers of the Word, of the Professors of Theology, of the Elders, and of the Deacons)." Hall & Hall, eds., *Paradigms in Polity*, 176. 이렇게 하여 현재로는 칼빈이 확립한 '교회의 4 직분론'이 원형 그대로 회복되어 유지되고 있다.

93 미국 CRC에서 1914년 개정된 현재 본문은 이 조항이 다음과 같이 변경되었다: "제3조. 신학교수, 장로, 집사는 그 누구도 그렇게 하도록 법적으로 부름을 받기 전에는 말씀과 성례의 사역에 들어가는 것이 허락되지 않는다(후략)". Hall & Hall, eds., *Paradigms in Polity*, 176.

법적으로 한번 부름을 받은 말씀봉사자(목사)는 평생 교회 봉사의 의무를 지고 있다. 그러므로 그는 이례적이고 중대한 이유 없이 다른 직업으로 옮기는 것이 허용되지 않는다. 이를 위해서는 당회의 승인과 지역회와 총회 대표들의 동의를 얻어야 한다.

#### 제16조. 말씀봉사자의 직무

1. 말씀봉사자의 직무는 주의 말씀을 온전하고 신실하게 회중에게 전하고, 성례를 집행하며, 공 예배를 인도하고, 교회를 세우기 위해 교회 언약의 자녀들에게 구원의 교리를 가르치는 것이다.
2. 말씀봉사자는 장로들과 함께 회중과 동료 직분자들을 감독하고, 교회 회원들의 가정을 방문하며, 하나님의 말씀으로 병자들을 위로하고, 모든 것이 품위 있고 질서 있게 행해지도록 하나님의 교회를 선한 질서 가운데 보존하고, 권징을 시행하며, 회중을 위한 목자적인 관리를 한다.

#### 제17조. 교회 직분자들 간의 의무와 동등성

하나님의 말씀봉사자들 사이의 직무와 그 밖의 다른 일에서도 당회의 판단에 따라 상호 동등성이 유지되어야 한다. 이 상호 동등성은 또한 장로들과 집사들 사이에도 유지되어야 한다.<sup>94</sup>

다음으로 칼빈이 “제네바 교회법규”(1541/1561)에서 교회의 항존직분 가운데 하나로 제시하였던 ‘교회의 교사’ 직분은 교회의 성장과 역사적 발전 따라 이제는 개별교회에 속한 직분이 아니라 ‘총회’가 운영하는 교육기관(신학교)에서 목사직분을 가진 ‘교수’로서 ‘목사후보자를 양성하는 직무’로 보다 제도화되고 구체화되어 다음과 같이 규정되었다.

94 허순길, 『개혁교회 질서 해설: 도르트 교회 질서』, 68-69. 이러한 ‘교회 직분자들의 동등성’에 대하여 현행 CRC “교회질서”는 다음과 같이 규정하고 있다: “제17조. 말씀의 사역자들은 그들의 직무에 대한 책임들과 함께 목회적 사역들과 더불어 다른 사항들에 있어서 동등성(equality)이 유지되어야 한다. 이에 대하여 가능한 당회(the consistory)의 판단에 따라야 하고, 또 필요한 경우에는 시찰회(the Classis)의 판단에 따라야 한다. 그러한 동등성은 장로들과 집사들의 경우에도 마찬가지로 유지되어야 한다.” Hall & Hall, eds., *Paradigms in Polity*, 178.

**제19조. 목사 후보자 양성**

1. 교회들은 말씀봉사자 양성을 위한 기관(신학교)을 유지해야 한다. 이 기관은 총회가 임명한 이사회를 통해 총회에 의해 운영되어야 한다.
2. 신학 교수로 임명된 말씀봉사자들의 임무는 그들에게 맡겨진 교과목들로 신학생들을 교육하여 교회들이 말씀봉사자들을 공급받을 수 있게 하고, 하나님의 말씀을 해석하고, 이단과 오류에 대항하여 건전한 교리를 옹호하는 것이다.<sup>95</sup>

마지막으로, ‘장로’와 ‘집사’의 직무와 임기에 대하여는 각각 다음과 같이 자세하게 규정하고 있다. 먼저 각각에 해당하는 조항들을 원문 그대로 인용하자면 다음과 같다.

**제22조. 장로의 직무**

1. 장로의 직무는 말씀봉사자들과 함께 그리스도의 교회를 감독하여, 모든 회원들이 교리와 생활에서 복음에 따라 올바르게 처신하도록 하고, 교회 회원들의 가정을 신실하게 방문하고, 가르치며, 그릇되게 처신하는 자들을 책망하고, 하나님의 말씀으로 권면해야 한다. 장로는 자기 교구 안에 있는 회원들의 가정을 매년 적어도 한번 이상은 방문하고 당회에 보고 하여야 한다.
2. 그리고 장로들은 말씀봉사자들과 함께 불신과 불경건의 모습을 드러내고 회개하기를 거절하는 자들에게 하나님의 명령을 따라 그리스도의 교회의 권징을 시행하고, 또 성례들이 더럽혀지지 않도록 감독해야 한다.
3. 나아가, 장로들은 하나님의 집의 청지기들이므로 회중 가운데 모든 일이 적당하고 선한 질서 가운데 행해지도록 돌봐야 한다.
4. 끝으로, 장로들의 직무는 유익한 조언과 권고로 말씀봉사자들을 돕고 그들의 품위와 품행을 감독하는 것이다.

**제23조. 집사의 직무**

1. 집사직의 특별한 직무는 회중 속에 자비의 봉사에 대한 선한 진행을 살피고,

95 허순길, 『개혁신교회 질서 해설: 도르트 교회 질서』, 70.

회중 가운데 현존하는 공핍과 어려움을 익히 알고, 먼저 그리스도의 몸의 지체들에게 자비를 나타내도록 권고하며, 나아가 일반적으로 가난한 이웃들에게도 그리스도의 자비를 나타내도록 격려하는 것이다.

2. 그리고 집사들은 헌물(헌금)을 모으고 관리하며 이것들을 필요를 따라 그리스도의 이름으로 나누어주는 것이다.
3. 나아가, 집사들은 그들의 정책과 관리에 관하여 당회 앞에 책임을 져야 한다.

#### **제24조. 장로와 집사 직분의 임기**

장로들과 집사들은 지역 교회의 규정에 따라 2년, 혹은 그 이상 봉사해야 하고, 적절한 비율로 매년 물러나야 한다. 당회가 물러나는 직분자에게 교회의 사정과 유익을 위해 다음 임기를 더 봉사하게 하거나, 그들의 임기를 연장하거나, 곧바로 재선을 위한 자격이 있다고 선언하는 것이 타당하다고 판단하지 않는 한 물러가는 직분자들의 자리는 다른 사람에 의해 채워져야 한다.<sup>96</sup>

여기에서 우리가 주목해야 할 한 가지 특징적인 사항은 교회의 각 직분자들의 직무상의 상호관계와 관련된 것인데, 앞서 인용한 바와 같이 “말씀봉사자(목사)는 장로들과 함께 회중과 동료 직분자들을 감독하고 . . . 모든 것이 품위 있고 질서 있게 행해지도록 하나님의 교회를 선한 질서 가운데 보존하고, 권징을 시행하며, 회중을 위한 목자적인 관리를 한다”(제16조 2항), 그리고 “장로의 직무는 말씀봉사자들과 함께 그리스도의 교회를 감독하며, . . . 유익한 조언과 권고로 말씀봉사자들을 돕고 그들의 품위와 품행을 감독하는 것이다”(제22조 1, 4항), 마지막으로 “집사들은 그들의 정책과 관리에 관하여 당회 앞에 책임을 져야 한다”(제23조 3항)고 규정하고 있다. 즉, 개혁교회의 직분제도에 있어 가장 중요한 원칙들은 교회의 모든 직분자들이 각 직무의 고유성과 함께 그 권위와 명예에 있어 평등성이 강조되는데(제2조), 이것은 다시 “하나님의 말씀

96 허순길, 『개혁교회 질서 해설: 도르트 교회 질서』, 71-73. 이러한 ‘장로와 집사의 임기’와 관련하여 현행 CRC “교회질서”는 다음과 같이 규정하고 있다: “제27조. 장로들과 집사들은 2년 동안 봉사하며, 교회가 처한 어떤 상황과 유익을 위하여 [특별히] 요청하지 않는 한, 매년마다 그 수의 절반은 사임하여야 하고 다른 사람으로 교체되어야 한다.” Hall & Hall, eds., *Paradigms in Polity*, 179.

봉사자들 사이의 직무와 그 밖의 다른 일에서도 당회의 판단에 따라 상호 동등성이 유지되어야 한다. 이 상호 동등성은 또한 장로들과 집사들 사이에도 유지되어야 한다”(제17조)고 재천명되고 있다. 따라서 “어떤 직분자들도 다른 직분자들을 지배하지 않아야 하며”(제81조), 또한 각 직분자들은 상호간에 서로 감동하고 형제애적인 상호 협력과 견제를 통하여 주님의 교회 안에서 품위 있는 선한 질서를 보존하고 유지할 책임이 모든 직분자들에게 동시에 주어져 있다는 것이다.

그 외 “도르트 개혁교회 질서”(1619)에 나타난 교회의 정치질서와 관련하여 몇 가지 특징적인 사항들에 대하여 언급하자면, 먼저 ‘교회의 회의’들과 관련하여 “세 종류의 회의들, 즉 당회, 지역 대회(노회), 전국 대회(총회)”가 있음을 규정한다(제26조).<sup>97</sup> 이때 ‘당회’와 관련하여 “모든 교회에는 직분자들(목사, 장로, 집사)로 구성된 당회가 있어야 하며, 당회는 교회의 일반적 정치를 위한 의무를 진다”고 규정한다(제34조 1항).<sup>98</sup> 또한 ‘지역회’는 “각 교회 당회에서 파송된 한분의 목사와 한분의 장로 대표자들로 구성”된다(제39조 1항). 그리고 ‘총회’는 “모든 지역회의 교회들을 대표하는 회의이며, 각 지역회는 두 목사와 두 장로를 총회에 대표로 파송”하도록 규정한다(제43조 1항). 마지막으로, “프랑스 개혁교회의 교회치리서”(1559)와 네덜란드 개혁교회 “엠덴총회 교회법”(1571)에서 가장 먼저 ‘제1항’으로 강조되어 선언되었던 ‘모든 개별 지역교회와 모든 직분자들의 상호 독립성과 평등성의 원리’가 여기에서는 ‘지배의 금지’ 조항으로 마지막 최종결론 조항에서 다음과 같이 분명하게 재천명되고 있다. “제81조. 지배의 금지: 어느 교회도 어떤 방식으로든 다른 교회들을 지배하지 않아야 하고, 어느 직분자도 다른 직분자들을 지배하지 않아야 한다.”<sup>99</sup>

97 ‘교회의 회의들’에 대하여 현행 CRC “교회질서”는 다음과 같이 규정하고 있다: “제29조. [교회에는 다음 네 가지 종류의 교회 회의들(ecclesiastical assemblies)이 유지되어야 한다: 당회(the Consistory), 시찰회(the Classical Meetings), 지역 대회(the Particular Synod), 그리고 일반/전국 대회(the General or National Synod)가 그것이다.” Hall & Hall, eds., *Paradigms in Polity*, 179.

98 ‘당회(the Consistory)의 구성’과 관련하여 현행 CRC “교회질서”는 다음과 같이 규정한다: “제37조. 모든 교회에는 말씀의 사역자들과 장로들로 구성되는 당회가 있어야 하고, 매주 최소한 한번은 모아야 한다. . . . 단, 지역 내규에 의하여 장로의 수가 3명 이하일 경우에는 이에 더하여 집사들이 당회에 참여할 수 있다.” Hall & Hall, eds., *Paradigms in Polity*, 179.

## V. 결론과 제언

우리는 지금까지 16세기 종교개혁운동을 통하여, 특히 ‘교회의 개혁’ 분야에서 ‘교회의 직분제도와 정치질서의 개혁’에 있어 칼빈의 제네바 교회의 개혁으로부터 시작하여 극심한 박해와 핍박의 상황 가운데서도 역사적인 발전을 이루어 낸 프랑스와 네덜란드 ‘개혁교회’(Reformed Church) 특유의 교회 직분제도와 정치질서의 주요 원리들과 실천에 대하여 간략하게 살펴보았다. 특히 그러한 원리들과 실천은 암묵적이고도 주먹구구식으로 진행된 것이 아니라 당시 개혁교회가 처한 엄중한 역사적인 상황과 목회현장 속에서 수많은 신학적 논의와 실천적인 협의를 거쳐 가장 성경의 가르침에 충실한 “신앙고백서”와 더불어 그것을 실천할 명문화된 “교회법”을 정립하였고, 그에 따라 어느 곳에서든 참된 그리스도의 몸된 교회가 세워지는 곳마다 동일하게 ‘질서 있는’ 교회를 조직하고 유지함으로써 항상 교리적/실천적인 ‘교회의 일치’(the unity of the Reformed Church)를 동시에 추구하였다는 점이 그 무엇보다 중요하다 할 것이다. 그러한 개혁교회의 발전과 성장의 역사에 있어 질서 있는 교회의 조직과 안정적인 보존에 있어 근간이 되었던 ‘개혁교회의 교회법’은 칼빈의 『제네바 교회법규서』(*Les Ordonnances Ecclésiastique*, 1541/1561)와 『프랑스 개혁교회의 교회치리서』(*Discipline ecclesiastiques des eglise reformees de France*, 1559), 그리고 가장 완성된 형태로서 이후 개혁교회 교회법의 표준이 된 『도르트 개혁교회 질서』(*The Church Order of Dort*, 1619)로 발전되어 왔다. 이러한 ‘개혁교회 교회법’들을 통하여 개혁교회가 성경의 가르침에 기초하여 정립한 직분제도와 정치질서의 중요한 원리들과 특징들을 다시 몇 가지로 간략하게 정리해 보자면 다음과 같다.

99 허순길, 『개혁교회 질서 해설: 도르트 교회 질서』, 97. 이러한 ‘지배의 금지’ 규정은 현행 CRC “교회질서”에서는 좀 더 명확하게 구체화된 형식으로 다음과 같이 규정하고 있다: “제84조. 어느 교회도 어떤 방식으로든 다른 교회들 위에 그 권위를 두거나 행사할 수 없으며, 또한 어느 목회자도 다른 목회자들 위에, 어느 장로 혹은 집사도 다른 장로들 혹은 집사들 위에 그렇게 할 수 없다(No Church shall in any way lord it over exercise authority over Churches, no Minister over other Ministers, no Elder or Deacon over other Elders or Deacons).” Hall & Hall, eds., *Paradigms in Polity*, 184.

(1) 개혁교회의 “교회법”들에서 구현된 직분제도와 정치질서는 오직 성경이 가르치는 원리와 교회의 머리이신 예수 그리스도께서 제정하신 질서, 그리고 그것을 실천한 사도적 기원에 따른 것이며, 그 어느 경우에 있어서도 이 대원칙에서 벗어나는 법이나 규칙을 임의로 만들 수 없다는 종교개혁신학의 원리에 입각해 있다. 그러므로 개혁교회는 항상 그리스도께서 제정하셨고 그의 말씀이 가르치는 질서와 직분 외에 불필요한 인위적인 법이나 제도, 그리고 규칙들을 과도하게 만들어 교회와 회중을 구속하거나 제한하지 못하며, 항상 교회의 조직과 올바른 질서의 유지에 있어 필수적인 사항들만 간략한 형식으로 규정하는 원칙을 지켜왔다.

(2) 개혁교회의 정치질서에 있어 제일의 대원칙은 교회에 대한 하나님의 주권과 교회의 유일한 머리이신 예수 그리스도의 통치원리이다. 그러나 그리스도께서는 그의 몸된 교회를 다스리시는 권세를 그의 몸된 온 교회 공동체에 위임하시고, 동시에 그가 세우신 직분자들을 통하여 다스리시며 모든 일을 수행하게 하신다. 이것을 우리는 교회직제와 정치질서에 있어 그리스도에 의한 ‘위임정치의 원리’라고 할 수 있을 것이다.

(3) 교회의 모든 직분자들을 세우는 것은 오직 하나님의 주권적인 선택과 그리스도의 말씀에 따른 소명, 그리고 성령의 주권적인 은사에 의한 것이지만, 그것을 확인하는 것은 교회 회중들의 투표와 선거, 그리고 동의와 수용이라는 절차를 통하여 이루어진다. 즉, 모든 직분자는 단순히 스스로의 의지나 결단이 아니라 반드시 교회의 주인되신 하나님의 말씀을 통한 부르심, 곧 소명에 근거해야 하며, 또한 회중들의 선거라는 선출과정을 통하여 그러한 소명을 공적으로 검증하고 확인하는 절차를 거치도록 한 것이다. 이것은 개혁교회 정치와 직제에 있어 또 다른 대원칙인 교회 공동체 회원들의 직분자 선출에 의한 ‘대의정치의 원리’이다.

(4) 교회의 유일한 머리되시며, 유일한 증보자이신 예수 그리스도의 ‘선지자, 왕, 제사장’으로서의 삼중직분에 근거하여, 교회에 항상 있어야 할 세 가지 직분(통상직분/항존직분)은 ‘목사(교사), 장로, 집사’이다. 이때 ‘항존직분’(통상직분)의 의미는 결코 ‘종신직분(평생직)’이라는 의미가 아니며, ‘지상에 있는

가견적 교회에는 그리스도의 몸된 교회를 섬기기 위하여 그러한 세 가지 직분이 항상 있어야 한다'는 의미라는 것을 분명하게 재인식하여야 할 것이다. 나아가 그러한 교회의 모든 직분들은 그리스도의 통치주권의 위임에 따라 분배된 직무이기 때문에 어느 한 사람이나 집단이 그 모든 것을 독점할 수 없고 독점되어서도 안된다. 또한 모든 직분들은 그 직무의 고유성과 함께 동등하고 평등한 관계에 있기 때문에, 개혁교회는 언제나 '어느 직분자도 어떤 방식으로든 다른 직분자들 위에 우월성을 주장하거나 지배할 수 없다'는 원칙을 계속하여 천명해 왔다.

(5) 예수 그리스도께서는 그의 말씀과 성령을 통하여 그의 몸된 교회를 다스리시며, 그 '말씀의 우선성'에 따라 교회의 직분들에는 '말씀의 권위'에 따른 일정한 질서가 있다. 그러므로 모든 직분자들은 주님께서 제정하신 질서에 따라 그가 온 교회에 맡기신 모든 일들이 항상 '품위 있고 질서 있게' 수행되도록 최선을 다하여야 한다.

(6) 성령께서는 항상 교회에 임재하셔서 머리되신 그리스도께 그의 몸된 교회를 접붙이시고 연합시키심과 동시에 또한 교회를 이루는 모든 지체들을 한 몸으로 연합하게 하신다. 나아가 주님께서 택하신 모든 사역자들에게 각양 은사들을 주심으로 그리스도의 몸된 교회를 세우시고 다스리시며 보존하신다. 그러므로 교회의 모든 직분은 오직 그러한 성령의 은사에 근거하며, 모든 직분의 목적은 오직 그리스도의 몸된 교회를 위한 충성된 섬김이다. 즉, 모든 직분은 오직 그리스도의 몸된 교회를 위하여 사랑의 봉사과 상호 섬김을 위해서만 존재한다.

(7) 교회의 유일한 머리되신 그리스도께서 베푸시는 '은혜의 분량'과 성령께서 주권적으로 주시는 '각양 은사'에 따라 택함을 받은 교회의 모든 직분자들에게는 오직 상호간의 사랑의 봉사 속에서 온 교회를 위하여 충성스럽게 섬김으로 일하고, 서로 협력하여 연합하고 화목함으로써 성령의 하나되게 하신 것을 힘써 지켜야 할 책무가 주어진다.

(8) 교회의 모든 직분자들에게는 주님께서 제정하셨고, 또한 그의 말씀이 가르치는 선한 질서로부터 이탈하거나 부패하지 않도록 그들 모두가 항상 먼저 자기 자신 스스로를 주의하여 살필 것이 요구되며, 더불어 모든 직분자들에게는

상호간에 형제애적인 협력 속에서 서로를 살피며 견제하고 상호 감독할 책무가 동시에 주어진다. 따라서 교회의 모든 직분자들은 그 직무수행에 있어 먼저 그러한 직분을 맡겨주신 주님 앞에 충성된 청지기로서의 책임이 있으며, 또한 실제적으로 그러한 책임은 모든 교회 회중들 앞에서(cf. 한국장로교회의 공동의회) 공적으로 평가되어 재신임 여부 혹은 공과에 대하여 책임을 지게 된다.

(9) 개혁교회의 정치질서에 있어, 각 지역교회는 그 자체로서 ‘하나의 보편적인 공교회’를 대표하며, 완전하게 그 ‘고유성과 독립성’, 그리고 ‘자율성과 평등성’을 가진다. 그러므로 개혁교회는 언제나 ‘어느 교회도 어떤 방식으로든 다른 교회를 지배할 수 없다’는 원칙을 계속하여 천명하여 왔다. 그러나 동시에 각 지역에 흩어져 있는 모든 교회가 성경이 가르치는 올바른 교리와 건전한 질서를 유지하며, 서로 연대하여 연합하고 일치를 이룰 수 있도록 각 ‘지역회의(노회)’와 ‘광역회의(총회)’를 두고 서로 협력하고 상호 감독하도록 하였다. 이러한 방식으로 개혁교회는 ‘회중교회적인 개교회주의’와 ‘위계적인 감독제’를 동시에 배격한다.<sup>100</sup>

(10) 개혁교회는 그 시초로부터 항상 교회의 일치와 올바른 질서를 위하여 ‘신앙고백서’와 ‘교회법’을 함께 작성하여 채택하여 왔다. 그러나 그동안의 개혁교회의 역사적 발전에서 잘 드러나는 바와 같이, 항상 교회의 일치와 연합의 일차적 근거가 되는 ‘신앙고백서’의 엄격성과는 달리 교회의 조직과 질서를 다루는 ‘교회법’은 성경의 가르침과 원리 안에서 교회의 성장과 시대적인 변화에 따라 언제든지 발전적으로 변경될 수 있음을 알 수 있다.

우리의 조국인 이 한국 땅에 복음이 전파되어 첫 교회가 설립되고(cf. 황해도 소래교회, 1883), ‘대한예수교장로회 총회’(조선야소교장로회 총회, 1912)가 조직된 이후, 한국교회는 세계 기독교사에 그 유래가 없는 급속한 성장을 거듭해 왔다. 그러나 동시에 한국장로교회는 백년이 넘어가는 그 간단치 않은 역사

100 이러한 개혁교회의 독특한 정치질서는 16세기 종교개혁 당시 로마 가톨릭의 교황제와 더불어 동방정교회, 영국 성공회와 감리교 및 루터파의 감독제뿐만 아니라 재세례파의 회중주의 정치제도와는 본질적으로 그 궤를 달리하는 특유의 성경의 원리에 따른 정치질서를 제도화한 것이다.

속에서 수많은 분쟁으로 인한 엄청난 분열의 아픔을 또한 겪어 왔다. 더불어 오늘날 한국교회가 노출하고 있는 자화상은 결코 자랑할 만한 것도 아니요, 그 미래 또한 총체적인 측면에서 침체의 어두운 먹구름이 가득한 안타까운 처지에 직면해 있다는 것은 이제 누구도 부인할 수 없는 엄연한 현실이다. 이러한 우리의 어둡고 암울한 현실을 직시하면서, 이제 마지막으로 지금까지 우리가 살펴보고 연구한 ‘개혁교회의 직분제도와 정치질서의 중요한 원리들과 특징들’에 근거하여, 오늘날 한국장로교회의 직분제도 및 정치질서와 관련한 몇 가지 심각한 문제점들과 그 개선방향에 대하여 다음과 같이 간략하게 제시해 보고자 한다.

(1) 먼저 교회의 정치질서에 있어 ‘교권’의 문제와 관련하여, 한국장로교회의 안타까운 분열의 역사 속에는 물론 중요한 신학적이고 교리적인 문제로 인해 야기된 것도 있지만, 많은 경우에 ‘교권적인 문제’로 인하여 서로 다투고 분열해 왔음이 사실이다. 그리하여 언제나부터인가 ‘노회장’ 혹은 ‘총회장’에 피선되어 그에 따른 명예와 교권을 장악하기 위해 서로 파벌을 형성하여 싸우거나, 이를 위해 각종 영향력을 행사하며 이른바 ‘금권 선거’도 마다하지 않는 것이 엄연한 우리의 부끄러운 현실이다. 따라서 개혁교회의 정치질서 원리에 따라 각 ‘시찰회’나 ‘노회’, 그리고 ‘총회’는 위계적인 교권의 차원이 아니라 언제나 각 교회간의 협력과 연대, 그리고 일치와 연합을 위한 질서로 올바르게 회복되어야 할 것이다. 다시 강조하자면, 개혁교회의 정치원리에 따르면, 각 ‘지역회’(시찰회/노회)와 ‘광역회의(총회)’는 어떤 권위적 위계질서(hierarchy of authority)로서 개별 교회의 ‘당회’ 위에 있는 계층적인 ‘상회’(上會)의 개념이 결코 아니다. 따라서 개혁교회 정치질서에 있어 가장 우선하여 강조되어 온 중요한 원칙들 가운데 하나가 바로 “어느 교회도 어떤 방식으로든지 다른 교회를 지배할 수 없다”는 것이다(『도르트 개혁교회 질서』, 제81조). 그러므로 각 개교회의 ‘당회’를 비롯하여 모든 차원의 ‘교회 회의들’(노회/총회) 자체가 애초에 ‘위계적인 교권’의 개념이 아님을 재인식하고 이를 올바르게 회복하여 실천하는 방안이 모색되어야 할 것이다.

이와 더불어 반드시 함께 언급되어야 할 또 하나의 중요한 문제는 오늘날 각 교회공동체의 모든 실천적인 활동들이 개별교회 중심으로만 이루어지고, 또한 서로 경쟁적으로 교회성장을 추구하는 과정에서 이웃교회와의 관계 속에서 '개교회주의'가 갈수록 더욱 심화되는 현상은 매우 심각하게 우려할 만한 것이다. 그러므로 단순히 목회자들을 중심으로 한 노회와 총회에서의 교회정치와 행정적인 사무 처리에만 머물지 않고, 실제로 각 지역교회들의 회중들이 함께 공동으로 참여하여 서로 연합하여 예배와 친교, 그리고 전도(선교)와 구제 활동뿐만 아니라 각 지역에서 이루어지는 다양한 사회 참여적 활동들을 통해서도 공동으로 연대하고 연합함으로써 '교회적 일치'를 실천적으로 이루어 갈 수 있는 방안들을 더욱더 적극적으로 모색해 나가야 할 것이다.

(2) 그동안 한국교회의 괄목할만한 성장의 역사 속에서 이른바 많은 "대형교회"들이 출현하였고, 그러한 교회들에 자연스럽게 큰 영향력과 돈과 권력이 집중되는 현상이 이루어졌다. 비록 그러한 교회들이 가지는 긍정적인 역할과 순기능적인 요소들도 많이 있지만, 오늘날의 현실은 이러한 교회들을 중심으로 '권력이 집중된 목회자들의 다양한 일탈'이나 '교회를 사유화하여 세습하는 문제' 혹은 '후임자 문제'로 인하여 격렬한 다툼과 분쟁이 일어나고 교회가 분열하는 것은 이미 교회 안에서뿐만 아니라 때로는 사회적으로도 심각한 이슈로 자주 언급되기도 한다. 이러한 모든 일들이 결과적으로 한국 사회 안에서 교회의 선한 영향력을 심각하게 약화시키고 전도(선교) 활동에도 큰 영향을 미치고 있을 뿐만 아니라 많은 사람들로 하여금 교회를 등지고 떠나게 함으로써 (cf. 소위 교회 출석을 기피하는 '가나안 성도들' 문제) 교회를 침체시키는 중요한 원인들 가운데 하나가 되고 있다. 그러므로 우리는 언제나 교회가 자신의 피로 값주고 사신 그리스도의 몸이자 그의 소유이며, 항상 그의 통치 주권 아래에 있다는 사실을 단지 '교리적'으로만이 아니라 '실천적'으로 깊이 재인식해야 할 것이다. 그리하여 모든 교회의 직분자들이 다시금 오직 교회의 유일한 주인이신 그리스도의 '칭지기'임을 재인식함과 동시에 그가 맡기신 모든 사역들을 진정으로 '품위 있고 질서 있게' 수행할 수 있는 모든 제도적인 방안들을 모색하고 이를 보다 구체화하여 실행해야 할 것이다.

(3) 다음으로 우리가 중요하게 짚어야 할 문제는 하나의 개교회 안에서 ‘목회자(목사)들 사이의 위계적인 질서’의 문제이다. 한국장로교회 안에서는 ‘위임(담임)목사’와 다른 ‘부교역자들’ 사이에 ‘상호 협력과 동사의 관계’가 아니라 실제적으로 ‘갑/을’의 위계적인 관계로 구조화되어 있는 것이 현실이다. 그러나 개혁교회의 직분제도에 의하면 한 교회를 섬기는 모든 목회자들은 본질적으로 ‘협력과 동사의 관계’에 있음을 분명히 한다. 또한 개혁교회의 사역원칙에 따르면 목회자들 사이에 ‘직무의 분할’이라는 개념이 애초에 성립하지 않는다. 따라서 개혁교회에서는 한 교회를 섬기는 모든 목회자들이 ‘설교와 성례집행과 교육과 심방 등 모든 목회자의 사역들’에 있어 서로 함께 동등하게 참여하고 협력하여 사역하는 ‘동사의 관계’가 다음과 같이 확립되어 있다: “하나님의 말씀봉사자들 사이의 직무와 그 밖의 다른 일에서도 당회의 판단에 따라 상호 동등성이 유지되어야 할 것이다”(『도르트 개혁교회 질서』, 제17조). 그러므로 우리는 한 교회에서 ‘위임(담임)목사’에게 집중된 권한을 보다 유연하게 함으로써 함께 사역하는 모든 목회자들 사이에 상호 섬김의 진정한 ‘협력목회’가 이루어질 수 있는 분위기과 더불어 그것을 제도화 할 수 있는 실천적인 방안을 지혜롭게 모색하여야 할 것이다.

(4) 한국장로교회의 직분제도와 관련하여 또 한 가지 중요한 문제는 한 교회 안에서 ‘각 직분들 사이의 위계적인 서열관계의 문제’이다. 즉, 일반적인 이해에 있어 교회의 직분이 ‘목사-장로-(장립)집사/권사-서리집사-일반회중’의 순서로 실천적인 측면에서 서열화 되어 있을 뿐만 아니라, 또한 이것을 일종의 ‘승진’의 개념으로 이해하는 경우가 많다. 그러나 개혁교회의 직분제도에 의하면, 교회의 세 가지 항존직분인 ‘목사, 장로, 집사’의 직분은 그 자체로서 각각의 ‘고유성’을 가짐과 동시에 각 직분들 사이의 ‘동등성(평등성)’이 제일의 원칙이며, 따라서 각 직분들 사이에 그 어떤 위계적인 서열관계도 성립하지 않는다. 따라서 개혁교회는 언제나 가장 우선하여 “그리스도께서 그의 교회에 세운 직분은 말씀봉사자(목사), 장로, 집사이며, 이 직분들은 권한과 직무에 있어서 서로 다를 뿐, 품위와 명예에 있어서는 다르지 않다”고 선언하며, 동시에 “어느 직분자도 다른 직분자들을 지배하지 않아야 한다”고 규정하고 있다(『도르트

개혁신교회 질서』, 제2조, 제81조). 그러므로 교회의 모든 직분자들은 각 직분의 고유성과 평등성을 유지하면서, 오직 상호 존경과 사랑의 봉사로서 서로 협력하여 그리스도의 몸된 교회를 섬겨야 할 것이다.

(5) 마지막으로 우리가 생각할 문제는 ‘교회의 각 직분자들의 임기’에 관한 것이다. 한국장로교회에서는 본래 ‘교회에 항상 있어야 할 직분’이라는 의미의 ‘항존직’의 개념을 ‘종신직(평생직)’의 개념으로 잘못 이해함으로써, 한번 ‘장립 받은 직분자’들은 별다른 면직 사유가 없는 한 은퇴 시까지 평생 동안 그 직분을 당연히 유지하는 것으로 이해하며, 또한 실제로도 그렇게 하고 있다. 그러나 이 임기문제와 관련하여 “개혁신교회의 직분제도”는 ‘목회자(목사)’와 ‘장로와 집사’의 경우를 서로 다르게 규정하고 있다. 먼저 ‘목사’의 경우 모든 개혁신교회의 교회법은 그 직분이 ‘항존직’임과 동시에 ‘종신직(평생직)’으로 규정하며, 면직 등의 권징치리에 해당하지 않는 한 허락 없이 마음대로 임직한 교회를 떠나거나 다른 직업에 종사할 수 없도록 규정한다. 그러나 앞서 언급한바와 같이, 목사의 직분에 대한 개혁신교회의 이러한 규정은 당시 당국으로부터 엄청난 박해를 받고 있던 역사적 상황이 반드시 고려되어야 한다. 즉, 그 행간의 사정을 고려하자면, 당시 개혁신교회는 목회자의 임직도 엄격하게 하였지만, 한번 임직을 받은 목회자가 자신의 임의로 사직하거나 임직한 교회를 버리고 마음대로 떠나지 못하게 한 것은 주님께서 주신 목회자에 대한 소명의 엄중성과 더불어 박해 하에서 위급한 상황이 닥치더라도 사실상 순교적 사명감으로 그 직무에 임할 것을 요구하고 있는 것이다. 또한 ‘장로와 집사’의 임기에 대하여 “제네바 교회법규”에서는 매 1년의 임기마다, 그리고 “도르트 개혁신교회 질서”에서는 매 2년의 임기마다 당회의 결정에 따라 연임하거나 혹은 직무에서 물러나도록 보다 비교적 엄격하게 규정하고 있다.

따라서 그동안 개혁신교회가 역사적으로 실천해온 역사적인 교회법들에 근거하여 각 직분자의 임기문제와 관련하여 제안하자면, 현재 한국장로교회의 대부분은 위임목사의 경우 6년마다 1년의 안식년 제도를 도입하고 있다. 따라서 ‘목사’의 경우 그 직분의 특수성을 고려하여 목회자로서의 ‘직분’과 ‘사역’의 개념을 구별하여, 각 노회에 소속된 신분으로서 목회자로서의 ‘직분’ 자체는 면직의

사유가 없는 한 은퇴할 때까지 계속하여 유지하되 위임된 각 해당교회에서의 '사역'은 '6년 사역임기제'로 하여 안식년 후 복귀할 때에 그동안의 사역의 결과에 대하여 교회 회중들에게 재신임을 다시 묻고 그 사역의 계속여부를 결정하는 방안을 생각할 수 있을 것이다. 이러한 목사의 '사역 임기제'를 도입하면 현재 한국교회에서 많은 문제가 되고 있는 목회자들의 일탈 문제, 교회의 사유화 문제나 교회세습, 후임자 계승 등의 문제로 인한 갈등과 분쟁을 미연에 방지 할 수 있을 뿐만 아니라, 목회자 스스로도 계속하여 더욱 긴장감을 가지고 자신의 목회사역에 있어 더욱 주의하여 스스로를 살피며 헌신적으로 충실하게 임할 수 있게 될 것이다. 그러나 '장로와 집사' 경우에는 일반적으로 또 다른 일상의 생업에 전적으로 종사하기 때문에 대체로 교회의 직무에 충실하게 임하지 못하는 경우가 많다. 따라서 '장로와 집사'의 임기도 목사의 경우와 동일하게 '6년 사역임기제'로 하거나, 혹은 그보다 더 짧은 '2년/3년의 사역임기제'로 하여 그 기간만큼은 교회의 직무에 보다 집중하고 헌신하여 더욱 충실하게 임하여 섬길 수 있도록 하는 것이 좋을 것이다. (\*) - Soli Deo gloria! -

## [참고문헌]

- Beza, Theodore. *The Life of John Calvin*. Durham, England: Evangelical Press, 1997. 김동현 역. 『존 칼빈의 생애와 신앙』. 서울: 목회자료사, 1999.
- Bouwman, Clarence. *Notes on the Belgic Confession*. 손정원 역. 『벨직 신앙 고백서 해설』. 서울: 솔로몬, 2016.
- \_\_\_\_\_. *Notes on the Canons of Dort*. 손정원 역. 『도르트 신경 해설』. 서울: 솔로몬, 2016.
- Bratt, James D. *Dutch Calvinism in Modern America: A History of a Conservative Subculture*. Grand Rapids: Eerdmans, 1984.
- \_\_\_\_\_. “아브라함 카이퍼(Abraham Kuyper)”. Timothy Lasen 편집. 『복음주의 인물사』. 서울: CRC, 2018, 337-343.
- Bucer, Martin. *Von der waren Seelsorge und dem rechten Hirtendiens* (1538). 최윤배 역. 『참된 목회학』. 용인: 킹덤북스, 2014.
- Calvin, John. *Institutio Christianae Religionis* (1536), *Calvini Opera*, Vol. I.
- \_\_\_\_\_. 『기독교 강요』[1536 초판 한-라틴어 대역]. 문병호 역. 서울: 생명의말씀사, 2009.
- \_\_\_\_\_. *Institutio Christianae Religionis* (1559). *Calvini Opera*, Vol. II.
- \_\_\_\_\_. *Institutes of the Christian Religion* (1559). trans. Ford L. Battles. Philadelphia: The Westminster Press, 1960.
- \_\_\_\_\_. 『기독교 강요』(1559). 김종흡 외 3인 역. 서울: 생명의말씀사, 1986.
- \_\_\_\_\_. “Articles Concernant L’organisation de L’église et du Culte a Genève, Proposé au Conseil par Ministres”(1537). *Calvini Opera*, Vol. X: 5-14.
- \_\_\_\_\_. “Articles Concerning the Organization of the Church and of Worship”(1537). *Calvin: Theological Treatises*. ed. J. K. S. Reid. The Library Christian Classics; Philadelphia: The Westminster Press, 1954), 48-55.
- \_\_\_\_\_. “교회 설립 시안”(1537). 박건택 편역. 『칼뱅 작품선집』 Vol. II . 서울:

- 총신대학교출판부, 2009, 323-36.
- \_\_\_\_\_. “Projet D’ordonnances Ecclésiastique”(1541). *Calvini Opera*, Vol. X: 15-30.
- \_\_\_\_\_. “Draft Ecclesiastical Ordinance”(1541). *Calvin: Theological Treatises*. ed. J. K. S. Reid. The Library Christian Classics; Philadelphia: The Westminster Press, 1954, 56-72.
- \_\_\_\_\_. “제네바 교회법 초안”(1541). 김명순, 김현수, 코넬리스 반 담. 『칼빈의 예배개혁과 직분개혁』. 서울: 성약출판사, 2013, 153-165.
- \_\_\_\_\_. “제네바 교회 법규”(1541). 박건택 편역. 『칼뱅 작품선집』, Vol. III. 서울: 총신대학교출판부, 2009, 130-51.
- \_\_\_\_\_. “Les Ordonnances Ecclésiastique de 1561”. *Calvini Opera*, Vol. X: 91-124.
- \_\_\_\_\_. 총신대학교출판부, 2011, 635-680.
- \_\_\_\_\_. “L’ordre du Collège de Genève”(1559). *Calvini Opera*, Vol. X: 65-90.
- \_\_\_\_\_. “제네바 아카데미의 규정”(1559). 황대우 역. 『갱신과 부흥』 제13권 (2013), 84-99;
- \_\_\_\_\_. “제네바 콜레주 규정”(1559). 박건택 편역. 『칼뱅 작품선집』, Vol. VII. 서울: 총신대학교출판부, 2011, 617-634.
- De Jong, Gerald F. *The Dutch Reformed Church in the American Colonies*. Grand Rapids: Eerdmans, 1978.
- Godfrey, W. Robert. “Calvin and Calvinism in the Netherlands”. *John Calvin: His Influence in the Western World*, ed. W. Stanford Reid. Grand Rapids: Zondervan, 1982, 91-120.
- Gootjes, Nicolaas H. *The Belgic Confession: Its History and Sources*. Grand Rapids: Baker Academic, 2007.
- Gordon, Bruce. *Calvin*. New Haven, CT: Yale University Press, 2009. 이재근 역. 『칼뱅』. 서울: IVP, 2018.
- Hall, David W. & Joseph H. Hall, eds. *Paradigms in Polity: Classic Readings in Reformed and Presbyterian Church Government*. Grand Rapids: Eerdmans, 1994.

- Kromminga, John. *The Christian Reformed Church: A Study in Orthodoxy*. Grand Rapids: Baker Book House, 1949.
- Lindberg, Cater. *The European Reformations*. West Sussex, UK: John Wiley & Sons Ltd., 2010. 조영천 역. 『유럽의 종교개혁』. 서울: CLC, 2012.
- Luther, Martin. 『말틴 루터의 종교개혁 3대 논문』. 지원용 역. 서울: 키클디아사, 1993.
- Manetsch, Scott M. *Calvin's Company of Pastors: Pastoral Care and the Emerging Reformed Church*. Oxford, UK: The Oxford University Press, 2013. 신호섭 역. 『칼빈의 제네바 목사회회의 활동과 역사: 개혁파 목회자 모임의 모델』. 서울: 부흥과개혁사, 2019.
- McNeill, John T. *The History and Character of Calvinism*. Oxford: Oxford University Press, 1954.
- \_\_\_\_\_. 『칼빈주의 역사와 성격』. 양낙홍 역. 서울: 크리스찬다이제스트, 1990.
- Parker, T. H. L. *John Calvin: A Biography*. Philadelphia: The Westminster Press, 1975.
- \_\_\_\_\_. 『존 칼빈』. 김지찬 역. 서울: 생명의말씀사, 2009.
- Pronk, Cornelis. *Expository Sermons on the Cannons of Dort*. 황준호 역. 『도르트 신조 강해』. 서울: 그 책의 사람들, 2012.
- Reid, W. Stanford, ed. *John Calvin: His Influence in the Western World*. Grand Rapids: Zondervan, 1982.
- \_\_\_\_\_. 『칼빈이 서양에 끼친 영향』. 홍치모, 이훈영 역. 서울: 크리스찬다이제스트, 1993.
- Schaff, Philip. *The Creeds of Christendom, Vol. I: The History of Creeds*. Grand Rapids: Baker Books, 1983 Reprinted.
- \_\_\_\_\_. *The Creeds of Christendom, Vol. III: The Evangelical Protestant Creeds*. Grand Rapids: Baker Books, 1983 Reprinted.
- Selderhuis, Herman J. “16·17세기 네덜란드 칼빈주의의 문화와 사회”. 김병훈 외 4인 역. 『비텐베르크에서 도르트까지』. 수원: 합신대학출판부, 2018, 181-209.

- \_\_\_\_\_. “도르트 총회의 역사와 신학”. 김병훈 외 4인 역. 『비텐베르크에서 도르트까지』. 수원: 합신대학출판부, 2018, 211-47.
- Stam, Klaas. *Everything in Christ: The Christian Faith Outlined according to the Belgic Confession in Harmony with Three Forms of Unity*. 송동섭 역. 『만유의 그리스도: 세 일치신조와 함께한 벨직신앙고백서 개요』. 전주: 레포르만다, 2017.
- Van Dam, Cornelis. “칼빈의 직분개혁”. 『칼빈의 예배개혁과 직분개혁』. 서울: 성약출판사, 2013, 91-112.
- Van Halsema, Thea B. *Three Men Came to Heidelberg and Glorious Heretic: The Story of Guido de Brès*. 『하이델베르크에 온 세 사람과 귀도 드 브레』. 서울: 성약출판사, 2006.
- Van't Spijker, Willem. *Calvin. Biographie und Theologie*. Germany: Vandenhoeck & Ruprecht, 2001. 박태현 역. 『칼빈의 생애와 신학』. 서울: 부흥과개혁사, 2009.
- Weber, Otto. 『칼빈의 교회관: 교회에 대한 올바른 이해』. 김영재 역. 서울: 품만출판사, 1985.
- Welker, Michael, et al. ed. *Europa Reformata: Reformationsstädte Europas ihre Reformatoren*. Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt GmbH, 2016. 김재진 외 16인 역. 『종교개혁, 유럽의 역사를 바꾸다』. 서울: 대한기독교서회, 2017.
- 김선권. “칼뱅이 말하는 ‘잘 정돈된 삶’으로서의 기독교인의 삶의 방식”. 『한국개혁신학』 제42권 (2014), 8-37.
- \_\_\_\_\_. “칼뱅의 교회 정치제도와 교회법에 대한 연구”. 노영상 편, 『개혁교회 전통의 교회법과 대한예수교장로회(통합)의 교회법에 대한 비교 연구』. 서울: 총회한국교회연구원, 2017, 11-48.
- 김영재(편). 『기독교 신앙고백』. 서울: 영음사, 2011.
- 김재운. “개혁 교회법이 한국교회에 가지는 의의”. 『한국개혁신학』 제35권 (2012), 8-46.
- 박경수. “개혁교회의 요람 제네바 아카데미에 관한 연구”. 『종교개혁과 교육』. 부산: 개혁주의학술원, 2017, 175-204.

- 박준수. “네덜란드 개신교회의 정치제도와 교회법에 대한 연구”. 노영상 편, 『개혁신교회 전통의 교회법과 대한예수교장로회(통합)의 교회법에 대한 비교 연구』. 서울: 총회한국교회연구원, 2017, 101-129.
- 서요한. 『종교개혁사』. 서울: 그리심, 2013.
- 이상규. “귀도 드 브레와 네덜란드 신앙고백”. 『칼빈시대 유럽대륙의 종교개혁가들』. 부산: 개혁주의학술원, 2014, 258-174.
- 이정숙. “칼빈의 제네바 목회”. 『칼빈, 그후 500년』. 한국칼빈학회 편. 서울: 두란노, 2009, 39-58.
- 이형기. 『장로교의 장로직과 직제론』. 서울: 한국장로교출판사, 1998.
- \_\_\_\_\_. “[칼빈의] 직제론: 루터와 관련하여”. 『칼빈 신학과 목회』. 한국칼빈학회 편. 서울: 대한기독교서회, 1999, 279-343.
- 임중구. 『칼뱅과 제네바 목사회』. 서울: 부흥과개혁사, 2015.
- 장대선. 『프랑스 신앙고백 해설』. 서울: 세움북스, 2017.
- 정성구. 『아브라함 카이퍼의 사상과 삶』. 용인: 킹덤북스, 2010.
- 최윤배. 『잊혀진 종교개혁자 마르틴 부처』. 서울: 대한기독교서회, 2012.
- 황대우. “칼빈의 교회 직분론: 교회 건설을 위한 봉사과 질서”. 『칼빈과 교회』. 부산: 개혁주의학술원, 2007, 173-193.
- 황정욱. “앙트완 드 상디유의 생애와 사상”. 『칼빈 이후의 개혁신학자들』. 부산: 개혁주의학술원, 2013, 35-65.
- 허순길. 『개혁신교회 질서 해설: 도르트 교회 질서』. 광주: 쎬페르 레포르만다, 2017.

[Abstract]

A Historical Study on the Development of the Church  
Organization  
and Discipline in the Reformed Church:  
From Calvin's '*Ecclesiastical Ordinance*'(1541) to  
'*The Church Order of Dort*'(1619)

Eun Soo Kim

(Baekseok University, Academic Research Professor, Systematic Theology)

This study especially dealt with the history of development on the 'Church Organization and Discipline' of the Reformed church after the 16th century Protestant Reformation. For the study and analysis, first of all, the starting point is John Calvin's '*Projet D'ordonnances Ecclésiastique*'(1541) and its revised version, '*Les Ordonnances Ecclésiastique*'(1561), and related his major theological works. And then, we also analyzed '*The French Confession of Faith*'(1559/1571) and '*Discipline ecclesiastiques des eglise reformees de France*'(1559) of the Reformed church in France. Finally, we look at close to '*The Belgic Confession*'(1561) and '*The Church Order of Dort*'(1619), which is the most completed form of church order for the Reformed church. In doing so, as an application of the study, I tried to find out some important improvements for the church organization and politics of the Presbyterian church in Korea.

**Key Words:** the Reformation, Reformation of the Church, the Organization and Politics of the Reformed Church, Ecclesiastical Ordinance of Geneva Church, Ecclesiastical Discipline of the Reformed Church in France, the Church Order of Dort

# 아담의 세 가지 직분과 창조론과의 관계

---

**조윤희**

(그리심교회, 조직신학)

- I. 들어가면서
- II. 아담의 세 가지 직분과 창조론과의 관계
- III. 아담의 세 가지 직분의 본질적 기능과 창조론과의 관계
- IV. 창조론에 따른 아담의 세 가지 직분과 자유 의지와  
관계
- V. 마치면서

**[초록]**

본 논고는 아담의 세 가지 직분이 창조론과 어떻게 관계를 가지고 있는지에 대한 연구이다. 따라서 아담의 창조에 대한 것과 그의 세 가지 직분의 분석은 여기에 대한 중요한 증거를 제시하게 된다. 하나님께서 아담을 “하나님의 형성과 모양으로” 창조하셨다. 아담이 ‘하나님의 형상’으로 창조된 것은 아담에게 하나님의 공유적 속성이 부여되어 창조되었다는 것을 의미한다. 그리고 하나님께서는 자신의 ‘선하심’에 의해 창조된 선한 세상을 가꾸어가도록 아담을 직분자로 세우게 된다. 이때 아담에게 ‘왕’, ‘선지자’ 그리고 ‘제사장’, 세 직분이 주어졌다. 이 세 가지 직분은 ‘하나님의 형상’과 관련이 있으며, 아담에게 주어진 ‘자유 의지’와 관련된 직분이었다. ‘하나님의 형상’은 좁은 의미의 창조론이라고 말할 수 있다. 왜냐하면, ‘하나님의 형상’ 안에는 하나님의 속성과 함께 하나님의 창조의 기쁨이 새겨져 있었기 때문이다. 하나님께서는 여섯째 날 사람을 창조하시고, 모든 창조를 마친다. 그리고 자신이 지으신 모든 피조 세계를 돌아본다. “하나님이 지으신 그 모든 것을 보시니 보시기에 심히 좋았더라.” 하나님께서 창조하신 피조 세계를 가꾸고, 지켜내는 직분자였던 아담에게 두 가지 중요한 의무가 주어진다. 그것은 피조 세계 속에 담겨 있는 하나님의 ‘선함’과 ‘거룩함’을 지켜가는 것이었다. 아담이 하나님의 창조의 결정체였다면 그에게 주어진 세 가지 직분은 하나님의 창조 세계를 아름답게 가꾸어갈 사역의 결정체였다.

**키워드:** 창조, 아담, 하나님의 형상, 세 가지 직분, 자유 의지, 선하심

논문투고일 2019.07.28. / 심사완료일 2019.08.14. / 게재확정일 2019.08.29.

## 1. 들어가면서

천지만물을 창조하시던 하나님께서 사람을 “하나님의 형상과 모양대로” 창조한다. 하나님께서는 사람을 창조하실 때, 두 가지 요소를 통해 사람을 창조한다. 하나는 유한한 ‘흙’이라는 ‘티끌’을 사용하여 몸을 이루게 한다. 그리고 ‘인격’을 담아내는 ‘영혼’을 창조한다.<sup>2</sup> 특히 사람이 ‘하나님의 형상’이라는 것은 사람은 동물뿐만 아니라 다른 모든 피조물과 구별된다는 것을 말하고 있다.<sup>3</sup> 다른 피조물들과 구별점을 가지고 있는 아담에게 ‘하나님의 형상’과 관련된 ‘왕’, ‘선지자’, ‘제사장’의 세 가지 직분이 하나님으로부터 주어진다.<sup>4</sup> 이것은 아담으로 하여금 하나님의 피조 세계를 하나님을 대리하여 다스리도록 하기 위한 것이었다. 따라서 아담에게 주어진 세 가지 직분은 하나님의 창조의 근본을 바르게 세워가는 것과 깊은 관련을 가진다.

하나님께서서는 창세기 1장 28절을 통해 세 가지 직분의 역할이 무엇인지 확연하게 말씀한다. “생육하고 번성하여 땅에 충만하라, 땅을 정복하라, 바다의 물고기와 하늘의 새와 땅에 움직이는 모든 생물을 다스리라.” ‘생육’, ‘번성’,

1 본 논문은 필자의 박사 학위 논문인 “둘째 아담 그리스도의 세 가지 직분론: 교리사적 고찰과 창조론에 근거한 교의학적 연구”에 실려 있는 ‘제4장 창조론의 관점에서 바라본 첫째 아담의 세 가지 직분’의 내용과 관련된 것입니다.

2 John Calvin, *Inst* I.15.1-4; Eberhard Busch, “God and Humanity”, ed., Herman J. Selderhuis, *The Calvin Handbook* (Grand Rapids: Eerdmans, 2009), 226-27: “In his doctrine of Creator and creation, Calvin disputes Plato’s view that the human soul is an outflow of the divine. ... The soul is not the divine in human beings. ...”

3 Busch, “God and Humanity”, 227: “What then is to be understood by imago Dei, the ‘likeness of God:’ after which the human being is created by God according to Genesis 1:27? ... Calvin believes this to be the noblest part of the human being: ... What then does he understand it to be? He claims that the imago Dei has, more accurately, its place in the soul (see CO 23, 26, Gen. 1:27).”

4 John Calvin, *Catechism of the church of Geneva*, ed., William S. Johnson (Sheldon: Goodwin Printer, 1815), 15-19: 1542/1545년 제네바 제2차 신앙교육서 34문은 “What then does the word, Christ, signify?”이라며 질문을 한다. 그리고 여기에 대해 “By this title, his office is still better expressed. For it signifies, that he was anointed, for a Prophet, Priest, and King.”이라고 답을 한다. 그리고 계속해서 45문에 이르기까지 세 가지 직분에 대한 것을 다루고 있다: 그리스도의 세 가지 직분이 개혁신학에 직접적으로 표현이 되기 시작한 것은 1542년, 제네바 제2차 신앙교육서에서 부터였다. 그리고 칼빈은 그리스도의 세 가지 직분을 1539년 판 기독교 강요에서도 언급했지만, 본격적인 논의는 1559년 판의 기독교강요(2권 15장에서 집중적으로 다루어진다)에서 이루어지게 된다.

‘충만’이 모든 생물들을 향한 하나님의 축복이었다면, ‘정복’과 ‘다스림’은 하나님의 ‘형상’과 ‘모양’과 관련된 세 직분과 관계가 있다. ‘정복하라’라는 말씀은 기본 어근이 **כָּבַשׁ**(카바쉬)로서 ‘지배하다’, ‘속박하다’라는 의미를 통해 하나님께서 창조하신 피조물을 아름답게 가꾸어가는 청지기로서의 직분을 말하고 있다.<sup>5</sup> 그리고 ‘다스리라’라는 말씀은 기본 어근이 **רָדָה**(라다)로서 하나님을 대신한 대리적 통치자로서의 직분을 나타낸다.<sup>6</sup> 특히 ‘다스리라’라고 명령하신 말씀에는 하나님께서 창조하신 피조 세계에 대해 아담은 직분자로서 권세와 책임이 있다는 것을 함께 말하고 있다.<sup>7</sup>

피조 된 아담에게 주어진 세 가지 직분은 하나님의 창조의 근본을 지켜내며 이를 통해 하나님께 영광을 돌리고, 하나님의 기쁨을 이루어간다. 따라서 아담에게 주어진 ‘왕의 직분’과 ‘선지자의 직분’, 그리고 ‘제사장의 직분’을 바르게 조명함으로써 우리는 하나님을 더욱 바르게 알아갈 수 있을 뿐만 아니라 그리스도가 두 번째 아담이 되어 대속의 사역을 이루실 때, 무슨 이유 때문에 세 가지 직분의 사역을 공생애를 통해 이루셨는지 알게 한다. 그리고 그리스도께서 십자가에서 아담의 죄에 대해 대속을 이루신 것이 최종적으로 ‘하나님 형상 회복’에 따른 ‘창조 회복’과 관계를 가지고 있다는 것 또한 알게 한다. 이런 측면에서 아담의 세 가지 직분을 창조론적 관점에서 분석하고, 조명해보는 것은 교의학적으로 매우 중요한 위치를 차지하고 있다고 말할 수 있다.

- 
- 5 J. 리처드 미들턴, 『해방의 형상』, 성기문 역 (서울: SFC 출판부, 2010), 63-46: “카바쉬”라는 동사는 특별한 제왕적 함의 없이 ‘라다’보다 더 광범위한 용어로 또 많은 문맥에서 거칠거나 폭력적인 의미를 가진 것처럼 보인다. ... 창세기 1장과 관련해서는 땅/육지 자체에 대한 폭력적이거나 적대적인 관계성의 함의는 없다.”; 빅터 해밀턴, 『NICOT 창세기 I』, 임요한 역 (서울: 부흥과개혁사, 2016), 148: “창세기 1장 28절의 카바쉬(**כָּבַשׁ**)는 힘과 독재의 의미를 부여하기보다 ‘정착’과 ‘농경’을 지칭하는 것 같다.”
- 6 피터 J. 젠트리 · 스티븐 J. 웰럼, 『언약과 하나님 나라』, 김귀탁 역 (서울: 새물결플러스, 2017), 283-84: ‘모양’이라는 용어는 아버지와 아들의 관계처럼 아담이 하나님과 특별한 관계를 맺고 있음을 나타낸다. “다스리라”라는 용어는 시편 72편 8절이 보여주는 것처럼 왕에게 적용된다. 그리고 “정복하다”라는 단어는 특별히 왕의 일을 가리킨다.
- 7 클라렌스 바우만, 『벨직 신앙고백서 해설』, 손정원 역 (서울: 도서출판 솔로몬, 2016), 211-14; 미들턴, 『해방의 형상』, 63: “... 에스겔 34:4은 고대근동에서 왕에 대한 표준적인 이미지였던 목축의 은유에서 취해진 것이다. 제왕적이며, 목축적 은유들에 대한 이러한 교차점은 특히 창세기 1:26, 28과 연관된다. 여기서 ‘라다’는 그 대상을 동물들의 다양한 범주들로 다루는 곳에서 등장한다.”

## II. 아담의 세 가지 직분과 창조론과의 관계

### 1. 아담의 형상에 나타나는 공유적 속성과 세 가지 직분과의 관계

넛사의 그레고리우스(Gregorius of Nyssa)는 창세기 1장 26절의 해석에서 ‘하나님의 형상’을 가리켜 “하나님께서 주신 어떤 능력”, “특권”을 뜻하며, “하나님께서 인간을 모든 ‘선’에 참여할 수 있도록 피조한 것”으로『인간의 창조에 관하여』에서 논한다.<sup>8</sup> 칼빈(John Calvin)은 『기독교 강요』제3권 제15장 3절에서 ‘형상’을 가리켜, “하나님의 영광의 외형”으로 표현하면서 “우리를 하나님과 더욱 가까이 결합시켜주고”, “우리를 동물과 구별하고 분리시켜주는 것”으로 설명하고 있다.<sup>9</sup> 특히 하나님께서 아담을 창조하실 때, 그의 코에 불어넣은 ‘생기’는 일반적으로 ‘생명’인 ‘영혼’으로 번역이 되며, ‘영적 지각’과 같은 ‘활동하는 양심’으로 표현되며,<sup>10</sup> 이는 하나님의 공유적 속성과 관련된다. 그리고 아담이 ‘하나님의 형상’대로 피조되었다는 것은 아담은 다른 피조물과는 달리 하나님으로부터 존귀한 성품을 부여받았다는 것을 뜻한다.<sup>11</sup> 이것은 하나님의 속성 가운데 피조물이 함께 담아낼 수 있는 ‘공유적 속성’이 아담에게 부여되어 피조되었다는 것을 나타내고 있다.<sup>12</sup>

바빙크(Herman Bavinck)는 ‘공유적 속성’을 가리켜 “하나님께서 가지신 ‘지식’과 ‘지혜’, ‘선’과 ‘은혜’, ‘의’, ‘거룩’ 등에 관한 어떤 희미한 유사성이 피조물 가운데 있다”는 것으로 표현하고 있다.<sup>13</sup> 매튜 헨리(Matthew Henry)의 창세기 1장 26절의 주석에 의하면 ‘하나님의 형상’은 사람이 지니는 본성과 본질을 가리키는 것으로, 사람은 ‘지식’과 ‘의’와 ‘참된 거룩함’이라는 하나님의

8 Andrew Louth, ed. *Ancient Christian Commentary on Scripture, Old Testament I*, ed., Thomas C. Oden (Illinois: IVP, 2001), 34.

9 Calvin, *Inst* I.15.4.

10 앨런 로스, 『창조와 축복』, 김창동 역 (서울: 도서출판 디모데, 2007), 177-78.

11 G. Ch. 알더스, 『회란주석 창세기 I』, 기독교회사 편집부 역 (서울: 기독교회사, 1986), 102.

12 이신열, “칼빈의 대적자 오시안더: 인간론을 중심으로”, 『칼빈과 종교개혁가들』, 이상규(편) (부산: 고신대학교 개혁주의학술원, 2012), 210: “아담이 하나님의 형상을 따라 지음 받았다는 것은 그가 하나님과 동일한 본성(essence)을 지니게 되었다는 뜻이 아니라 그의 속성(attributes)을 반영하게 되었음을 뜻한다.”

13 헤르만 바빙크, 『하나님의 큰 일』, 김영규 역 (서울: 기독교문서선교회, 1999), 128-29

속성과 관련된 본성으로 피조되었다는 것을 뜻한다.<sup>14</sup> 『하이델베르크 요리문답』은 ‘하나님의 형상’을 가리켜 “하나님의 본성과 뜻과 하나님의 일하심을 올바르게 아는 마음이며, 하나님께 순종하는 의지일 뿐만 아니라 그 행위들이 하나님의 뜻과 일치하는 것”이라고 말하며, 하나님의 형상에는 하나님의 공유적 속성이 함께 하고 있다는 것을 증거한다.<sup>15</sup> 판 브루헌(J. Van Bruggen)의 『하이델베르크 교리문답 주석』(*Annotation to The Heidelberg Catechism*) 제31문의 해설에 의하면 하나님께서 사람을 창조하실 때, ‘자기의 형상’에 비추어 사람에게 ‘선지자’와 ‘제사장’과 ‘왕’의 직분을 부여한다.<sup>16</sup> 하나님께서 아담에게 세 가지 직분을 부여한 것은 피조 세계를 다스리기 위한 제도적인 측면을 구축하기 위한 것이 아니라 하나님의 속성에 걸맞은 피조 세계를 이루어가기 위함이었다.

‘공유적 속성’을 통해서 하나님은 의식적이고, 지성적이며, 자유롭고, 도덕적인 인격적 존재로 자신의 모습을 드러낸다.<sup>17</sup> 하나님의 ‘공유적 속성’은 ‘지식’과 ‘거룩’과 ‘사랑’과 ‘의’에 이르기까지 모든 것이 ‘선’을 바탕으로 하고 있다. 아만두스 플라누스(Amandus Polanus von Polansdorf)에 따르면 하나님의 ‘선’은 모든 것의 원인이 된다.<sup>18</sup> 그리고 ‘공유적 속성’은 하나님의 뜻을 나타내면서 동시에 아담으로 하여금 하나님의 명령에 순종해야 할 자라는 것을 알게 한다. 그런가하면 하나님께서는 아담에게 부여한 세 가지 직분을 통해 하나님 자신을 표현해낸다. ‘공유적 속성’과 관련된 ‘왕’의 직분은 권세를 통해 다스리되 ‘종과 같이’ 하나님의 명령에 순종하는 가운데 다스림이 이루어져야 할 직분이었

14 매튜 헨리, 『창세기』, 원광연 역 (고양: 크리스찬다이제스트, 2008), 44.

15 Zacharias Ursinus, *Commentary on The Heidelberg Catechism*, ed., G.W. Williard (Columbus, Ohio: Olive Tree Communications, 2004), 83.

16 J. Van Bruggen, *Annotation to The Heidelberg Catechism* (Winnipeg: Inheritance Publications, 1991), 99.

17 Louis Berkhof, *Systematic Theology* (Carlisle, PA: Banner of Truth, 1949), 69-82.

18 아만두스 플라누스, 『하나님의 영원한 예정』, 김지훈 역 (용인: 킹덤북스, 2016), 259-60: “... 하나님께서 뜻하시는 것은 무엇이든지 선하게 뜻하시는 것이며, 그분께서 기뻐하시는 것은 무엇이든지 선하게 기뻐하시는 것이다. 심지어 하나님께서 원하시고, 그분께서 기뻐하시는 것은 모두 다 선하다. ... 유기의 작정의 원인도 하나님의 선하신 뜻이라고 말하는 것은 정당한 것으로 이해한다.”

다.<sup>19</sup> 그리고 ‘선지자’의 직분은 ‘하나님께서 정해놓으신 경계’를 임의적으로 판단하여 지켜나가는 것이 아니라 하나님께서 정하신 법을 따라 그 경계를 지켜내는 직분이었다.<sup>20</sup> 그리고 공유적 속성과 관련하여 ‘제사장’의 직분은 창조주이신 여호와 하나님 한 분만을 바르게 섬기도록 주어진 직분이었다.<sup>21</sup>

아담에게 주어진 ‘왕’, ‘선지자’, ‘제사장’의 세 가지 직분은 아담의 속성이 된 하나님의 ‘공유적 속성’과 함께 하는 직분으로, 하나님의 ‘선한 창조’의 근본을 표현해내는 직분이었다. 그리고 하나님의 ‘정의’와 ‘공의’가 ‘하나님의 형상’을 하고 있는 아담에게 나타나는 ‘공유적 속성’인 것처럼, 세 가지 직분은 하나님의 창조의 기쁨을 더하기 위해 하나님의 ‘정의’와 공의를 아담 자신의 직무를 통해 드러내야 하는 직분이었다.<sup>22</sup> 따라서 아담에게 주어진 ‘공유적 속성’은 창조를 통해 피조 세계를 이룬 하나님의 뜻을 수행하는 의미를 담고 있으니 아담에게 부여된 ‘왕’과 ‘선지자’, 그리고 ‘제사장’의 세 가지 직분은 하나님의 명령이 절대적으로 함께 하는 순종이 섭리 가운데 작성되어지는 직분이었다.<sup>23</sup>

## 2. 하나님의 창조 목적을 이룬 세 가지 직분

(1) ‘종과 같이’ 하나님의 뜻에 순종하는 가운데 다스리는 왕의 직분

창세기 1장 26절과 28절의 ‘다스리라’라는 말씀은 ‘지배하다(have dominion over)’, ‘치리하다’를 가리킨다.<sup>24</sup> 이것은 하나님을 대신한 대리적 통치자로서의 권한을 말하는 왕의 직분이 아담에게 주어졌음을 뜻한다.<sup>25</sup> 그리고 창세기 2장 19절은 아담에게 주어진 왕의 직분이 어떤 것인지 구체적으로 설명하고 있다. 하나님께서 “아담에게로 각종 짐승들을 이끌어 가셨다”는 것과

19 바우만, 『벨직 신앙고백서 해설』, 211-14.

20 Louth, ed., *Ancient Christian Commentary on Scripture, Old Testament I*, 59-60.

21 로스, 『창조와 축복』, 180

22 고든 루이스 · 브루스 데머리스트, 『통합신학』, 김귀탁 역 (서울: 부흥과개혁사, 2010), 347, 353.

23 웰렘 반 게메넨, 『구원계시의 발전사』, 권대영 역 (서울: 도서출판 솔로몬, 2017), 86-89

24 미들턴, 『해방의 형상』, 63.

25 젠트리 · 웰렘, 『언약과 하나님 나라』, 283-84; Gordon J. Wenham, *World Biblical Commentary : Genesis 1-15* (Colombia: Word, Incorporated, 1987), 33.

“그 짐승들의 이름을 짓도록 하신 것”은 두 가지 측면을 설명해주고 있다. 즉, 모든 짐승으로 하여금 본능적으로 아담의 직분 앞에 복종하도록 하였으며, 아담으로 하여금 왕의 직분을 통해 하나님의 피조 세계를 잘 다스리도록 하셨다는 것을 의미하고 있다. 여기에 대해 칼빈은 “하나님께서 사람에게 모든 피조물들을 다스릴 권세를 주셔서 동물들이 사람에게 복종하도록 하였으며, 이러한 과정들을 통해 하나님의 공의와 창조질서를 유지하도록 하셨다”라고 창세기 주석을 통해 밝힌다.<sup>26</sup> 헨리는 이 장면을 ‘왕의 즉위식’으로 표현하고 있으며,<sup>27</sup> 벌코프(Louis Berkhof)는 인간이 모든 피조물들 가운데 왕의 입장에 서는 것으로 표현하고 있다.<sup>28</sup>

하나님께서 모든 피조물들을 향해 그리고 아담을 향해, 아담에게 주어진 왕의 직분은 아담 개인의 권위와 권세를 세우기 위한 직분이 아니라 하나님의 뜻을 바르게 세우는 하나님 나라의 공의로운 직분이 될 것을 만천하에 공포한다. 창세기 2장 17절에서 하나님은 모든 짐승들을 “아담에게로 이끌어 가시니”라는 말씀과 “아담이 각 생물을 부르는 것이 곧 그 이름이 되었더라”라는 말씀을 이것을 잘 대변해주고 있다. 여기에 대해 아우구스티누스(Aurelius Augustinus)는 모든 짐승들은 본능적으로 하나님께 복종하는 존재임을 알게 하였으며, 아담은 세상의 어떤 피조물과도 비교될 수 없는 존재라는 것을 밝히는 장면으로 설명하고 있다.<sup>29</sup>

아담이 짐승의 ‘이름’을 짓는다는 것은 그의 ‘왕의 직분’에 따른 ‘주권’을 부각시키는 장면이다.<sup>30</sup> 그럼에도 불구하고 “아담이 무엇이라고 부르나 보시려고”라는 장면은 아담의 ‘왕의 직분’에 대한 권세와 권위는 ‘종과 같이’ 하나님의 뜻에 순종하는 가운데 행해져야 할 직분이라는 것을 나타내 보이고 있다. 바빙크는 하나님의 창조에 대해 창조는 하나님 자신이 기뻐하는바 모든 것을 행한 것이며, 하나님의 의지적 산물임과 동시에 하나님의 영광을 드러내기 위한 목적

26 존 칼빈, 『칼빈성경주석 1: 창세기 I』, 존 칼빈 성경주석 출판위원회 역 (서울: 성서연구원, 2012), 70-71.

27 헨리, 『창세기』, 66.

28 Berkhof, *Systematic Theology*, 223.

29 Louth, ed., *Ancient Christian Commentary on Scripture, Old Testament I*, 64-65.

30 해밀턴, 『NICOT 창세기 I』, 189.

을 가지고 있다고 『개혁교의학』(*Reformed Dogmatics*)을 통해 밝힌다.<sup>31</sup> 아담에게 주어진 ‘왕의 직분’은 하나님께서 창조하신 피조 세계에 대한 하나님의 주권과 주관하심을 드러내는 직분이었다.

하나님께서 피조 세계를 창조하시고, 이후에 피조 세계를 진화적이거나, 자연 발생적인 차원에 그 다음을 맡긴 것이 아니라 하나님의 계속되는 통치와 다스림이라는 하나님의 주권적이고, 주관하심에 의해 피조 세계는 다스려진다. 이를 통해 하나님께서는 영광 받을 것을 계획하셨으며, 그 목적을 이루는 측면에서 왕의 직분이 아담에게 주어지게 된다. 따라서 아담에게 주어진 ‘왕의 직분’은 영광을 받고자하는 하나님 측면에서 주어진 직분이며, 동시에 아담 측면에서는 하나님의 창조 목적을 이루기 위해 ‘종과 같이’ 하나님의 뜻에 순종하는 가운데 피조 세계를 다스려야 하는 측면에서 주어진 직분이었다.

## (2) 하나님께서 정하신 법을 따라 그 경계를 지켜내는 선지자의 직분

하나님의 창조 목적을 이룰 ‘선지자 직분’에 대한 것은 창세기 2장 15절과 17절의 말씀을 살펴볼 필요가 있다. 15절의 ‘지키게 하시고’는 기본 어근이 ‘취마르(קָמַר)’로서 ‘보존’, ‘간수(keep)’, ‘감시’, ‘준수’하는 것을 강조하고 있으며, ‘수호하다’, ‘보호하다’로 번역되어 신적 위엄을 나타내기도 한다.<sup>32</sup> 그리고 17절의 “선악을 알게 하는 나무의 열매를 먹지 말라 네가 먹는 날에는 반드시 죽으리라”는 말씀은 아담에게 부여된 직분은 하나님의 명령을 지켜·준행하는 위치에 있는 직분이라는 것을 말한다. 특히 아담은 자신의 직분을 감당할 때 하나님의 말씀에 늘 귀를 기울이는 직분자가 되어야 했으며, 하나님의 말씀을 근거로 하는 선지자의 직분자라는 것을 잊지 않아야 한다는 것을 보여주고 있다.

에덴동산에 ‘선악을 알게 하는 나무’를 둔 것은 두 가지의 관점을 나타내고 있다. 하나님의 말씀을 지켜·준행할 때는 하나님께서 허락하신 세상의 모든

31 Herman Bavinck, *Reformed Dogmatics* Vol. 2 (Grand Rapids: Baker Academic, 2003), 407.

32 해밀턴, 『NICOT 창세기 I』, 183; 데스몬드 알렉산더, 『에덴에서 새 예루살렘까지』, 배용덕 역 (서울: 부흥과개혁사, 2014), 29.

권세와 생명을 누리는 길이 아담에게 주어지지만, 그렇지 않을 경우 그는 생명을 잃어버릴 뿐만 아니라 저주 가운데 놓여지게 될 것을 보여준다.<sup>33</sup> 창조의 관점에서 볼 때, 아담이 비록 왕권을 부여받은 직분자라 할지라도 그 직분은 경계가 있다는 것이며, 아담은 그것을 잊지 말아야 할 것을 선지자의 직분을 통해 깨닫게 한다.<sup>34</sup> 크리소스토무스(Johannes Chrysostomus)에 의하면, 에덴동산은 자유로운 것을 말하기 전에 창조의 관점에서 먼저 하나님께서 정해놓으신 경계가 있다는 것과 그 경계를 지켜나가는 것이 아담에게 주어진 직분이라는 것을 알게 한다.<sup>35</sup>

하나님께서 말씀하신 것을 잘 지켜나갈 뿐만 아니라 하나님의 말씀에 늘 귀를 기울이는 선지자 직분에 근거하여 하나님의 피조 세계를 잘 관리하는 것이 피조된 아담의 창조 원리에 따른 몫이었다.<sup>36</sup> 아담이 선지자의 직분을 감당한다는 것은 자신이 먼저 하나님을 향한 ‘참된 지식’을 가진 자가 되어야 하며, 그리고 ‘참된 지식’을 바르게 세우는 선지자로서 하나님의 창조 원리와 함께 하는 ‘의’를 지켜내는 계명의 준수자가 되어야 한다는 것을 말하고 있다. 따라서 아담은 자신을 하나님의 대립되는 위치에 두거나, 하나님의 뜻에 자신을 굴복시키기를 거부하는 것은 하나님을 향해 죄를 범하는 행위가 되었던 것이다.<sup>37</sup> 아담은 선지자 직분의 바른 수행을 통해 ‘생육’, ‘번성’, ‘충만’에 따른 하나님의 계속되는 창조에 대한 선함이 그대로 묻어나는 기쁨이 수반되도록 하나님의 ‘의’를 지켜내는 계명의 준수자가 되어야 했다.

33 Herman Bavinck, *Reformed Dogmatics* Vol. 3 (Grand Rapids: Baker Academic, 2004), 66-67.

34 Louth, ed., *Ancient Christian Commentary on Scripture, Old Testament I*, 59-60.

35 Louth, ed., *Ancient Christian Commentary on Scripture, Old Testament I*, 59-60.

36 로스, 『창조와 축복』, 180: “‘지키다’라는 단어는 명령들을 지키고, 하나님의 말씀에 주의를 기울인다는 의미로 사용되었다.”; Wenham, *World Biblical Commentary : Genesis 1-15*, 67-68, 72-75.

37 Berkhof, *Systematic Theology*, 243: “The essence of that sin lay in the fact that Adam placed himself in opposition to God, that he refused to subject his will to the will of God, to have God determine the course of his life; and that he actively attempted to take the matter out of God’s hand, and to determine the future for himself.”

### (3) 여호와 하나님 한 분만을 바르게 섬기는 제사장의 직분

제사장의 직분은 창세기 2장 15절의 ‘경작하며’라는 말씀과 관련되어 있다. ‘경작하며’라는 말씀은 ‘아바드(אָבַד)’로서 ‘일하다’, ‘봉사하다’, ‘섬기다’, ‘시중 들다(work, serve)’와 함께 ‘예배하다’, ‘순종하다’의 의미로도 사용이 된다. 스스로를 위해서가 아니라 하나님을 위해 해야 할 일이 있다는 것을 가리킨다. 즉, 아담에게 가꾸는 자로서 뿐만 아니라 동시에 여호와를 섬기는 자로서 직분이 주어진 것을 나타내 보이고 있다.<sup>38</sup> 존 페스코(J. V. Fesko)에 따르면, ‘경작하며’로 번역된 ‘아바드’는 직무와 관련된 것으로, 성막에서 제사장의 임무를 묘사할 때도 쓰인다.<sup>39</sup> 다시 말하면, 에덴동산에서의 ‘섬기는 것’은 곧 하나님을 향한 ‘예배의 행위’가 되었으며, 하나님의 창조가 더욱 빛을 발하도록 직분을 감당하는 모습이였다.

인간이 죄를 범하기 전, 에덴동산에서 하나님을 경배하는 예배의 모습은 제사의 방식으로 그 모습이 비춰진 것이 아니라 하나님께 기쁨으로 영광을 돌리는 ‘봉사’와 ‘섬김’이라는 ‘경작하는’ 모습 속에서 비춰지고 있었다.<sup>40</sup> 그러나 인간이 죄를 범한 후, 하나님을 예배하는 것은 섬기는 방식이 아니라 중보적 기능이 따르는 제사 방식이 성립되어야만 했다. 창세기 4장 26절, 셋이 그의 아들 에노스를 낳고 하나님께 드렸던 가정 예배에서 처음 그 모습이 나타나고 있다. 죄를 범한 인간은 하나님을 직접 대면할 수 없었기에 중보적 조건을 통해 하나님께 나아갈 수 있었으며, 이것이 제사 방식을 동원한 예배의 모습으로 나타났던 것이다.

38 존 H. 윌튼, 『NIV 적용주석, 창세기』, 김일우·전광규 역 (서울: 한국성서유니온선교회, 2007), 244-45, 262: “동사 ‘아바드(אָבַד)-섬기다’는 사람들이 스스로를 부양하기 위해 해야 할 무엇인가를 가리키는 것이 아니라 하나님을 위해 해야 할 무엇인가를 가리킨다. ... 그 동산에서 아담의 의무는 ... 섬기는 일을 하는 것은 고귀한 특권이다. ... 마치 제사장들이 성전이나 성막을 위해 감당하던 사명과 같았다.”; 로스, 『창조와 축복』, 180: “‘경작하며(다스리라)’는 여호와를 예배하고 섬기는 사람이 가질 수 있는 가장 고귀한 특권을 말한다. 동산에서 사람이 어떠한 일에 종사하긴 그것은 여호와를 향한 영적 섬김의 용어로 표현되었다.”

39 존 페스코, 『태초의 첫째 아담에서 종말의 둘째 아담 그리스도까지』, 김희정 역 (서울: 부흥과개혁사, 2012), 85.

40 해밀턴, 『NICOT 창세기 I』, 183: “인간은 섬김을 받기 위해서가 아니라 섬기기 위해 동산에 있게 된다”

『벨직 신앙고백서』 제12조를 보면, 하나님께서 창조하신 창조물들은 본질적으로 창조주인 하나님을 섬기도록 창조되어졌으며, 각각의 창조물 가운데 주어진 사역과 기능 또한 이를 위해 주어진 것이다.<sup>41</sup> 『웨스트민스트 대요리문답』과 『웨스트민스트 소요리문답』의 제1문은 하나님께서 사람을 만드신 제일의 목적이 ‘하나님을 영화롭게 하고’, ‘영원토록 그분을 즐거워하는 것’이라며 하나님께서 사람을 만드신 창조 목적에 대해 설명하고 있다.<sup>42</sup> 아담에게 부여된 세 가지 직분은 하나님의 창조 목적을 이루어가는 원형을 지닌 직분이었다. 그리고 『웨스트민스트 대요리문답』과 『웨스트민스트 소요리문답』에서 나타나고 있는 것처럼 하나님을 ‘영화롭게 하고’, ‘그분을 즐거워하는’ 것은 아담에게 주어진 본연의 직분 속에는 여호와 하나님 한 분만을 바르게 섬기도록 제사장의 직분이 주어졌다는 것을 알게 한다.

### 3. 아담의 세 가지 직분이 주어진 시기와 창조론과의 관계

#### (1) 명시적 시기와 창조론과의 관계

하나님께서 사람을 ‘자기의 형상을 따라’ 지으셨다는 것은 존재와 가치적인 측면에 있어서 사람은 존귀하게 창조되었다는 것이며, 목적적인 측면에서 사람은 하나님의 창조 목적을 이루기 위해 창조되었다는 것을 말하고 있다.<sup>43</sup> 아담에

41 Philip Schaff, ed., “The Belgic Confession”, *The Creeds of Christendom* Vol. III (Grand Rapids: Baker Book House Company, 1996), 395: “We believe that the Father, by the Word—that is, by his Son—created of nothing the heaven, the earth, and all creatures, as it seemed good unto him, giving unto every creature its being, shape, form, and several offices to serve its Creator: that he doth also still uphold and govern them by his eternal providence and infinite power for the service of mankind, to the end that man may serve his God.”

42 Dennison, ed., *Reformed Confessions* Vol 4, *Westminster Larger Catechism* A.D. 1648, 299: “(Quest. 1). What is the chief and highest end of man? (Ans). Man’s chief and highest end is to glorify God (Rom. 11:36; 1 Cor. 10:31), and fully to enjoy him for ever (Ps. 73:24-28; John 17:21-23).”; Dennison, ed., *Reformed Confessions* Vol 4, *Westminster Shorter Catechism* A.D. 1647, 353: “(Quest. 1). WHAT is the chief end of man? (Ans). Man’s chief end is to glorify God (1 Cor. 10:31; Rom. 11:36), and to enjoy him for ever (Ps. 73:25-28).”

43 G. I. 윌리엄슨, 『웨스트민스터 소요리문답 강해』, 문성출 역 (대구: 양문출판사, 1988), 11-15.

게 부여된 세 가지 직분의 접촉점은 ‘하나님의 영광을 위하여’라는 하나님의 창조 목적이 앞서게 된다. 그리고 ‘형상’에 따른 ‘공유적 속성’이 세 가지 직분과 접촉점을 이루어 기능한다. 하나님의 창조 목적을 이루기 위해 주어진 아담의 세 가지 직분에는 하나님의 속성이 그대로 드러나 있다. 그 이유는 세 가지 직분의 수행이 아담 자신의 목적을 이루기 위한 사역이 아니라 하나님의 창조 목적을 이루는 사역이었기 때문이다.<sup>44</sup>

아담에게 세 가지 직분이 주어진 시기 또한 본태성에 의한 것이 아니라 아담을 창조할 목적과 하나님의 영광이라는 관점에서 파악되어진다.<sup>45</sup> 아우구스티누스는 우리가 비록 하나님의 형상으로 지음 받았을지라도 우리는 “하나님의 형상 안에서 유일무이한 삼위일체를 찾지 않으면 안 된다.”라고 말한다.<sup>46</sup> 사람은 하나님께 시선을 고정시켜야만 한다. 세 가지 직분은 이런 관점 속에서 부여된다. 하나님께서는 아담에게 직분을 부여하기 전, 자신이 창조하신 피조 세계를 돌아보며, “하나님 보시기에 좋았더라”라고 말씀한다. 모든 것이 하나님의 뜻 가운데, 하나님의 뜻대로 ‘선한 창조’를 이루었음을 엿볼 수 있다. 여기에 대해 칼빈은 창세기 주석에서 “모세가 여기서 강조하고자 하는 것은 모든 것은 하나님의 목적과 이유에 의해 창조되었다는 것을 말한다”라며 사람에게 직분이 주어지는 이유 또한 하나님의 선한 창조 목적을 이루어 하나님께 영광을 돌리는 것에 있다는 것을 알게 한다.<sup>47</sup>

창세기 1장 26절에 의하면 하나님께서는 사람을 창조하시기 전, 사람을 무엇 때문에 창조하셨는지 그 목적을 분명히 드러내 보이신다. “그들로 바다의 물고기와 하늘의 새와 가축과 온 땅과 땅에 기는 모든 것을 다스리게 하자.” 하나님께서

44 Anthony A. Hoekema, *Created in God's Image* (Grand Rapids: Eerdmans, 1994), 75-76.

45 데이비드 칼훈, 『칼뱅을 읽다』, 홍병룡 역 (서울: 죠이선교회, 2108), 221: “신명이 15장 설교에서 칼빈은 이렇게 설교한다. ‘하나님이 우리에게 유일할 내려 주시는 만큼, 우리는 이웃에게 선을 행하여 그것이 그분 덕분임을 인정하도록 주의하자.’ ...”, 사람은 하나님이 주신 선물의 소유주가 아니라 청지기인 것은 원래 사람에게 부여된 직분의 모습이었다.

46 Augustine, “The Perfection of the Image in the Contemplation of God”, in *Augustine-Later Works*, ed. John Burnaby (London: Westminster John Knox Press, 2006), 103, 108-09.

47 칼빈, 『칼빈성경주석 1: 창세기 I』, 52.

는 창조하신 피조 세계의 피조물들을 자신을 대신하여 다스릴 자로 사람을 창조할 것을 계획하신다.<sup>48</sup> 이때 “다스리게 하자”를 통해 권세에 따른 직분을 사람에게 주어 피조 세계의 피조물들을 다스리게 할 것을 ‘명시적(明示的)’으로 나타낸다. ‘명시적 시기’는 하나님께서 사람에게 직분을 주어 그의 직무를 통해 피조 세계를 하나님의 창조 목적에 걸맞도록 다스리게 할 것을 계획한 ‘작정의 시기’를 말하며, 그 시기는 ‘영원 전’이었다. 아담에게 세 가지 직분이 본태성에 의한 것이 아니라 부여된 직분이며, 직분이 주어진 시기 또한 명시적인 것이 거론되는 것은, 아담에게 피조 세계를 다스리는 권세가 주어졌다 할지라도 그 권세는 하나님으로부터 나온 권세라는 것을 말하고 있다. 그리고 아담에게 주어진 권세는 아담 자신의 영광을 피하는 권세가 아니라 하나님께 영광을 돌려야 할 하나님의 창조의 근원을 바르게 세우는 권세가 되어야한다는 창조의 원리를 명시시키고 있다.

## (2) 확정적 시기와 창조론과의 관계

하나님께서 사람을 창조하기 전, 자신의 창조 목적을 이루기 위해 사람에게 세 가지 직분이 주어질 것이 미리 계획되어졌다면, 에덴동산은 하나님께서 계획하셨던 그 일을 공식적으로 실행하는 ‘확정적 시기’의 장소였다. 하나님께서 사람을 창조하시고, 사람에게 하나님께서 창조하신 피조 세계와 피조물들을 공의롭게 다스려 하나님의 창조 목적을 이루어가도록 직분에 대해 말씀한다. 창세기 2장 15절에 ‘그 사람’을 이끌어 ‘에덴동산’에 두시며, ‘경작하게’ 하고, ‘지키게’ 하신다. 바빙크에 따르면 창세기 1장 28절에서 나타나는 땅의 통치는 하나님의 형상으로 지음 받은 인간에게 부여된 임무로 이루어질 것을 말한다.<sup>49</sup> 아담에게 하나님의 피조 세계를 다스릴 직분과 그 직분이 인간 창조 이후에 주어진다.

아담에게 주어진 세 가지 직분과 관련하여, 직분이 주어질 것이 명시적으로 계획되었던 것이 ‘작정의 시기’라고 본다면 직분의 ‘확정적 시기’는 하나님의

<sup>48</sup> Hoekema, *Created in God's Image*, 14.

<sup>49</sup> Bavinck, *Reformed Dogmatics* Vol. 3, 32-33.

창조 목적을 이루어가는 ‘섭리적 실행 단계’였다. 벨코프는 “인간의 창조 앞에는 하나님의 거룩한 계획이 선행된다”라고 말한바 있다.<sup>50</sup> 하나님께서는 직분의 ‘확정적 시기’를 통해 아담에게 자신이 지닐 직분이 “하나님 보시기에 좋았더라”라는 선함이 필히 수행되어야 할 것을 창조론적 관점에서 말씀하셨고, 명령하셨다. 그리고 그 전에 하나님께서 천지를 창조하실 때, “하나님의 영은 수면 위를 운행하시니라”(창 1:2)라는 말씀을 성경은 명시시키고 있다. 이 말씀은 세상이 하나님의 질서의 원리와 통치 가운데 놓여진다는 것을 말하고 있다는 칼빈의 주장처럼,<sup>51</sup> 아담에게 주어진 세 가지 직분에 대해서도 두 가지 근본이 적용된다는 것을 말하고 있다. 아담에게 직분이 확정적으로 주어진 것은, 사람은 하나님의 창조의 근본을 벗어나서는 안 된다는 행위에 대한 경각심과 함께 아담은 하나님 앞에 항상 겸손해야 한다는 창조론적 관점의 두 근본을 함께 조명해주고 있다.

하나님께서 아담에게 주어질 직분을 계획하셨던 ‘명시적 시기(창 1:26)’와 에덴동산에 사람을 두고 그것을 ‘경작하게’ 하고, ‘지키게’한 ‘확정적 시기(창 2:15)’는 아담에게 세 가지 직분이 부여된 것을 단순히 시간적 개념으로 나누거나 그런 관점으로 바라보는 것을 거부하고 있다. ‘명시적 시기’와 ‘확정적 시기’의 구분은 창조에 따른 하나님의 전지함의 지혜를 엿보게 하며, 그 시기와 때에 있어서 모든 것이 하나님의 계획에 의해 이루어졌을 뿐만 아니라 계획되어진 것이 하나님의 주권에 의해 주관되었다는 창조론적 사실을 재발견하게 한다.<sup>52</sup> 그리고 여기에 대해 아담은 순복하는 모습으로 자신에게 주어진 직분을 수행해야 한다는 것을 돌아보게 한다.

<sup>50</sup> Berkhof, *Systematic Theology*, 197-99.

<sup>51</sup> 칼빈, 『칼빈성경주석 1: 창세기 I』, 49.

<sup>52</sup> Calvin, *Inst* I.16.1: 1. Creation and Providence inseparable join. “... But faith ought to penetrate more deeply, namely, having found him Creator of all, forthwith to conclude he is also everlasting Governor and Preserver — not only in that he drives the celestial frame as well as its several parts by a universal motion, but also in that he sustains, nourishes, and cares for, everything he has made, even to the least sparrow [cf. Matthew 10:29].”; Calvin, *Inst* I.16.4: 칼빈은 모든 피조물들의 활동은 우발적으로 일어나는 것이 없으며, 하나님의 섭리 가운데 이루어진다는 것을 말한다.

### III. 아담의 세 가지 직분의 본질적 기능과 창조론과의 관계

#### 1. 중보적이며, 일체적 모습을 가진 세 가지 직분

하나님께서 아담에게 부여한 ‘왕’과 ‘선지자’, ‘제사장’, 세 가지의 직분은 아담의 능력으로 이루어진 직분이 아니라 하나님에 의해 주어진 직분이며, 아담이 비록 권세를 가진 위치에 놓여져 있을지라도 그 위치는 하나님을 대리하고, 인류의 머리가 되는 중보적 위치였다는 것을 의미한다. 이때 중보적 위치는 하나님께 영광을 돌리기 위해 수종을 드는 자로서의 중보적 위치를 말한다.<sup>53</sup> 아담은 하나님께 수종을 드는 자로서 그리고 하나님을 향한 인류의 대표인 머리로서 ‘행위 언약’을 체결한다.<sup>54</sup> ‘행위 언약’은 아담에게 주어진 세 가지 직분 수행이 그 바탕을 이루게 된다. 그리고 아담에게 주어진 세 가지 직분이 중보자로서 기능과 역할을 감당해낼 때, 별도의 모습으로 보면 개별적인 직분이 되지만 세 직분은 떨어져서 별도로 수행되는 직분이 아니라 마치 하나님의 삼위가 일체의 모습으로 모든 역사를 이루어왔던 것처럼, 일체를 이루어 ‘행위 언약’에 따른 직분을 수행하게 된다.

판 브루헌에 따르면, 둘째 아담이었던 그리스도에게 ‘기름부음 받은 자’로서 세 가지 직분이 주어질 때, 세 가지 직분은 외형적으로는 세 가지의 모습을 하고 있고, 세 가지로 그 역할들이 설명될지라도 실제적 행위에 있어서는 세 가지 직분이 일체를 이루어 중보적 사역을 이루게 된다. 이런 모습은 첫째 아담에게도 동일하게 나타났다.<sup>55</sup> 에덴동산에서 마귀가 아담을 유혹할 때, 아담은 마귀의 유혹을 물리칠 수 있는 능력을 하나님으로부터 이미 부여받았으며, 그 능력이 세 가지 직분 가운데 주어졌다. 하나님의 말씀을 받은 선지자의 직분은 마귀의 유혹을 구별해낼 분별의 능력을 가지고 있었으며, 제사장의 직분

<sup>53</sup> Calvin, *Inst* II.12.4.

<sup>54</sup> Schaff, ed., “The Westminster Shorter Catechism”, *The Creeds of Christendom* Vol. III, 679; A. A. Hodge, *Commentary on The Confession of Faith* (Philadelphia: Presbyterian Board of Publication, 1869), 154: “The first covenant made with man was a covenant of works, wherein life was promised to Adam, and in him to his posterity, upon condition of perfect and personal obedience.”

<sup>55</sup> Van Bruggen, *Annotation to The Heidelberg Catechism*, 101.

은 기록을 지켜내고, 왕의 직분은 하나님께서 친히 다스리시는 것과 동일한 방식으로 마귀의 불의함을 공의로 다스릴 능력을 가지고 있었으며, 그렇게 다스려야 했다.<sup>56</sup> 이때 세 가지 직분은 따로 작동하는 직분이 아니라 마치 삼위일체처럼 동시에 작동되어 나타나게 된다. 세 가지 직분 가운데 어느 하나의 직분이라도 소홀함을 가지게 된다면, 그것은 그 직분만의 문제가 아니라 아담이라는 인격 안에서 전체적으로 발생하는 직분 전체의 문제가 되는 것이었다.

하나님의 공의를 지켜내고, 하나님의 말씀을 바르게 지켜내고, 하나님의 기록을 지켜내는 일에 있어서 세 가지 직분은 각각의 기능을 가지고 있었지만 어느 하나 소홀함이 없이 일체를 이루는 가운데 언약을 지켜야 했다. 아담에게 주어진 세 가지 직분은 피조 세계를 향한 하나님의 창조적 아름다움을 더욱 풍성하게 가꾸어가는 중보적 역할을 감당하고 있었으며, 이 가운데 영원한 생명을 논하는 ‘행위 언약’이 있었던 것이다.<sup>57</sup> 아담이 ‘행위 언약’에 대해 실패했던 가장 중요한 요인은 일체의 모습으로 사역을 이루어가야 할 세 가지 직분이 창조적 아름다움을 지켜내야 하는 중보자로서의 각각의 위치를 망각했기 때문이다. 아우구스티누스에 의하면, 하나님의 창조적 아름다움을 지켜내지 못한 아담의 세 가지 직분은 세상을 ‘죽음의 왕국’이 지배하도록 만들어버렸으며, 하나님의 창조적 아름다움을 음란과 타락, 부패와 불의, 시기와 질투, 그리고 분쟁을 일삼는 나라로 변질시켜버렸다.<sup>58</sup>

## 2. 하나님 나라의 선한 본질을 지켜내는 세 가지 직분

‘하나님 나라’는 ‘최고의 선’이 행해지는 나라이다.<sup>59</sup> ‘선함’은 인간의 소유물이 아니며, 하나님의 속성으로부터 일어나는 하나님의 은혜의 선물이다.<sup>60</sup> 그리고 ‘선함’은 최고의 존재에게만 합당하게 불려지는 명칭이다.<sup>61</sup> 아퀴나스

56 바우만, 『벨직 신앙고백서 해설』, 229.

57 Berkhof, *Systematic Theology*, 235-36.

58 아우구스티누스, 『신국론』14.1-28, 성염 역 (왜관: 분도출판사, 2009), 1429-1539.

59 Bavinck, *Reformed Dogmatics* Vol. 3, 44-45.

60 Eberhard Busch, “God and Humanity”, 224-25.

61 Stephen Charnock, *Existence and Attribute of God* Vol. II (New York: Robert Carter & Brothers, 1865), 209.

(Thomas Aquinas)는 ‘선’을 신(God)만의 본질로 보고 있으며, 피조물은 그 ‘선하심’에 대한 보류로 여기고 있다.<sup>62</sup> 하나님의 선한 통치가 있는 곳을 가리켜 ‘하나님 나라’라 일컫는 것은 그 나라의 다스림의 본질이 ‘하나님의 속성’을 지니고 있기 때문이다.<sup>63</sup> 죄는 무법한 것을 말하며, 악은 하나님의 ‘지혜’와 ‘선’과 충돌한다.<sup>64</sup> 따라서 죄악은 하나님 나라의 본질이 될 수 없다. 만물은 하나님의 속성에 따라 선하게 창조되었다. 바빙크는 하나님의 ‘선하심’은 윤리적 속성들 가운데 첫 번째 위치에 놓여져 있을 뿐 아니라 자연을 통해서도 알려진다며,<sup>65</sup> 하나님의 ‘선하심’이 창조의 근본을 이루고 있다는 사실을 증거한다. 아담은 하나님께서 창조하신 ‘선한 피조 세계’를 통하여 하나님께 영광을 돌리는 일에 흠과 티가 생겨나지 않도록 하나님 나라의 선한 본질을 지켜내는 직분자였다.

아담은 자신에게 부여된 세 가지 직분을 통해 하나님을 대신하여 피조 세계를 다스리는 권세자로서의 위치에 설 때, 자신의 직분은 하나님의 선한 본질을 잘 담아내어 하나님께 영광을 돌려야만 했다. ‘하나님의 형상과 모양’을 하고 있는 아담은 하나님의 창조 원리에 따라 하나님의 선한 속성을 닮은 선량한 권세자로서 피조세계를 다스려야 하는 직분자였으며, 자신에게 주어진 세 가지 직분은 하나님의 통치가 참된 평강을 이루어간다는 것을 나타내는 모습이 되어야 했다. 따라서 아담은 자신에게 주어진 ‘왕’과 ‘선지자’, 그리고 ‘제사장’의 직분을 통해 하나님께서 창조하신 피조 세계에 대해 정의를 수호하며, 하나님 나라의 선한 본질을 드러내는 창조 원리의 근본을 지켜나가야만 했던 것이다. 여기에는 선과 악을 확연히 구별해낼 뿐만 아니라 권세를 통하여, 악에 대해서는 단호한 조치를 취하므로 악이 근접하지 못하도록 해야 하는 직분의 근본이 함께 하고 있었다.

하나님께서서는 아담에게 창세기 2장 17절, “선악을 알게 하는 나무<sup>66</sup>의 열매는

62 토마스 아퀴나스, 『신학요강』 1.109, 박승찬 역 (교양: 나남, 2008), 201-02, 228.

63 마이클 리브스, 『선하신 하나님』, 장호준 역 (서울: 도서출판 북 있는 사람, 2016), 75, 88-89.

64 플라누스, 『하나님의 영원한 예정』, 286.

65 Bavinck, *Reformed Dogmatics* Vol. 2, 210.

66 Francis Turretin, *Institutes of Elenctic Theology* Vol. 1: *First through Tenth Topic*, trans. James T. Dennison, Jr (Phillipsburg, New Jersey: Presbyterian and Reformed

먹지 말라 네가 먹는 날에는 반드시 죽으리라”라는 말씀을 통해 아담으로 하여금 세 직분을 가진 자로서 권세를 앞세우기보다 자신이 먼저 하나님의 통치 아래에 있다는 것과 하나님의 법에 순종해야한다는 것을 실정법을 통해 깨닫게 한다.<sup>67</sup> A.A. 핫지는 아담이 ‘선악의 열매’를 먹은 것을 가리켜 두 가지 죄목을 거론한다. 하나는 아담이 자신의 직분을 통해 하나님의 지혜를 의심한 ‘불신’의 죄였으며, 또 다른 하나는 하나님의 뜻에 순종하지 못한 ‘불순종’의 죄였다.<sup>68</sup> 아담에게 주어진 세 직분이 하나님 나라의 본질을 지켜내기 위한 직분이었다는 것을 되새겨주고 있다. 세 가지의 직분을 부여받은 아담은 자신이 먼저 하나님의 말씀 가운데 바르게 세워지고, 하나님께서 창조하신 피조물의 세계를 향해 하나님의 말씀에 대한 진가를 드러내며, 하나님은 유일한 경배의 대상이 된다는 하나님 나라의 본질을 지켜가야만 했던 것이다.

로마서 12장 21절에서 바울은 “악에게 지지 말고 선으로 악을 이기라”고 권면한다. 하나님 나라의 속성을 담아내는 하나님 나라 백성의 근본 되는 자세를 말하고 있다.<sup>69</sup> 아담은 자신에게 부여된 세 가지 직분으로 선한 것을 만들어가는 위치에 있는 것이 아니라 하나님의 선한 본질을 따라 하나님 나라를 아름답게 지켜나가는 직분으로서 중보적 사역자였다. 하나님의 창조의 본질에 따르면 선한 본성으로 지음을 받았을 뿐만 아니라 ‘하나님 형상’이었던 아담은 본성적으

---

Publishing Company, 1992), 579 : “It would be better to see why it obtained this name. ... Rather it is so called both sacramentally (because it was an exploratory sign and a warning to avoid the experimental knowledge of evil equally with good) and eventually a posteriori by anticipation (inasmuch as from eating of it, he was really about to experience the difference between the good of obedience and the evil of disobedience, so that he who was unwilling to discern by precept, might discern by experiment: and he was to be taught by his own evil how much good he had lost, how much evil on the other hand he had drawn upon himself, from what a height of happiness, into what a profound abyss of misery, he had precipitated himself by sin).”

67 헨리, 『창세기』, 61-64.

68 A. A. Hodge, *Commentary on The Confession of Faith*, 148.

69 칼빈, 『칼빈주석: 로마서』, 박문재 역 (고양: 크리스찬다이제스트, 2013), 397: “... 악으로 악을 이기고자 하는 자는 자신의 원수에게 자기가 당한 것보다 더 큰 해악을 가할 수는 있을지 몰라도, 그것은 스스로 멸망을 자초하는 일이 된다. 왜냐하면, 그는 그렇게 행함으로써 마귀 편에 서서 싸움을 수행한 것이 되기 때문이다.”

로 선을 행하여 자신에게 주어진 직분을 준행하는 것이 하나님의 말씀에 대항하여, 하나님의 뜻을 거스르는 것보다 쉬웠다는 사실이다.<sup>70</sup>

### 3. 나침판의 역학적 구조를 가진 세 가지 직분

아담에게 주어진 ‘왕’, ‘선지자’, ‘제사장’의 세 직분에는 하나님께서 창조하신 피조 세계에 대해 방향과 길을 바르게 제시해야 하는 나침판과 같은 인도적 역할이 있었다. 하나님께서 아담을 ‘자기의 형상과 모양대로’ 창조하신 그 속에는 하나님의 공유적 속성이 내포되어 있었으며, 그 속성 가운데에는 하나님의 ‘거룩하심’과 ‘선하심’을 드러내는 ‘공의’가 새겨진 속성이 있었다. 차녹(Stephen Charnock)에 따르면 하나님은 선하심이 없으면 하나님이기를 멈추게 될 것이며, 선하심에 대한 확신이 없다면 하나님은 선하신 분이 되는 것을 멈추게 될 것이라고 『하나님의 존재와 속성』(*The existence and attributes of God*)을 통해 논한다.<sup>71</sup> 하나님의 ‘선하심’과 ‘거룩하심’의 속성은 하나님께서 피조하신 세계 속에서 하나님 자신이 기쁨을 누리는 기준이 되었다.<sup>72</sup>

세 직분은 하나님의 ‘선하심’과 ‘거룩하심’의 속성을 ‘공의’를 통해 바르게

70 cf Ursinus, *Commentary on The Heidelberg Catechism*, 83-85: 하나님께서는 아담을 ‘선하게’ 그리고 ‘참된 의’와 ‘거룩함으로’ 창조했기에 본성적으로 죄를 범하는 것이 선을 지키는 것보다 더 어려웠다. Ursinus는 그 이유를 하나님께서 창조하신 ‘하나님의 형상’에 대한 5가지의 요소를 통해 설명하고 있다. “The image of God, therefore, comprehends: (1). The spiritual and immortal substance of the soul, together with the power of knowing and willing. (2). All our natural notions and conceptions of God, and of his will and works. (3). Just and holy actions, inclinations, and volitions, which is the same as perfect righteousness and holiness in the will, heart, and external actions. (4). Felicity, happiness, and glory, with the greatest delight in God, connected., at the same time, with an abundance of all good things, without any misery or corruption. (5). The dominion of man over all creatures, fish, fowls, and other living things. In all these respects, our rational nature resembles, in some degree, the Creator; just as the image resembles the archetype; yet we can never be equal with God. ... And wherever righteousness and true holiness are found, there is an absence of all evil, whether of guilt or punishment. This righteousness and true holiness, in which, according to the Apostle, the image of God consists, may also be taken for the same thing...”

71 Charnock, *Existence and Attributes of God*. Vol. 2, 542.

72 Charnock, *Existence and Attributes of God*. Vol. 2, 544-46.

표현해내고, 그 ‘공의’를 통해 피조 세계로 하여금 하나님을 경배하며, 영광을 돌리는 길을 제시하는 역학적 구조를 가지고 있었다. 하나님의 ‘선하심’과 ‘거룩하심’의 속성을 드러내는데 있어서 ‘왕의 직분’이 권세를 통해 전체를 바른 길로 이끌어가는 ‘공의의 역할’을 감당하고 있었다면, ‘선지자의 직분’은 여기에 대해 하나님의 말씀이 바르게 집행되어지도록 그 길을 ‘인도하는 역할’이었다. 그리고 ‘제사장의 직분’은 하나님의 ‘선하심’과 ‘거룩하심’에 대해 피조 세계로 하여금 그 길을 잃어버리지 않도록 ‘방향을 잡아주는 역할’을 감당하고 있었다. 이와 같이 아담의 세 직분이 가지고 있는 각각의 역할은 피조 세계를 이끌어가는 측면에 있어서 나침판으로서 각각의 역학적 구조를 나타내고 있었다.

칼빈은 『기독교 강요』 제1권 제17장을 통해, 세상이 우리의 판단력을 빼앗아 갈 때에도 하나님의 ‘공의’가 통제를 통해 그 길을 조명해주고 있음을 말한다.<sup>73</sup> ‘공의’는 하나님을 바라는 길을 열어주는 역할을 하며, 하나님을 찾게 할뿐만 아니라 하나님의 ‘선하심’과 ‘거룩하심’에 대해 감사와 영광을 하나님께 돌리는 길을 제시하는 나침판이었다.<sup>74</sup> 나침판은 길을 잃지 않고, 길을 바르게 갈 수 있도록 인도하는 역학적 구조를 가지고 있다. 앞서서도 밝혔던 것처럼 아담에게 주어진 세 직분은 그 성격과 기능에 있어서 나침판으로서의 각각의 역학적 구조를 가지고 있다. 하나님의 속성을 담아내고 있는 아담의 세 직분은 하나님께서 창조하신 피조 세계를 하나님께로 바르게 인도해야 할 책임과 의무를 함께 지닌 나침판으로서의 역할을 감당하는 중보적 위치에 있었다.

‘왕’과 ‘선지자’, 그리고 ‘제사장’의 세 가지 직분의 권세는 창조자요, 만물의 주관자 되시는 하나님의 ‘공의’를 통해 하나님을 바르게 찾고, 하나님 또한 우리에게 다가오고, 우리를 찾도록 하는 나침판과 같은 역할을 감당하는 것으로 그 모습이 나타났다.<sup>75</sup> 아담에게 주어진 세 가지 직분은 하나님의 ‘선하심’과 ‘거룩하심’을 이루어가기 위해 ‘공의’를 앞세운 나침판으로서, 피조 세계를 하나

73 Calvin, *Inst* I.17.1.

74 Calvin, *Inst* I.2.1.

75 Herman Bavinck, *Reformed Dogmatics* Vol. 1 (Grand Rapids: Baker Academic, 2003), 328: “But Holy Scripture teaches us to know God in his coming to and search for human beings, in his compassion and grace, in his justice and his love.”

남계로 바르게 인도하는 직분이었다. 이와 같이 아담의 정체성은 하나님의 속성을 묘사하는 아담의 행위와 연결되며, 그에게 주어진 세 가지 직분과 관련하여 나타난다. 그리고 ‘행위 언약’의 실패와 관련하여 ‘영생할 수 있는 길’과 ‘사망에 이르는 길’이 주어진 것은 아담의 세 가지 직분이 가진 나침반으로서의 역할이 얼마만큼 중요한 것인지 보여주고 있는 장면이었다.

#### IV. 창조론에 따른 아담의 세 가지 직분과 자유 의지와와의 관계

##### 1. 창조론에 따른 세 직분과 근원적으로 하나를 이루는 자유 의지

아우구스티누스는 『신국론』, 『인내론』, 『고백론』, 『참된 종교』, 『요한 서간 강해』, 『자유 의지론』 등의 작품들을 통해 인간 본연의 문제에 대한 접근을 이룰 때, 창조의 근원과 함께하고 있는 아담의 관점에서 근원적인 접근을 적극적으로 이룬 신학자였다. 그의 『자유 의지론』은 여기에 대한 대표적인 신학 작품이라 말할 수 있다. 특히 인격적이며, 인간의 이성과 함께 하는 ‘자유 의지’가 ‘하나님 형상’과 결부되어 있다는 것을 『자유 의지론』에서 발견하게 되며, 이것이 아담의 ‘왕’과 ‘선지자’ 그리고 ‘제사장’의 세 가지 직분 수행과 직결 관계에 놓여 있다는 것을 알게 한다.

아우구스티누스에 따르면 하나님은 ‘최고의 선’으로서 악의 원인이 될 수 없다.<sup>76</sup> 이런 하나님께서 짐승과 달리 사람을 이성적으로 창조하시면서 그에게 ‘자유 의지’를 주게 된다. 이때 사람에게 주어진 ‘자유 의지’는 죄를 짓는 것이 가능하되 바르게 살 수 있도록 ‘자유 의지’가 주어진다.<sup>77</sup> 이것은 타락 전 아담의 모습이 ‘죄짓지 않을 수 있는(Posse non peccare)’ 상태로 창조된 것을 말하며, 아담에게 주어진 ‘자유 의지’에는 이중성에 대한 가능성이 열려 있었다는 것을 결정적으로 말한다. 아우구스티누의 『자유 의지론』에 따르면, 하나님께서는

76 Augustine, “On Free Will”, in *Augustine Earlier Writings*, ed. J. H. S. Burleigh, (Louisville, KY: Westminster John Knox Press, 2006), I. i - ii, 113-15.

77 Augustine, “On Free Will”, II. i, 134-35.

아담에게 ‘자유 의지’를 허락하셨을 뿐만 아니라 이 의지의 결정에 따른 이중적인 결과물을 함께 말씀하신다. 이 이중성은 선한 것에 대해서는 ‘선한 선물’을 받도록 하지만, 의지를 악하게 사용할 경우에는 그 행위에 따라 공정하게 처벌받도록 하셨다는 것을 말하고 있다.<sup>78</sup> 이때 아담에게 주어진 ‘자유 의지’는 방縱(放縱)에 의한 ‘자유 의지’가 아니라 하나님의 법이 그 행위에 대해 기준을 이루고 있었으며, 여기에 대해 의지가 인격적인 자발성을 통해 그 법을 지켜, 준행한다는 것을 의미하고 있었다.

아우구스티누스의 『고백록』을 통해서도 드러나듯이 인간의 타락의 원인은 다른 것에서 나타나는 것이 아니라 인간 의지의 왜곡에 따른 하나님을 향한 ‘교만’이었다.<sup>79</sup> 아우구스티누스는 아담의 문제를 거론할 때, 그에게 부여된 ‘자유 의지’를 매우 중요하게 다룬다. 왜냐하면 ‘자유 의지’는 하나님의 속성을 담아내고 있을 뿐만 아니라 하나님의 형상을 지닌 인간이 ‘인격적 존재’라는 것을 표현하고 있으며, ‘자유 의지’는 하나님의 은혜와 떼어 수 없는 관계를 지니고 있었기 때문이다.<sup>80</sup> 아우구스티누스에 의하면 ‘자유 의지’는 별개로 작용하는 요소의 한 부분이 아니라 ‘형상’과 관련되어 작용하는 ‘인간의 의지’이다. 이때 ‘형상’이 ‘선’한 것처럼, ‘자유 의지’ 또한 ‘선한 것’으로 작용된다.<sup>81</sup> 아담의 세 가지 직분은 창조적 관점에 의하면 ‘형상’과 관련된 직분이다. 이것을 ‘자유 의지’와 접목시켜 볼 때, ‘형상’과 관련된 ‘자유 의지’는 ‘형상’과 관련된 아담의 세 가지 직분인 ‘왕의 직분’과 ‘선지자의 직분’, 그리고 ‘제사장의 직분’과 긴밀하게 연결되어져 있다는 것을 알게 된다.

하나님은 인격적인 분이시며, 질서의 하나님이다. 아담이 하나님의 창조 질서를 바르게 하고, 하나님이 기뻐하는 피조 세계를 이끌어가기 위해서는 무엇보다 아담 자신의 의지가 하나님에 대해 순종하는 행위를 수반해야만 했다. ‘아우구스티누스의 사상’을 연구하던 에티엔느 질송(Etienne Gilson)은 ‘인간의 의지’에

78 Augustine, “On Free Will”, II. i, 135.

79 어거스틴, 『성 어거스틴의 고백록』, 선한용 역 (서울: 대한기독교서회, 2012), 215-17, 222-23, 227-28, 233.

80 Augustine, “Man-Sin-Grace”, in *The Later Christian Fathers*, ed. Henry Bettenson (Great Britain: The Guernsey Press co. Ltd, 1984), 192-94.

81 Augustine, “On Free Will”, II. xviii, 166.

의해 가질 수 있는 최상의 자유 선택은 인간이 신에게만 종속되는 것이라고 하였다. 왜냐하면 최상의 자유는 하나님을 섬기는 것으로부터 나오기 때문이다.<sup>82</sup> 아담에게 주어진 세 가지 직분을 통해 하나님께서 영광을 받으실 때, 그 영광은 기계적인 주입식에 따른 반응의 결과가 아니라 아담 자신의 ‘자유 의지’와 결부된 직분 수행의 결과를 인격적으로 받으신다. 그러나 아우구스티누스의 『자유 의지론』에 따르면, 아담의 ‘자유 의지’는 하나님께 자신을 종속시킨 것이 아니라 마귀의 유혹에 이끌리어 정욕에 의해 지배당하게 된다. 이로 인해 그에게 주어진 풍부한 덕성들이 박탈당했으며, 그 결과 반궁에 처하게 되었다.<sup>83</sup> 결국 왜곡된 ‘자유 의지’는 자신에게 주어진 세 가지 직분에 대한 망각을 불러일으켰으며, 직무 유기에 따른 죄악으로 말미암아 아담이 하나님의 은혜로부터 벗어나게 만들었던 것이다.<sup>84</sup>

『자유 의지론』 제3권에서 아우구스티누스는 ‘자유 의지’에 대해 두 가지를 말한다. 하나는 “자유 의지는 하나님께서 주신 것”이며, 또 다른 하나는 “하나님께서 우리에게 주셔야만 하는 것”으로 설명하고 있다.<sup>85</sup> ‘자유 의지’는 인간의 본성뿐만 아니라 필연성과도 연결되어 있음을 의미한다. 아담에게 주어진 ‘자유 의지’는 행동하는 자유 또는 마음대로 하는 방종의 ‘자유 의지’가 아니라 하나님을 향해 “올바로 행동하기 위해서” 주어진 의지였다.<sup>86</sup> 아담의 ‘자유 의지’와 긴밀하게 연결되어 있는 ‘왕’과 ‘선지자’, 그리고 ‘제사장’의 직분은 하나님을 향해 절대적으로 종속적인 관계를 가지지 않을 경우 언제든지 ‘교만’의 모습으로 자신을 드러낼 수 있는 직분이었다. 아담이 마귀에 의해 유혹당했을 때 자신에게 주어진 세 가지 직분이 하나님을 향해 절대적 순종과 복종의 모습을 취하지 않았으며, 그 즉시 하나님을 불신하고, 대적하는 교만한 모습으로 나타났던 것을 볼 수 있다.

82 에티엔느 질송, 『아우구스티누스 사상의 이해』, 김태규 역 (서울: 성균관대학교 출판부, 2011), 319-21.

83 Augustine, “On Free Will”, I. xi, 125-26.

84 Augustine, “On Free Will”, I. vii-xi, 121-26; 질송, 『아우구스티누스 사상의 이해』, 290-92.

85 Augustine, “On Free Will”, III. i, 169-72.

86 Augustine, “On Free Will”, II. xviii, 164-65.

아우구스티누스와 끊임없는 논쟁을 벌였던 펠라기우스는 인간의 구원을 하나님의 은혜에 두는 것이 아니라 인간 본성을 강조하는 ‘자유 의지’에 두며, 구원을 낙천적으로 바라본다.<sup>87</sup> 그러나 아우구스티누스는 인간의 ‘자유 의지’ 앞에 하나님의 은혜를 내세운다. 그 이유는 인간의 ‘자유 의지’는 전능하신 ‘하나님의 선’에 의해 도움을 받지 않으면 악해질 수 있기 때문이다.<sup>88</sup> 펠라기우스의 결정은 아담에게 주어진 세 가지 직분을 염두에 두지 않았다. 그는 하나님의 형상에서 비롯된 속성과 ‘하나님의 선하심’과 ‘거룩하심’을 이루어 가는데 있어서 아담에게 주어졌던 ‘자유 의지’가 그에게 부여되었던 세 가지 직분과 근원적으로 함께 하고 있었다는 것을 무시하였다. 그 결과 펠라기우스는 인간의 자유 의지를 창조적 원리를 따르는 위치에 두는 것이 아니라 자력적인 해결의 능력 위에 두는 오류를 범하게 되었다.

## 2. 세 직분의 인격적 직무 수행을 나타내는 자유 의지

아우구스티누스는 『삼위일체론』을 통해 다음과 같은 주장을 제기한다. “인류는 천상에 대한 지식을 소중하게 여기지만, 그 지식보다 자기 자신을 아는 일을 앞세우는 사람이 더 훌륭하다.”<sup>89</sup> 아우구스티누스는 하나님의 형상인 인간이 “하나님을 깨달아 아는 것”을 가리켜 “자기 자신을 아는 일”로 표현하고 있다. 아우구스티누스에 의하면, 아담이 하나님의 형상에 따른 완전함을 이루기 위해서는 하나님의 형상에 걸맞은 두 가지의 모습을 갖추어야만 했다. 하나님께서 명하신 바에 대해 순종하는 직무 수행의 자세를 잃지 않아야 했으며, 하나님을 섬기는 직무 수행을 통해 하나님께 영광을 돌리며, 하나님의 창조 목적을 이루어가는 자세를 잃지 않는 것이었다. 아우구스티누스는 『요한 서간 강해』를 통해 ‘하나님의 형상’으로 창조된 아담이 죄를 범한 것을 가리켜 “하나님의 명령을 업신여기고, 그 뜻에 불순종한 자”라는 표현을 사용하였다.<sup>90</sup>

87 포시디우스, 『아우구스티누스의 생애』, 이연학 · 최원오 역 (왜관: 분도출판사, 2009), 82: 각주 77) 재인용.

88 Augustine, “Man-Sin-Grace”, 204-06.

89 아우구스티누스, 『삼위일체론』, 성염 역 (왜관: 분도출판사, 2015), IV.1.1, 393.

90 아우구스티누스, 『요한 서간 강해』, 195-97.

사람의 이성과 결부되어 있는 '자유 의지'에 대해 오리게네스는 "이성은 그 본성 안에 선악을 인식하는 능력이 있으며, 이 능력은 선악을 인식하는데 있어서 선을 선택하고 악을 거부하게 된다."<sup>91</sup>라며 아담에게 주어진 '자유 의지'는 아담으로 하여금 인격적으로 하나님께 영광을 돌리도록 하기 위한 하나님의 선택이 었다는 것을 알게 한다.<sup>92</sup> 아우구스티누스의 『신국론』(*The City of God*)에 의하면, 하나님께서는 아담에게 계명을 내려 그의 '자유 의지'를 통해 계명을 지키도록 하였으며, 아담은 본성적으로 창조주 하나님을 진정한 주인으로 섬기도록 하였다.<sup>93</sup> 계명의 준수와 하나님을 섬기라는 명령은 직분에 따른 직무를 가리키며, 징벌이 따르는 것은 그 직분은 법적인 효력을 가지고 있는 직분이라는 것을 증거한다.<sup>94</sup>

아우구스티누스는 『요한 서간 강해』에서 아담의 죄를 언급하면서, 아담이 지은 죄는 순간적 판단과 실수에 의한 것이 아니라 하나님의 명령에 대해 인격적으로 대항하는 의도적인 죄였음을 지적하고 있다.<sup>95</sup> 이때 아담이 범한 죄는 자신에게 주어진 세 가지 직분의 직무 수행이 '자유 의지'와 결부되어 인격적으로 범한 사건이었다. 뿐만 아니라 아우구스티누스는 『참된 종교』에서 아담은 '자유 의지'로 하나님을 예배해야 하는 인간 본성을 왜곡시키게 되었다며 '자유 의지'를 통해 자신에게 주어진 직분을 인격적으로 이탈했다는 사실을 밝힌다.<sup>96</sup> 특히 창세기 2장 17절의 '행위 언약은 하나님께서 창조한 피조 세계는 하나님께서 명하신 것에 대해 순종해야 하는 질서의 원리가 있다는 것을 말하고 있다. 이 원리 안에는 사람의 '자유 의지'를 바탕으로 한, 세 가지 직분이 인격적으로 순종하며 직무가 수행되어야 할 것을 함께 말하고 있었다. 그러나 '자유 의지'를 이루고 있는 아담의 세 가지 직분은 하나님의 말씀에 순종해야 하는 하나님

91 오리게네스, 『원리론』 III.1.3, 이성효 외 3인 역 (서울: 아가넷, 2014), 554.

92 오리게네스, 『원리론』 III.1.20, 587-91.

93 Augustinus, *The City of God* Vol. I: I-XIII, XII.21, ed., Marcus Dods (Edinburgh: T.&T. Clark, 1891), 513-14.

94 Philip Schaff, *History of The Christian Church* Vol. III (New York: Charles Scribner's Sons, 1922), 497-98.

95 아우구스티누스, 『요한 서간 강해』, 195.

96 아우구스티누스, 『참된 종교』, 성염 역 (왜관: 분도출판사, 2011), 157-65.

나라의 창조 질서에 따른 원리를 깨뜨리는 죄를 범하게 된다.<sup>97</sup>

‘왕’과 ‘선지자’, 그리고 ‘제사장’의 세 가지 직분의 수행이 ‘자유 의지’를 수반하고 있다는 것은 세 직분의 직무가 ‘인격적 직무’라는 것을 단적으로 증거해주는 장면이다. 아담의 ‘자유 의지’에 따른 세 가지 직분의 직무 유기는 하나님의 창조 세계와 하나님 나라의 본질에 대해 두 가지의 오류를 만들게 된다. ‘선’으로 구성되어 있는 피조 세계와 하나님의 나라에 대해 ‘악’이 들어올 수 있도록 길을 열어주었으며, 하나님의 영광을 말하는 창조 세계의 ‘선하심’이라는 아름다움 위에 ‘가시와 엉겅퀴’를 만들게 된다.<sup>98</sup> ‘가시와 엉겅퀴’에 대해 아우구스티누스는 아담으로 인해 ‘땅이 받은 저주’와 불순종에 따른 ‘인간의 삶의 고통’을 그리고 크리스스토무스는 ‘삶의 형벌’로, 터툴리아누스는 ‘육’이라는 흠에서 생겨난 죄의 상징’으로 표현하고 있다.<sup>99</sup>

## V. 마치면서

우르시누스의 *Commentary on The Heidelberg Catechism* 제6문 2항의 해설에 의하면, 하나님은 만물을 목적 없이 창조하지 않으셨으며, 자신이 창조한 피조물을 향해 이유 없이 역할을 부여하지 않으신다.<sup>100</sup> 창조는 창세 전, 하나님의 전지성에 의해 모든 것들이 계획되었으며, 창조는 그 계획에 따라 실행된 것이다.<sup>101</sup> 아담이 ‘하나님 형상대로’ 창조되었다는 것은 아담은 하나님의 ‘공유

<sup>97</sup> Thomas Boston, *Human Nature in its Fourfold State* (Carlisle, PA: The Banner of Truth Trust, 2015), 39-41: “A creature, as a creature, must acknowledge the Creator’s will as its supreme law; for, as it cannot be without him, so it must not be but for him, according to his will; yet no law obliges until it be revealed. And hence it follows, that there was a law which man, as a rational creature, was subjected to in his creation; and that this law was revealed to him. ... Now, God made man habitually righteous; man was to make himself actually righteous.”

<sup>98</sup> 알렉산더, 『에덴에서 새 예루살렘까지』, 179.

<sup>99</sup> Louth, ed., *Ancient Christian Commentary on Scripture, Old Testament I*, 94-95: Augustine, *Two Books on Genesis Against The Manichaeans* 2.20.30; Chrysostom, *Baptismal Instruction* 2.4-5; Tertullian, *On The Crown* 14.3.

<sup>100</sup> Ursinus, *Commentary on The Heidelberg Catechism*, 80-82.

적 속성'을 담아낸 상태에서 피조되었다는 것을 말한다. 그리고 '하나님 형상대로' 창조된 아담에게 비취지는 세 가지 직분은 본태성에 의한 직분이 아니라 하나님으로부터 부여된 것으로, 하나님의 창조 목적과 창조 질서를 위해 주어진 직분이었다. 특히 아담의 세 가지 직분은 하나님의 공유적 속성을 담아내고 있는 '하나님 형상'과 관련된 직분으로서 하나님의 '선하심'과 '거룩하심'을 하나님의 '공의'에 입각하여 표현해내는 직분이었다.<sup>102</sup>

아담에게 주어진 '왕'과 '선지자', 그리고 '제사장'의 세 직분은 하나님의 창조 세계를 아름답게 가꾸어가기 위한 하나님의 창조 목적을 이루기 위한 직분이었으며, 창조 질서의 원리를 바르게 세워나가기 위해 주어진 직분이었다. 하나님께서 창조하신 피조 세계는 모든 것이 '선'을 이루게 되며, 하나님의 형상대로 창조된 아담은 자신에게 주어진 세 가지 직분을 통하여 하나님의 선하신 피조 세계를 아름답게 가꾸어가는 피조의 원리를 지켜나가야만 했다.<sup>103</sup> 따라서 아담의 세 가지 직분은 어떤 관계 속에서도 하나님 나라의 관점이라는 창조의 원리를 벗어나서는 안 되는 직분으로서 하나님의 말씀에 절대적으로 순종하고, 복종하는 것이 생명이었다. 아담에게 주어진 직분은 아담 자신의 권위와 권세를 돌아보는 것이 우선이 되는 직분이 아니라 자신은 하나님께서 피조하신 모든 피조물들을 하나님의 공의에 입각하여 다스려야 하는 종과 같은 위치에 놓여진 자라는 것을 돌아보게 하는 직분이었다.

하나님께서 에덴동산에 '선악을 알게 하는 나무'를 두고, 아담에게 "선악을 알게 하는 나무의 열매를 먹지 말라 네가 먹는 날에는 반드시 죽으리라"라는 창세기 2장 17절의 말씀을 주신 것은 아담에게 주어진 세 가지 직분은 기계적으로 작동되는 직분이 아니라 인격적으로 수행되는 직분이라는 것을 말하며, 분별력과 판단력에 의해 수행되는 직분이라는 것을 설명하고 있다. 이때 아담에게 주어진 '자유 의지'가 세 직분의 직무 수행과 함께 하게 된다. 그리고 아담에게 주어진 세 가지 직분이 창조론과 관계가 있다는 것은 아담의 세 가지 직분이 가지고 있는 기능을 통해서도 발견된다. 하나님께서 아담에게 세 가지 직분을

101 Bavinck, *Reformed Dogmatics* Vol. 2, 407-08.

102 Berkhof, *Systematic Theology*, 91.

103 칼빈, 『칼빈주석: 로마서』, 248; Luther, *Lectures on Romans*, 239.

주실 때, 세 직분은 하나님의 창조의 본질을 이루고 있는 ‘선함’이 피조 세계의 중심을 이루어가도록 충성된 청지기로서 역할을 감당하게 된다.<sup>104</sup> 그리고 하나님 나라의 거룩을 잃어버리지 않도록 거룩을 지켜내는 역할을 감당해야만 했다. 아담에게 주어진 세 가지 직분이 가지는 나침판으로서 역학적 구조는 여기에 대해서 길이 되고, 방향을 제시하게 된다.

하나님의 창조 원리와 깊은 관계를 가지고 있는 아담의 세 가지 직분은 각각의 역할을 가지고 있는 직분임에도 불구하고 세 가지 직분은 개별적인 직무 형식을 취하기보다 마치 삼위일체가 연합을 이루어 사역을 펼쳐나갔던 것처럼 일체를 이루어 인격적으로 모든 사역을 함께 감당하며, 하나님의 ‘선하심’과 ‘거룩하심’을 지켜가게 된다. 그러나 아담의 세 직분은 이런 하나님의 창조의 근본적인 원리를 벗어나는 죄를 범한다. 뱀의 유혹 앞에 자신에게 주어진 직분의 직무를 통해 ‘공의’를 앞세우지 못한 아담의 세 직분은 자신뿐만 아니라 하나님 나라의 ‘선하심’과 ‘거룩하심’을 손상시키게 된다.<sup>105</sup> 결국, 직분의 직무 유기에 따른 아담의 불순종은 타락을 불러일으켰으며, 그로 인하여 피조 세계가 “하나님 보시기에 좋았더라”가 아니라 ‘가시와 엉겅퀴’를 만들어내는 결론에 이른다.

타락이 불러일으킨 죄, 여기에는 반드시 그 값이 있었다. 하나님께서 아담에게 선악을 분별할 수 있는 지식과 능력을 주었기에 여기에 대한 죄책은 반드시 그 값이 뒤따를 수밖에 없었다.<sup>106</sup> 따라서 아담의 ‘창조 회복’을 말하는 둘째 아담의 대속에는 첫째 아담의 세 가지 직분에 대한 불신과 불순종에 따른 그 값의 회복을 함께 묻고 있었다. 그러므로 첫째 아담의 완전한 대속을 이루기 위해서는 그리스도가 첫째 아담의 직분에 대한 완전한 회복을 일으켜야만 했다. 여기에는 둘째 아담인 그리스도가 첫째 아담의 불순종으로 인해 상실당한 세

104 Calvin, *Inst* II.1.1-3: 사람을 창조 하셨을 때, 하나님께서는 그 마음속에 선에 대한 열의와 영생에 대한 명상을 넣어주셨다. 그리하여 아담으로 하여금 본래의 고귀성을 잊지 않도록 하셨다; cf) II.1.4, 244-45: “Unfaithfulness, then, was the root of the Fall. But thereafter ambition and pride, together with ungratefulness, arose, because Adam by seeking more than was granted him shamefully spurned God’s great bounty, which had been lavished upon him.”

105 Hans Burger, *Being in Christ* (Eugene, OR: Wipf and Stock Publishers, 2009), 94.

106 Bavinck, *Reformed Dogmatics* Vol. 3, 33.

가지 직분을 공생애를 통해 회복시켜야 할 이유를 담고 있었다.

**[참고문헌]**

- Augustine. "The Perfection of the Image in the Contemplation of God".  
ed. John Burnaby. *Augustine-Later Works*. London: Westminster  
John Knox Press, 2006.
- \_\_\_\_\_. "On Free Will". ed. J. H. S. Burleigh. *Augustine Earlier Writings*.  
Louisville, KY: Westminster John Knox Press, 2006.
- \_\_\_\_\_. "Man-Sin-Grace", ed. Henry Bettenson. *The Later Christian  
Fathers*. Great Britain: The Guernsey Press co. Ltd, 1984.
- \_\_\_\_\_. *The City of God* Vol. I: I-XIII, XII.21, ed. Marcus Dods. Edinburgh:  
T.&T. Clark, 1891.
- Bavinck, Herman. *Reformed Dogmatics* Vol. 1. Grand Rapids: Baker  
Academic, 2003.
- \_\_\_\_\_. *Reformed Dogmatics* Vol. 2. Grand Rapids: Baker Academic, 2003.
- \_\_\_\_\_. *Reformed Dogmatics* Vol. 3. Grand Rapids: Baker Academic, 2004.
- Berkhof, Louis. *Systematic Theology*. Carlisle, PA: Banner of Truth, 1949.
- Boston, Thomas. *Human Nature in its Fourfold State*. Carlisle, PA: The  
Banner of Truth Trust, 2015.
- Burger, Hans. *Being in Christ*. Eugene, OR: Wipf and Stock Publishers,  
2009.
- Calvin, John. *Institutes of the Christian Religion I*. ed. John McNeill.  
Philadelphia: Westminster Press, 1960.
- \_\_\_\_\_. *Catechism of the church of Geneva*. ed. William S. Johnson.  
Sheldon: Goodwin Printer, 1815.
- Charnock, Stephen. *Existence and Attribute of God* Vol. II. New York:  
Robert Carter & Brothers, 1865.
- Hodge, A. A. *Commentary on The Confession of Faith*. Philadelphia:  
Presbyterian Board of Publication, 1869.
- Hoekema, Anthony. A. *Created in God's Image*. Grand Rapids: Eerdmans,  
1994.

- Schaff, Philip. ed. "The Belgic Confession", *The Creeds of Christendom* Vol. III. Grand Rapids: Baker Book House Company, 1996.
- \_\_\_\_\_. *History of The Christian Church* Vol. III. New York: Charles Scribner's Sons, 1922.
- Louth, Andrew. ed. *Ancient Christian Commentary on Scripture, Old Testament I*, ed. Thomas C. Oden. Illinois: IVP, 2001.
- Selderhuis, Herman. J. ed. *The Calvin Handbook*. Grand Rapids: Eerdmans, 2009.
- Turretin, Francis. *Institutes of Elenctic Theology Vol. 1: First through Tenth Topic*. trans. James T. Dennison, Jr. Phillipsburg, New Jersey: Presbyterian and Reformed Publishing Company, 1992.
- Ursinus, Zacharias. *Commentary on The Heidelberg Catechism*. ed. G.W. Williard. Columbus, Ohio: Olive Tree Communications, 2004.
- Van, Bruggen. J. *Annotation to The Heidelberg Catechism*. Winnipeg: Inheritance Publications, 1991.
- Wenham, Gordon. J. *World Biblical Commentary : Genesis 1-15*. Colombia: Word, Incorporated, 1987.
- 게메렌, 윌렘 반. 『구원계시의 발전사』. 권대영 역. 서울: 도서출판 솔로몬, 2017.
- 리브스, 마이클. 『선하신 하나님』. 장호준 역. 서울: 도서출판 복 있는 사람, 2016.
- 로스, 앨런. 『창조와 축복』. 김창동 역. 서울: 도서출판 디모데, 2007.
- 루이스, 고든 · 데머리스트, 브루스. 『통합신학』. 김귀탁 역. 서울: 부흥과개혁사, 2010.
- 미들턴, J. 리처드. 『해방의 형상』. 성기문 역. 서울: SFC 출판부, 2010.
- 바빙크, 헤르만. 『하나님의 큰 일』. 김영규 역. 서울: 기독교문서선교회, 1999.
- 바우만, 클라렌스. 『벨직 신앙고백서 해설』. 손정원 역. 서울: 도서출판 솔로몬, 2016.
- 아우구스티누스. 『신국론』. 성염 역. 왜관: 분도출판사, 2009.
- \_\_\_\_\_. 『삼위일체론』. 성염 역. 왜관: 분도출판사, 2015.
- \_\_\_\_\_. 『요한 서간 강해』. 최익철 역. 왜관: 분도출판사, 2011.
- \_\_\_\_\_. 『참된 종교』. 성염 역. 왜관: 분도출판사, 2011.

- 아퀴나스, 토마스. 『신학요강』 I. 박승찬 역. 고양: 나남, 2008.
- 알더스, G. Ch. 『화란주석 창세기 I』. 기독지혜사 편집부 역. 서울: 기독지혜사, 1986.
- 알렉산더, 데스몬드. 『에덴에서 새 예루살렘까지』. 배용덕 역. 서울: 부흥과개혁사, 2014.
- 오리게네스. 『원리론』. 이성효 외 3인 역. 서울: 아카넷, 2014.
- 윌리엄슨, G. I. 『웨스트민스터 소요리문답 강해』. 문성출 역. 대구: 양문출판사, 1988.
- 윌튼, 존 H. 『NIV 적용주석, 창세기』. 김일우 · 전광규 역. 서울: 한국성서유니온선교회, 2007.
- 젠티리, 피터 J · 웰럼, 스티븐 J. 『언약과 하나님 나라』. 김귀탁 역. 서울: 새물결플러스, 2017.
- 질송, 에티엔느. 『아우구스티누스 사상의 이해』. 김태규 역. 서울: 성균관대학교 출판부, 2011.
- 칼빈, 존. 『칼빈성경주석 1: 창세기 I』. 존 칼빈 성경주석 출판위원회 역. 서울: 성서연구원, 2012.
- \_\_\_\_\_. 『칼빈주석: 로마서』. 박문재 역. 고양: 크리스찬다이제스트, 2013.
- 갈혼, 데이비드. 『갈방을 읽다』. 홍병룡 역. 서울: 조이선교회, 2108.
- 포시디우스. 『아우구스티누스의 생애』. 이연학 · 최원오 역. 왜관: 분도출판사, 2009.
- 플라누스, 아만두스. 『하나님의 영원한 예정』. 김지훈 역. 용인: 킹덤박스, 2016.
- 페스코, 존. 『태초의 첫째 아담에서 종말의 둘째 아담 그리스도까지』. 김희정 역. 서울: 부흥과개혁사, 2012.
- 헨리, 매튜. 『창세기』. 원광연 역. 고양: 크리스찬다이제스트, 2008.
- 해밀턴, 빅터. 『NICOT 창세기 I』. 임요한 역. 서울: 부흥과개혁사, 2016.
- 이상규(편). 『칼빈과 종교개혁가들』. 부산: 고신대학교 개혁주의학술원, 2012.

[Abstract]

## The relationship between Adam's Threefold Office and Creationism

Youn Ho Jo  
(Grisim Church, Systematic Theology)

This article is a study of how Adam's Threefold Office have a relationship with Creationism. Therefore, Adam's creation and his analysis of Threefold Office present important evidence here. God created Adam "in the image and likeness of God." Adam's creation as "the image of God" means that Adam was created with The Communicable attribute of God. And God establishes Adam as an officer who will cultivate the good world created by his 'goodness' in good shape. At this time, Adam was given Threefold Office: 'King', 'Prophet' and 'Priest'. These Threefold Office are related to the 'image of God' and were related to the 'Free Will' given to Adam. The 'image of God' can be said to be a creationism in a narrow sense. because, in the image of God is the attribute of God and the joy of God's creation engraved on it.

God creates Man on the sixth day, and finishes all creation. And he looks back at all the creation world he has created. "God saw all that he had made, and it was very good." Two important duties are given to Adam, who was the officer who cultivates and protects the created world of God. It was to keep God's 'Goodness' and 'Holiness' in the created world. If Adam was the crystallization of God's creation, the Threefold Office he gave him were the crystallization of the work of cultivating God's creation world beautifully.

**Key Words:** Creation, Adam, the image of God, Threefold Office, Free Will, Goodness

# 김필수(金弼秀) 목사의 성찬관 분석 그의 “球上無比의 紀念”(1922)을 중심으로

---

**안수강**

(백석대학교, 외래교수, 역사신학)

- I. 들어가는 말
- II. 성찬예식의 교의적 함의
- III. 성찬예식의 실천적 함의
- IV. 나가는 말

**[초록]**

본 연구는 김필수(金弼秀) 목사의 설교문 “球上無比의 紀念”을 통해 그의 성찬예식에 대한 관점을 분석하는 데 목적을 둔다. 그는 누가복음 22장 19절과 고린도전서 11장 22절로부터 24절까지의 말씀을 설교 본문으로 정하여 이 글을 작성했다. 김필수의 성찬예식에 대한 논점은 단지 “球上無比의 紀念”을 통해서 알 수 있고, 이 글은 1922년에 발행된 『宗敎界 諸名士 講演集』에 게재되어 있다.

김필수의 성찬관에 나타난 중요한 개념들을 요약하면 다음과 같다.

첫째, 성찬예식이 갖는 고유한 상징성이 무엇인지에 대하여 고찰했으며, 그 내용들로서 ① 예수 그리스도의 무죄성과 선민을 위한 대속, ② 하나의 교회(교회의 보편성)로서의 참 정체성, ③ 성찬예식에서의 접속사 ‘그러므로’(οὕτως: “그러므로 주님의 은혜에 보답하기를 원합니다!”)의 구도가 갖는 교훈점 등에 대해서 논했다.

둘째, 성찬예식의 실천적 함의에 대하여 살폈으며 ① 하나님 앞에서의 온전한 회개, ② 주 예수 그리스도를 위한 순교적인 삶, ③ 이타적이며 헌신적인 삶 등에 주안점을 두었다.

이 연구에 부연하여, 본 연구자는 추후 김필수 목사와 관련된 연구가 더욱 확장되어 이 주제 외에도 ‘YMCA 청년운동’, ‘사회운동과 계몽운동’, ‘목회윤리에 대한 관점’, ‘그의 출판 활동’ 등 여러 연구로 외연(外延)될 수 있기를 기대한다.

**키워드:** 김필수, 球上無比의 紀念, 성찬예식, 기념비, 헌신, 순교

논문투고일 2019.06.27. / 심사완료일 2019.08.14. / 게재확정일 2019.08.29.

## 1. 들어가는 말

본 연구는 김필수(金弼秀, 1872-1948) 목사가 1922년 『宗教界 諸名士 講演集』<sup>1</sup>에 발표한 희귀본 “球上無比의 紀念”<sup>2</sup>을 고찰함으로써 개혁주의 신학적 관점에서 그의 성찬관을 분석하려는 데 목적을 둔다. 이 자료는 그의 성찬관을 분석해볼 수 있는 유일한 사료라는 점에서 신학적 사료로서의 가치가 크다.

1919년 전국적으로 삼일독립운동이 일어나 5월 무렵까지 지속되었으나 미국 대통령 윌슨(Thomas Woodrow Wilson)이 제창한 민족자결주의의 이상과 독립을 달성하지 못한 채 좌절할 수밖에 없었다. 이 독립운동을 계기로 일제는 무단(武斷) 식민정치 체제에서 소위 문화정치(文化政治)로 탈바꿈했다. 그러나 이러한 갑작스런 조치는 한국인들을 점진적으로 일본 국체에 동화시키기 위한 황국신민화(皇國臣民化) 책략에 불과했다. 당시 개신교 진영 역시 한국에 일본 조합교회가 진출하여 일제 종교정책에 흡수될 수도 있는 위기에 직면해있었다. 이러한 고통스러운 시대적 정황에서 김필수 목사는 성도들이 올곧은 정체성을 정립하고, 그리스도인으로서의 참 면모를 갖추 수 있기를 염원했다. 특별히 그는 이러한 간절한 기원이 담긴 글 “球上無比의 紀念”을 통해 예수 그리스도께서 집행하신 최후의 만찬에 함축된 교훈에 천착(穿鑿)함으로써 한국기독교의 일체성을 추구하고자 했고 참회하는 신자상, 그리스도를 위한 순교적 삶, 이타적 사랑을 정립할 것을 촉구했다. 특별히 『宗教界 諸名士 講演集』에는 기고자 20인 중 길선주, 박동완, 박희도, 정춘수, 신석구, 이필주, 김창준 등 기독교계 삼일독립운동 민족대표 16인 중 무려 7인의 글이 게재되었다는 점에서 한국기독교 정체성 정립을 의도한, 매우 촉박했던 발행 의지를 엿볼 수 있다. 민경배는 삼일독립운동 이후 당시 개신교가 암흑과도 같은 비극의 길을 걸던 시기였으나 교회는 총체적 난국을 극복하기 위해 영적 진흥과 교육 진흥 등 여러 방면에서 갱신된 신앙을 보여주었으며 위대함과 우월성, 도덕적 용기를 여실히 증명했다고 높게 평가했다.<sup>3</sup>

1 한석원 편, 『宗教界 諸名士 講演集』(京城: 活文社書店, 1922).

2 김필수, “球上無比의 紀念”, 한석원 편, 『宗教界 諸名士 講演集』, 58-66. 이하 각주에서는 ‘김필수, “球上無比의 紀念”’으로 표기함.

김필수는 1872년 경기도 안성에서 출생했다. 언더우드(Horace Grant Underwood) 선교사와 교분을 갖고 그의 추천으로 레이놀즈(William Davis Reynolds) 선교사의 어학선생이 되었으며 1903년 황성기독교청년회(YMCA)가 창설될 때 선교사들의 추천을 받아 12명 이사들 중 한 사람으로 봉사했다. 이후 완산교회 장로로 장립 받았고 1909년 평양신학교를 졸업하여 1911년부터 1915년까지 군산 개복동교회 위임목사로 시무했다. 1915년 장감 연합 『基督申報』를 창간할 때 편집을 맡았으며, YMCA 주일강사와 사경회강사로도 활동했다. 1915년 한국인으로는 최초로 장로회 제 4대 총회장으로 선출되었고, 1918년 조선예수교장로연합회의가 결성되었을 때 초대 회장직에 취임했다. 또한 『基督申報』와 『靑年』 주필로서, YMCA 지도자로서, 언론인으로서 기독교 문서분야에서 활동의 폭을 넓혔다. YMCA 전도단 순회를 통해 금주, 금연, 절제, 물산장려운동을 전개하는 등 계몽운동에 앞장섰으며 일제 말엽에 모든 직무에서 은퇴한 후 1948년 10월 30일에 소천했다.<sup>4</sup>

김필수의 글 “球上無比의 紀念”이 수록된 단행본 『宗教界 諸名士 講演集』은 1922년 경성부 수송동에 위치한 활문사서점(活文社書店)에서 발행되었다. 출판 시점은 책 뒤편 문헌정보에 ‘大正 十一年 七月 十三日’(明治 다음 연호)이라고 인쇄되었으며 환산하면 주후 1922년도에 해당된다. 당시 YMCA 저널 『靑年』 편집자 한석원이 이 강연집 출판을 위해 20편의 글들을 242페이지 분량으로 엮었고,<sup>5</sup> 한 단 내려쓰기 활자체로 인쇄되었다. 인쇄자는 김중환, 발행자는 양재기이며, 인쇄는 경성부 공평동에 소재한 대동인쇄주식회사(大東印刷株式會

3 민경배, 『한국기독교회사』(서울: 연세대학교출판부, 2000), 365-66.

4 기독교대백과사전편찬위원회 편, 『기독교대백과사전(3권)』(서울: 기독교문사, 1994), 308. ‘김필수’ 항목; 김필수 목사가 총회장직에 선출된 1915년 장로회 총회 관련 주요 사항들로서 만국주일학교대회 대표 2인 일본 파송 결의, 『基督申報』 창간, 서간도와 북간도의 교세 통계 처리(교회: 67개 처, 교인: 5,739명), 재정난으로 인한 『예수教會報』 폐간 등이 있다. 이재영 편, 『제90회 총회 회의결의 및 요람』(서울: 대한예수교장로회총회사무국, 2006), 11. 김필수의 군산 개복동교회 시무연도는 다음 문헌을 참고했다. 차재명, 『朝鮮예수교長老會史記(上)』(京城: 朝鮮예수교長老會總會, 1928), 275; 양전백 외 2인, 『朝鮮예수교長老會史記(下)』이교남 역 (서울: 한국기독교사연구소, 2017), 301.

5 이 무렵 한석원은 『靑年』의 편집자였고, 『宗教界 諸名士 講演集』에 “責任의 自覺”을 발표했다. 한석원, “責任의 自覺”, 한석원 편, 『宗教界 諸名士 講演集』, 1-14.

社)에서 맡았다. 이 강연집을 고찰한 논문으로 유일하게 2018년에 「신학과 실천」에 실린 한경국의 “한국 최초의 절기 설교집 종교계 저명사 강연집에 대한 연구”가 있다. 그는 이 강연집에 수록된 20편의 글들을 개별적으로 분석하지는 않았지만 ‘용어’, ‘설교문 구성’, ‘설교유형’, ‘절기설교’ 등을 살펴 후속 담론과 연구를 위한 기초를 놓았다.<sup>6</sup>

김필수의 글 제목 “球上無比의 紀念” 상단에는 사각 형태의 작은 사진이 인쇄되어 있고, 소속과 직책은 담임목회자가 아니었던 점을 감안하여 ‘朝鮮예수敎長老會牧師’라고만 표기한 것으로 보인다. 당시 그는 기독교 언론인으로서, 그리고 YMCA 청년 지도자로서 특수 분야 사역에 종사하고 있었다. 설교제목 하단에는 작은 글씨체의 ‘=聖餐說教=’라는 문구가 별도로 부연되어 있다. 그는 성경본문을 성찬예식이 기록되어 있는 누가복음 22장 19절과 고린도전서 11장 22절로부터 24절까지의 말씀을 선정하여 이 설교문을 작성했으며 자신의 신학적 소신을 담아 성찬관을 전개했다. 본 연구는 김필수가 남긴 단편 설교문을 중심으로 그의 성찬관을 분석한다는 점에서 사료상의 한계점이 있지만 두 가지 관점에서 나름의 의미를 부여할 수 있다.

첫째, 본 연구자가 살펴본 바로는 김필수에 관한 선행연구는 아직 발표되지 않은 것으로 보인다. 그가 초기 목회활동과 더불어 이후 「基督申報」의 주필로서, YMCA 월간지 「靑年」의 편집인으로서, YMCA 지도자로서, 기독교서회 편집부원으로서, 그리고 장로교 첫 한국인 총회장 사역 등을 통해 공헌한 점을 고려한다면 그동안 그에 대한 연구가 추진되지 않았던 것은 무척 아쉬운 일이다. 이 논문은 지속적으로 그가 남긴 신학사상 관련 자료들을 발굴하고 후속 담론을 고취하는 동인이 될 수 있다.

둘째, 이 논문에서 다룬 김필수의 성찬관은 그가 남긴 희귀본 성찬설교를 통해 조명해볼 수 있는 독창적 논제라는 점이다. 그가 남긴 “球上無比의 紀念”은 1922년도에 발표된 글이지만 예수 그리스도께서 제정하신 성찬예식과 관련하여 의미심장한 ‘교의적 함의’와 ‘실천적 함의’가 함축되어 있을 뿐 아니라, 오늘

6 한경국, “한국 최초의 절기 설교집 종교계 저명사 강연집에 대한 연구”, 「신학과 실천」 제61권 (2018), 147-74.

날 개신교인들이 깊이 성찰해보아야 할 시의성 있는 가르침을 준다는 점에서 고찰할 필요가 있다.

본 논문에서는 그가 설파한 성찬예식에 관한 논지들을 ‘제2장: 교의적 합의’와 ‘제3장: 실천적 합의’로 대별하여 분석하고자 한다.

## II. 성찬예식의 교의적 합의

김필수는 성찬예식을 논하기 전, 위대한 발자취를 남기고 간 동서양의 수많은 영웅열사들을 기념하는 공덕비(功德碑)가 세계 여러 지역에 산재되어 있다는 점을 소개했다. 이 기념비들은 이들 영웅들이 자의로 세운 것들이 아니며 이들이 세상을 떠난 후 후세 사람들이 그들의 행적을 기리고 칭송하기 위한 목적으로 건립한 역사적 기념물이다. 그는 고려 말 충신 정몽주(1338-1392), 임진왜란 해전을 평정한 이순신(1545-1598), 진주성 논개(-1593) 등의 충정을 기리기 위한 비문들이 세워져 있고,<sup>7</sup> 해외 인물들로는 미국의 초대 대통령 워싱턴(George Washington, 1732-1799), 1805년 트라팔가(Trafalgar) 해전에서 나폴레옹(Napoléon Bonaparte)이 이끄는 프랑스와 스페인 연합함대를 물리치고 영국을 구한 넬슨(Horatio Nelson, 1758-1805) 제독 등을 위해 단장한 거대한 규모의 기념 비석들이 있다고 했다.<sup>8</sup>

그러나 김필수는 예수 그리스도의 기념비는 단연 독보적이라고 했으며 최상의 모범이 되는 보적(寶迹)으로 보았다. 이 기념비는 후세인들이 아닌 예수 그리스도께서 스스로 제정하신 예식이라는 점에서도 독특성을 갖는다. 그렇다면 예수 그리스도께서 친히 남기신 독보적 기념비가 무엇인가? 그가 제정하여 세우신 성찬예식이 바로 ‘구상무비의 기념’이라고 했다. 그는 이 지구상에서 그 어떤 영웅열사의 기념물도 감히 이에 비견할 수 없으며 추종을 불허하는 지고의 기념비가 된다고 했다. 그렇다면 그는 왜 이렇게 확인했는가? 여기에는

7 김필수, “球上無比的 紀念”, 58.

8 김필수, “球上無比的 紀念”, 59, 66.

하나님께서 죄인으로 전락한 인간들을 구원하시기 위한 가장 고귀한 교의적 함의가 담겨 있기 때문이라고 했다. 그는 세 가지 관점에서 성찬예식이 함축한 대의를 논증했다. 첫째, 이 성찬예식은 예수 그리스도의 무죄성과 대속을 보여주는 의식이요 둘째, 보편적 교회로서의 증표가 된다는 점이며 셋째, 예수 그리스도의 구원의 은총에 감사하여 보답해야 한다는 차원에서 ‘운’(οὖν, therefore)의 연계도식을 보여준다고 했다.

### 1. 예수 그리스도의 ‘대 인격’: 무죄성과 대속

김필수는 예수 그리스도의 인격을 영웅열사들의 인격과 구분하여 “空前絶後(前無後無-본 연구자 주)의 大人格”<sup>9</sup>이라고 칭송했다. 그는 예수 그리스도의 공전절후의 대 인격과 그가 제정하신 성찬예식을 직접 연계하여 유기적 인과율(cause and effect)을 적용하고자 했다. 그렇다면 왜 그는 예수님의 대 인격과 성찬예식을 논하면서 굳이 양자 사이에 인과율을 적용하고자 했는가? 아무런 죄도 없으시고 무흠하신 예수 그리스도께서 인간의 죄를 대신하여 십자가상에서 자신의 ‘살’과 ‘피’를 내어주신 대속의 의미가 함축되어 있기 때문이라는 것이다. 주지하듯이 성찬예식에서의 떡과 잔은 예수님께서 십자가상에서 흘리신 살과 피를 내다보는 거룩한 구속의 상징성을 갖는다. 과거 종교개혁자 루터(Martin Luther)와 멜랑흐톤(Philip S. Melancthon)이 법정적 칭의(forensic justification) 도식<sup>10</sup>을 통해 죄인에게 선포되는 의를 법정의 정황을 설정하여 규명하고자 심혈을 기울였다면, 이에 비해 김필수는 무엇보다도 무흠 순결하신 그리스도의 대 인격에 초점을 맞추므로써 대속의 차원 그 자체를 강조하는 데 비중을 두었다. 그에 있어 예수 그리스도의 무흠은 그의 대 인격과 동일시되는 동질의 표현이다. 그리고 무흠하신 대 인격은 성찬예식에서 죄인을 위한 대속의 죽으심에 직결되는 그리스도의 가장 위대한 속성으로 부각된다. 따라서 그가

9 김필수, “球上無比의 紀念”, 63.

10 교부 어거스틴(Augustine)은 칭의의 관점을 논할 때 의롭게 여겨진다고 이해했지만, 루터와 멜랑흐톤의 법정적 칭의 관점에서는 의의 전가(imputation) 또는 수동적인 의(passive righteousness)가 선포된다는 차원이 강조된다. Alister E. McGrath, *Reformation Thought* (Oxford: Basil Blackwell Inc., 1989), 84. cf. Philip Melancthon, *Commentary on Romans*, trans. Fred Kramer (St. Louis: Concordia Publishing House, 1992), 71-73.

성찬예식을 가리켜 현 시대의 신자들에게 예수 그리스도를 보여주는 최상의 기념비라고 단정했던 것은 바로 이 예식 속에 죄인을 구원하는 구속의 복음이 용해되어 있기 때문이었다.

다 모혀서 썩을 썰이며 葡萄汁을 마셨습니다. 이 이상의 도흔(좋은-본 연구자 주) 記念은 업습니다. 그 記念은 空前絶後의 大 人格 엇든 곳을 調査하아보든 지 조금도 흠이 업스시며 缺點이 업스신 그리스도는 無情한 손의 十字架에 미달니었습니다. 그러나 못 박혀서 이 世上을 써나시게 된 것은 이 人類를 罪와 더러운 中에서 救援하야 至聖한 者가 되게 하시라는 生覺으로 하신 것입니다.<sup>11</sup>

김필수는 이 세상의 영웅열사들은 화려하고 웅장하게 설립된 후세 기념비들이 그들의 업적과 자취를 빛나게 해주지만 “나사렛”의 예수 그리스도는 흰 조각의 썩 흰 목음의 葡萄汁으로써 記念으로써 세상의 모든 기념비를 능가하며 혁혁한 구속의 공로를 증거한다고 했다.<sup>12</sup> 김필수의 이 논증 가운데 가장 눈여겨 보아야 할 것은 그가 이 배병(配餅)과 배잔(配盞) 두 절차로 구성된 성찬예식에서 특별히 예수 그리스도의 ‘무죄성’에 주목했다는 점이다. 보편적으로 배병과 배잔이 주님의 찢기신 살과 흘리신 피를 회상하게 해주는 성찬예식이라는 점에서 이 예식에 참례한 신자라면 무엇보다도 집중적으로 대속의 의미를 음미하여 감격할 것이며, 그의 죽으심에 초점을 두어 묵상할 것이다. 그러나 가시적 표징으로서의 떡과 잔을 통하여 그 본체가 되시는 불가시적 예수 그리스도의 무죄하신 속성까지 깊숙하게 관철해내기란 쉽지 않다. 김필수는 이 배병과 배잔으로 구성된 거룩한 예식절차에 대해 각별히 “조금도 흠이 업스시며 缺點이 업스신 그리스도”라는 점을 피력했다. 그는 이 무죄성을 논거로 삼아 “人類를 罪와 더러운 中에서 救援하야 至聖한 者가 되게 하시라는”이라는 대속의 논리를 도출해냄으로써 복음을 깊이 있게 투사하는 혜안(慧眼)을 보여주었다. 따라서 그의 논증은 ‘예수 그리스도의 무흠하심(대 인격)→대속의 죽음(살과 피)→죄로

11 김필수, “球上無比의 記念”, 63.

12 김필수, “球上無比의 記念”, 66.

부터의 구원’이라는 복음적 관점에 입각하여 정제(精製)된 도식을 보여준다.

개혁자 칼빈(John Calvin)은 복음서에 기록된 성찬예식을 해석할 때 가톨릭의 화체설(transubstantiationism) 논쟁에 많은 지면을 할애했다. 그리고 그가 초점을 두었던 것은 바로 구약과 신약을 관통하여 언약신학 관점으로 귀결된 복음이었다. 그는 마가복음 14장 24절 “이것은 (중략) 피니라” 이 구절을 해석할 때 ‘죄사함을 얻게 하려고 흘리시는 피’와 ‘그리스도의 죽음의 희생제사’를 성만찬에 직결하여 설명함으로써 무엇보다도 무죄하신 자가 유죄한 자를 대신하여 자신의 생명을 하나님께 희생물로 바친다는 대속의 복음적 취지를 고양하고자 했다.<sup>13</sup> 칼빈의 논지에서 희생제사란 희생양이 성부 하나님께 보속을 치르는 것이고, 하나님과 사람 사이의 유일무이한 중보자는 오로지 희생의 제물이 되신 예수 그리스도 한 분뿐이다.<sup>14</sup> 김필수의 성찬논증은 희생, 제물, 제사, 죽으심, 피의 개념으로 규정된 칼빈의 복음적 관점에서의 성찬론과 맥락을 같이 한다.

## 2. ‘보편적 교회’로서의 증표

김필수의 성찬관에 나타난 두 번째의 중요한 교의적 의미는 성찬예식이 교회의 보편성과 일체성을 규정짓는 최상의 증표로 부각된다는 점이다. 보편성 혹은 일체성이란 수많은 교회들이 외견상으로는 지상의 여러 곳에 흩어져 다양한 양태로 존재한다 할지라도 내적으로는 하나의 교회(one church)로서 질적 통일성을 지향한다는 가치를 천명한다.

초대교회 교부 이레니우스(Irenaeus of Lyons, 2-3C)는 당대 이단 영지주의에 대항하여 “Against Heresies”에서 교회의 보편성을 논할 때 예수 그리스도의 직제자들이 전수해준 사도적 신앙(apostolic faith)과 파라도시스(παράδοσις)로서의 사도적 전통(apostolic tradition)을 내세웠다.<sup>15</sup> 그는 후일 키프리

13 John Calvin, *John Calvin's Commentaries: Matthew, Mark and Luke (Vol. III) and The Epistles of James and Jude*, trans. A. W. Morrison (Grand Rapids, Michigan: Wm. B. Eerdmans Publishing Company, 1975), 138-39(마가복음 14:24 주석).

14 John Calvin, *Institutes of the Christian Religion(2)*, trans. Ford L. Battles (Philadelphia: The Westminster Press, 1960), IV. 14. 21, 1297-98.

15 Irenaeus, “Against Heresies”, in *Early Christian Fathers*, trans. Cyril Charles Richardson (Philadelphia: The Westminster Press, 1953), 10. 2, 360.

아누스(Caecilius Cyprianus, 3C)가 교회의 보편성의 근거를 논함에 있어 베드로의 교좌(敎座)를 초석으로 본 견해<sup>16</sup>와는 분명하게 관점을 달리한다. 칼빈은 공회(catholic) 혹은 보편적(universal) 의미로서의 교회란 둘이나 셋이 있을 수 없으며 하나님께서 선택하신 모든 신자들이 '예수 그리스도 안'에서 하나가 된다는 의미에서 하나의 교회를 주장했다. 바로 이 점에 근거하여, 그는 예수 그리스도의 복음을 소유한 어머니로서의 교회를 떠나서는 죄의 용서와 어떠한 구원도 바랄 수 없다고 단정했다.<sup>17</sup> 근래 가톨릭 측에서는 종교개혁 시기에 고조되었던 베드로 수위권을 가급적 온건하게 표현하고 점차 교황과 사제들의 봉사와 섬김의 차원을 강조하는 추세를 보여주고 있다.<sup>18</sup> 그러나 박도식 신부가 밝혔듯이 “으뜸 제자에게 복종하면서 교회의 획일적이고 통일성 있는 하나의 교회를 원하셨기에 예수 그리스도는 열 두 제자 중 베드로를 당신 교회의 총책임자로 임명하셨습니다”<sup>19</sup>라는 대의명분에는 결코 변함이 없으며 이 논리를 내세워 여전히 베드로의 교좌가 지상교회의 보편성과 일체성을 보증하는 뿌리가 된다고 주장한다.

김필수는 성찬예식에서의 예수 그리스도의 '살과 피'에서 교회의 보편성과 일체성의 의의를 논했다.

世界의 모든 敎會 엇든 敎會가 建設이 되었든지 五人 十人の 그리스도 信者가 있는 곳에는 다 모혀서 다 모혀서 썩을 썩이며 葡萄汁을 마셨습니다.<sup>20</sup>

그리스도는 무덤도 업스시고 碑石도 업슬지라도 몇 千萬의 信者의 무음속에 낫지 못할 記念을 미쳐주었습니다. 그 信者가 두 달에 한 쵸 或은 한 週日에

16 Caecilius Cyprianus, "The Unity of the Catholicism", in *Early Latin Theology*, trans. Justin McCann (Philadelphia: The Westminster Press, 1956), 142(Appendix: The Primary Text of De Unitate). 키프리아누스는 사도들 중 교좌의 우선권은 베드로에게 주어졌으며 교회가 설립된 기초인 베드로의 교좌(the chair of Peter)를 버리는 자, 그가 '교회 안'(in the church)에 있다고 믿는가라고 질문했다.

17 John Calvin, *Institutes of the Christian Religion*(2), IV. 1. 2, 1014.

18 cf. Hans Küng, *The Church* (New York: Sheed and Ward, 1967), 444-80("The Petrine power and the Petrine Ministry").

19 박도식, 『가톨릭 사상강좌』(서울: 가톨릭출판사, 1985), 195.

20 김필수, "球上無比의 紀念", 63.

흔 番식 모혀서 썩을 떼여 먹으며 葡萄汁을 부어 마시며 그 씨에 싣든지  
 도트지(싫든지 좋든지-본 연구자 주) 主 예수 끼서 人類를 爲하야 살을 찌즈섯  
 스며 피를 흘리시게 된 것을 記念히지 안을 수가 업게 되엿습니다. 엇든  
 宗派(가령, 무교회주의-본 연구자 주)에서는 聖餐을 직히지 안기도 합니다.  
 그러홀지라도 世界 全體의 信者에 比하야 볼 것 古하면 그것은 極히 少數이오  
 全體의 信者로서는 거이 다 이것을 직히는 것임니다. 그 다음에 우리 사람의  
 무음속에.<sup>21</sup>

김필수는 몇 천만의 신자 혹은 세계 전체의 신자가 하나가 될 수 있는 보편성과  
 일체성을 성찬예식에서의 떡과 잔, 구체적으로 표현하자면 예수 그리스도의  
 ‘살과 피’에서 찾았다. 그 근거는 앞서 제 1항에서 논한 ‘예수 그리스도의 대  
 인격: 무죄성과 대속’이 그 초석으로 설정되어 있다. 예수 그리스도의 대 인격은  
 무죄성에 있고, 그 무죄성에 의해 죄인들을 대속하시는 희생양이 되실 수 있었다  
 는 복음적 관점이 하나의 교회로서의 보편성을 가늠하는 중핵이 된다. 교회의  
 보편성 및 일체성과 관련하여 이레니우스가 ‘사도적 신앙과 전통’을, 칼빈이  
 ‘예수 그리스도 안’<sup>22</sup>이라는 거시적인 틀을 보여주었다면, 이에 비해 김필수는  
 예수 그리스도의 ‘피와 살’이라는 구체성을 띤 미시적 차원에서 교회의 통일성을  
 견지했다. 따라서 김필수가 생각하는 교회의 하나 됨은 그리스도의 살과 피를  
 기저로 하는 복음적 관점에서 깊이 있게 투사된다.

### 3. 예수 그리스도의 은혜에 보답하는 ‘운’(οἶν)의 교훈

신약성경에서 자주 접속사로 등장하는 헬라어 ‘운’(οἶν)은 ‘그러므로’ 혹은  
 ‘따라서’ 등으로 번역될 수 있으며 접속사 또는 접속부사의 기능을 갖는 용어이  
 다.<sup>23</sup> 이 단어가 신약성경에서 칭의교리와 성화론의 양 지평을 접속하기 위해

21 김필수, “球上無比의 紀念”, 65.

22 물론 칼빈이 참 교회의 표지를 논할 때 하나님의 말씀이 선포되고 성례가 올바르게 시행되어야  
 한다는 점, 그리고 권징을 비중 있게 다룬 점 등을 고려하면 이러한 관점들 또한 교회의 보편성과  
 일체성을 논한 것으로 확대해서 생각할 수 있다. John Calvin, *Institutes of the Christian  
 Religion*(2), IV. 1. 9, 1023-24; 1. 11, 1025; 7. 23, 1142-43. cf. 안수강, “신사참배 회개론  
 유형별 연구”, 『한국개혁신학』 제42권(2014), 41.

23 William Greenfield, *The Greek-English Lexicon to the New Testament* (Grand Rapids,

구사된 대표적인 사례로서 로마서 12장 1절을 들 수 있다. 바울은 로마서 12장 1절에 “그러므로(οὕτως) 형제들아 내가 하나님의 모든 자비하심으로 너희를 권하노니 너희 몸을 하나님이 기뻐하시는 거룩한 산 제물로 드리라”는 실천적 가르침을 통하여 하나님의 백성 된 신자들은 마땅히 칭의의 은총을 기억해야 하며 이에 근거하여 신자답게 거룩한 삶을 살 것을 가르쳤다. 이와 마찬가지로 원리로 김필수는 인간의 죄를 대신하여 생명을 버리신 예수님의 은혜를 기억함으로써 그의 삶과 피를 기념하여 땀과 눈물로 보답하는 삶을 살아야 한다고 피력했다. 이런 차원에서 예수 그리스도의 ‘은혜’와 신자의 ‘보답’ 양자는 접속사 ‘운’(οὕτως)으로 면밀하게 연결된다.

내가 알 수 없는 곳에서 그리스도께서 쓰르신 몸(뺏으신 몸-본 연구자 주)  
그리스도의 흘리신 피를記念하기 爲하야 땀을 흘리고 눈물을 흘리며 生命까지라도 몽둥이에 마즌 이가 적지 않을 줄노 生覺을 합니다. 이것은 卽 球上無比의 記念 ... 記念碑가 아님닛가? 碑石을 세워서 무엇을 흠닛가? 우리 사람의 마음 안에 쓰르신 몸 흘리신 피를 記念하는 것이 第一 重要的 事입니다. 아- 고마오신 ... 고맙다고만 할지라도 所用이 업습니다. 그리스도의 발좌최를 따른다 하는 큰 決心으로써 하지 않으면 안 될 事입니다.<sup>24</sup>

위에 기술한 인용문에서 김필수가 예수 그리스도의 피와 살을 생각하는 성찬 예식을 기념하면서 “生命까지라도 몽둥이에 마즌 이”, “그리스도의 발좌최를 따른다 하는 큰 決心”을 기록한 대목은 의미상의 접속사 ‘그러므로’가 엮어내는 격정적 감동을 자아낸다. 그는 신자가 마땅히 예수님의 구원의 은총에 감사할 줄 알아야 하며, 그러므로 은혜에 사례(謝禮)하여 그가 걸어가신 비아 돌로로사(Via Dolorosa)의 보적을 기쁜 마음으로 따를 것을 촉구하고 있다.

### III. 성찬예식의 실천적 함의

Michigan: Zondervan Publishing House, 1970), 132. ‘οὕτως’ 항목.

24 김필수, “球上無比의 記念”, 64-65.

김필수는 성찬예식의 교의적 함의를 논증한 데 이어 한 걸음 더 나아가 모든 신자들이 이 성찬예식을 통해 반드시 결단하고 실천해야 할 중차대한 사명과 책임이 무엇인지에 대해 논했다. 그는 단순하게 성찬예식이 갖는 이론적 탐구 혹은 이 예식이 기록된 성경본문을 주석만 하는 학술적인 수준에 머물지 않았다. 그는 신자 각자가 예수 그리스도께서 제정하신 이 성찬의 의미를 현상적 삶의 상황에서 어떻게 적용하고 실천해나가야 할 것인지 의미심장한 교훈을 주었다. 성찬예식을 통해 그가 구상한 실천적 함의는 ‘참회의 결단’, ‘주님을 위한 순교의 삶 결단’, 그리고 ‘이타의 헌신적 삶 결단’ 등 세 방면에서 두드러진다.

## 1. 참회의 결단

김필수는 성찬예식을 통해 참회의 결단을 강조했다. 그가 이 점을 중시한 것은 고린도전서 11장의 성찬예식이 기록된 내용을 본문으로 설정한 점으로 미루어 볼 때 11장 28절 이하에 기록된, 신자들이 먼저 자신을 살피고 성찬에 참여할 것을 교훈한 말씀에 근거를 둔 것으로 보인다.

그는 성찬예식에 대해 구원의 은총에 대한 감사를 고백할 뿐 아니라 하나님 앞에서 회개하는 신자상을 결단해야 한다고 피력했다. 그는 이 모습이 바로 진정한 코람데오(Coram Deo), 즉 신전의식(神前意識)을 갖춘 참된 신자상이라고 확신했다. 칼빈은 성례전 시행과 관련하여 하나님 측에서는 그의 선하신 약속을 인치시는 외형적인 표징이지만 신자들 측의 입장에서는 그 외형적인 표징에 의해 주님과 천사들과 사람들 앞에서 주님께 대한 경건을 입증하는 것이라고 했다.<sup>25</sup> 또 성찬 참례 문제에 있어서는, 자신의 죄를 살피지 않고 합당하지 않게 임하는 경우 이를 엄중하게 신성모독죄(sacrilege)로 단정했을 정도로 중대 사안으로 다루었다.<sup>26</sup> 무엇보다도 경건은 참회가 기점이 되며 참회가 선행될 때 진정한 경건으로 외연될 수 있다. 김필수가 성찬예식을 참회의 결단을 요구하는 표징으로 본 것은 칼빈이 주장한 경건의 개념과 밀접하게

25 John Calvin, *Institutes of the Christian Religion*(2), IV. 14. 1, 1276-77.

26 John Calvin, *John Calvin's Commentaries: The First Epistle of Paul to the Corinthians*, trans. John W. Fraser (Grand Rapids, Michigan: Wm. B. Eerdmans Publishing Company, 1973), 252(고린도전서 11:28 주석).

교섭된다. 김필수는 신자 자신의 내면에 예수 그리스도의 기념비를 세울 것을 교훈하면서 회개하는 신자상 그 자체가 주님의 피와 살을 기념하여 세우는 숭고한 기념비가 된다고 호소했다.

그리스도의 記念碑를 세워야 하겠습니다. 그 記念碑를 만든다는 것도 다른 것이 아닙니다. 무엇을 자기 속에 犯罪한 生靈이 날 것 같으면 그 썩을 먹고 葡萄汁을 입에 디이기 前에(대기 전에-본 연주자 주) 「主여! 聖神의 힘으로써 이기기 어려운 惡癖을 이기게 勸소시켜」 祈禱하고 打算할 수 없는 큰 決心으로 이 聖餐禮式에 參例하게 되면 이것이 卽 그리스도를 記念하는 本意가 아닐가 합니다.<sup>27</sup>

그는 구체적인 사례들로서 만일 누구를 지목하여 미워하거나 싫어한다든지, 혹 저주하거나 시비를 걸어 논쟁한 사실들이 생각나면 성찬에 참여하기 전에 먼저 그 사람과 화해하는 일부러 선행해야 한다고 했다. 바로 이러한 순결한 품성이 그리스도를 위한 기념비를 세워가는 거룩한 열매가 된다고 했다.<sup>28</sup> 이 회개와 관련하여 또 한 가지 주목할 점은 그가 “聖神의 힘으로써 이기기 어려운 惡癖을 이기게 勸소시켜”라고 기도할 것을 촉구함으로써 성찬예식에서의 성령의 임재와 사역을 강조했다라는 점이다. 그는 신자 자신이 행한 범죄 사실들을 기억해야 하며 이를 극복하고 일소하기 위해서는 반드시 성령의 권능을 의지해야 한다는 점을 역설했다. 이로써 성찬예식과 관련하여 그가 주장한 참회의 결단은 작은 틀에서 칼빈이 주장한 영적 임재설(spiritual presence)의 궤적을 함축한 것으로 볼 수 있다. 칼빈은 회개에 대해 생활을 하나님께로 전향하는 것이고, 하나님을 경외하는 마음을 갖는 것이며, 육의 죽임과 영의 살림을 지향한다고 했다.<sup>29</sup> 특별히 성찬예식을 논할 때는 성례전의 임무를 바르게 수행하기 위해 필히 내적 교사인 성령께서 오셔야만 하고<sup>30</sup> 만일 성령께서 성찬예식에

27 김필수, “球上無比의 紀念”, 65-66.

28 김필수, “球上無比의 紀念”, 66.

29 John Calvin, *Institutes of the Christian Religion*(1), trans. Ford L. Battles (Philadelphia: The Westminster Press, 1960), IV. 3. 6-8(598-600면).

30 John Calvin, *Institutes of the Christian Religion*(2), IV. 14. 9, 1284-85.

함께 하시지 않는다면 그 의식은 더 이상 아무런 유익도 바랄 수 없다고 단언하여 영적 임재설의 의의를 피력했다.<sup>31</sup>

## 2. 주님을 위한 순교의 삶 결단

김필수는 예수 그리스도께서 세우신 성찬예식을 통해 순교의 삶을 결단하는 예식으로 승화시키고자 했다. 그는 가까운 중국에서 선교사들이 순교한 사례들과 끼니를 거르며 굶주리는 한국인 목회자들, 과거 30여년에 걸친 정부의 정략적 핍박의 역사를 회고하면서 신자들은 성찬예식을 통하여 순교의 삶을 결단해야 한다고 역설했다.

또 支邦(중국 본토를 가리키는 ‘支那’의 오자-본 연구자 주)에서 宣教師는 멧 番式 暴徒의게 죽었습니다. 그 다른 나라에도 만히 피를 흘린 그리스도 信者의 數ぞ를 알 수가 없습니다. 우리나라에도 三十여 年前에는 그리스도教를 甚히 迫害하였습니다. 오늘날도 업다고는 못홀지라도 ... 傳道하는 教役者 中에는 만흔 食率이 薄俸으로 生活할 수 업서 聖職을 辭免한 것은 不抱하고자도 食物缺乏으로 困하여 饑死한 이도 업다할 수가 없습니다. 只今은 그 墓標가 우리 宗教界에 외로히 서 있습니다. 이것은 우리가 다 아는 事實이을시다.<sup>32</sup>

한국기독교 역사를 살펴보면 조선말 기독교 전래와 더불어 핍박의 역사가 어우러져 전개되었다. 개신교가 전래되기 이전만 해도 조선 천주교는 사상적, 사회적, 정치적 사유들이 교묘하게 상호작용하면서 유교 체제와 정통에 대한 도전이라는 죄목으로 정조 말부터 흥선대원군 섭정 집권기까지 무려 80여년에 걸쳐 모진 핍박을 받았다. 초기의 큰 교난으로는 1801년 정약중, 이승훈, 권철신 등 천주교 1세대가 멸문지화를 당한 신유교난(辛酉教難)이 일어났고, 중기 교난

31 John Calvin, *Institutes of the Christian Religion*(2), IV. 14. 17, 1292-94. 성찬과 관련하여 칼빈이 강조한 신자들과 구원자의 전 인격과의 신비적 교제는 영적 임재설에 근거한다. cf. Louis Berkhof, *Systematic Theology* (Grand Rapids, Michigan: Wm. B. Eerdmans Publishing Company, 1981), 653-54.

32 김필수, “球上無比의 紀念”, 64.

으로는 정하상이 순교한 1839년 기해교난(己亥教難)과 1846년 김대건이 순교한 병오교난(丙午教難), 연이어 후기 교난으로는 1866년 대원군의 쇄국정책이 반영된 병인교난(丙寅教難)이 발발했다.<sup>33</sup> 신유교난에는 300명 이상, 기해교난에는 100명 이상, 병인교난에는 적어도 8천명 이상의 천주교인들이 처형되었다. 미국북장로교 소속 선교사 알렌(Horace Newton Allen)과 언더우드, 미국 북감리교 소속 선교사 아펜젤러(Henry Gerhard Appenzeller)가 입국하던 1884년 내지 1885년 무렵에도 한국 내에서의 선교는 자유롭지 못했으며 그나마 교육과 의료 활동을 중심으로 간접선교를 통한 전도만을 제한적으로 수행할 수 있었다.<sup>34</sup> 1900년을 전후하여 몇 차례 교회에 심각한 핍박이 가해졌으며, 1898년 6월 10일 조선 정부가 선교사들에게 전교 명분으로 인전교사(因傳敎事, 護照)를 발행해줌으로써 이때를 기점으로 복음을 전파할 수 있는 숨통이 트였다.<sup>35</sup> 김필수가 이 글에서 30여 년간의 핍박이라고 언급한 점으로 미루어 개신교가 전래된 1880년대 중반부터 개신교를 대상으로 전개된 대소사의 핍박을 의미하는 것으로 보인다. 1890년까지 개신교를 대상으로 전개된 핍박은 천주교 측의 고지대 성당 건축으로 인한 고종의 전도금지령(1888), 외국인들이 어린이들을 납치한다는 무고(1888), 덕천부사 신덕균의 박해사건(1894), 길영수를 중심으로 결성된 보부상들이 정부의 사주로 독립협회를 탄압한 일(1898), 전차 이용과 결부된 경무사 김영준의 핍박(1899), 천주교 측의 개신교 핍박과 동학 측과의 갈등 등 다양한 양태로 전개되었다.<sup>36</sup> 위의 인용문장 가운데 “오날(일제가 통치하는 시기-본 연구자 주)도 업다고는 못홀지라도 ...”라고 기록된 부분은 김필수가 후미 부분을 자의로 생략 처리한 것이 아니라 총독부가 검열과정에서 의도적으로 삭제하여 “...” 공란 방식으로 남겨둔 것이다.<sup>37</sup> 추측하건데 공란

33 Jai Keun Choi, *Early Catholicism in Korea* (Seoul: Handl Publishing House, 2005), 99-121, 149-99; 민경배, 『한국기독교회사』, 70, 78, 95.

34 cf. 안수강, “알렌의 일기를 통해서 본 제중원(濟衆院) 의료선교사역—의료사역의 ‘순항과 난항’ ‘선교사적(宣敎史的) 의미’를 중심으로”, 『한국기독교신학논총』 제100권(2016), 115-23; 안수강, “李樹廷의 「信仰告白書」와 「宣敎師派送呼訴文」 문헌 분석”, 『한국교회사학회지』 제33권(2012), 183-84; 안수강, “아펜젤러(Henry G. Appenzeller)의 ‘사적’ 문헌을 통해서 본 교육선교”, 『한국교회사학회지』 제43권(2016), 105.

35 민경배, 『한국기독교회사』, 129.

36 cf. 민경배, 『한국기독교회사』, 177-88.

처리된 부분은 일제가 기독교에 압력을 가한 사례들을 우회적으로 암시하여 비판한 내용일 가능성이 있다.

### 3. 이타(利他)의 헌신적 삶 결단

김필수는 예수 그리스도께서 제정하신 성찬예식의 실천적 의미를 헌신의 삶으로 외연(外延)하여 적용하고자 했다. 그가 말하는 헌신은 선한 의지로써 고난을 자원하는 삶을 가리킨다. 그가 토로한 아래 인용문을 분석해보면 다양한 양태의 고난을 포괄하고 있다. “마즐지라도 뚫습니다” 이 문장은 신앙 때문에 외부로부터의 핍박을 감수하려는 결단을 보여주며, “그리스도를 爲ᄃ야 ㅅㅅ을 흘니여야 ᄃᄃ겠습니다”는 문장은 철저하게 예수 그리스도를 위해 감수하는 고난 이자 그의 영광을 바라보는 눈물과 땀이 뻘 고통의 길을 보여준다. “好衣好食ᄃ며 ㅅㅅ히 날을 보니서는 안 될 것입니다” 이 대목은 물질적으로 풍요롭고 안락한 삶을 추구하기보다는 고고한 금욕정신을 갖출 것을 교훈하고 있다.

우리 그리스도 신자로서 뜨겁게 입고(따뜻하게 입고-본 연구자 주) 쏘 어디까지 好衣好食ᄃ며 ㅅㅅ히 날을 보니서는 안 될 것입니다. 그리스도와 ㅅㅅ 큰 人格이 十字架 위에서 몸을 씻게 될 것 ㅅㅅ면 우리는 어디까지 그리스도를 爲ᄃ야 몸을 쓰저도(씻어도-본 연구자 주) 關係가 업겠습니다. 마즐지라도 뚫습니다(좋습니다-본 연구자 주). 목숨을 다ᄃ여야 ᄃᄃ겠습니다. 적드리도(적 더라도-본 연구자 주) 그리스도를 爲ᄃ야 ㅅㅅ을 흘니며 눈물을 흘니며(흘리며-본 연구자 주) 피를 흘린 수가 업슬지라도 ㅅㅅ을 흘니여야 ᄃᄃ겠습니다.<sup>38</sup>

그렇다면 김필수가 생각하는 예수 그리스도를 위한 헌신적인 삶은 구체적으로 어떻게 펼쳐져야 하는가? 그는 신자들에게 사회에 침투하여 확산해가는 이타의 헌신을 촉구했다. 그는 “이 ㅅㅅ과 눈물이 모히고서야 敎會가 發達ᄃᄃ 썬

37 김필수의 글 “球上無比의 紀念”뿐 아니라 다른 저자들이 작성한 설교문에도 전개과정에 간혹 “.....” 방식으로 처리한 곳들이 있다. 이는 총독부에서 출판 문서를 검열할 때 삭제한 흔적을 보여준다. cf. 김영수, “이 影印本을 내면서”, 한석원 편, 『宗教界 諸名士 講演集』, 영인본 서지정보 뒷면.

38 김필수, “球上無比의 紀念”, 63-64.

아니라 孤兒院이 設立이 되며 救貧院이 생기며(생기며-본 연구자 주) 癩病院이 設立이 되어 到處에 慈善事業이 나타나게 될 것이라 합니다.”<sup>39</sup>라고 하여 교회 밖 사회현장에 적극 동참하여 자신을 희생함으로써 이타의 선을 실천하는 신자상을 구현해갈 것을 촉구했다. 1930년대 초 사회복음에 입각하여 ‘선교의 재고’(Re-Thinking Missions)를 주장하는 진보세력이 물의를 일으키자 장로교를 중심으로 한 기독교 보수진영에서는 복음전파를 지상명분으로 내세워 점차 기독교의 사회 진출을 금하는 정책을 강화해가고 있었다.<sup>40</sup> 문필가 이광수는 이미 1910년대 후반부터 기독교의 사회진출이 퇴보하는 현상을 예의 주시하면서 일찌감치 1917년 “今日朝鮮耶蘇教會의 欠點”을 「青春」에 기고하여 한국교회가 구령 사역에만 진력할 뿐 사회 현장을 외면하고 금세를 무시하는 태도, 교역자들의 무지함, 무속신앙 전락 등 부조리한 현상들을 초래했다고 강도 높게 비판했다.<sup>41</sup> 1920년대 문화정치가 내준 틈새를 비집고 들어온 공산주의가 기독교와 정면대결을 펼치며 향후 기독교를 대신하여 새롭게 사회를 구원할 체제라고 뚝뚝하게 호언장담했던 것도 기독교의 이러한 정책과 밀접한 관련이 있다.<sup>42</sup> 바로 이 무렵 김필수는 YMCA에 몸담아 직접 청년들을 지도하고 있었고 YMCA 전도단 순회활동을 활발하게 전개하여 금주, 금연, 절제, 물산장려운동 등 민족 계몽운동에 솔선수범했다. 그가 적극적으로 계몽운동을 선도했던 것은 복음과 구령사역을 중시하여 아이러니하게도 사회현장을 등한시한 1920년대 장로교의 일탈을 개선하기 위한 노력의 일환이기도 했다.

#### IV. 나가는 말

39 김필수, “球上無比의 紀念”, 64.

40 1933년에 발표된 문헌 *Re-Thinking Missions*는 한국교회에 자유주의신학이 대두하는 한 원인이 되었다. William Ernest Hocking, *Re-Thinking missions: a laymen's inquiry after one hundred years*(New York: Harper & Brothers, 1932). cf. 안수강, “한치진의 『基督敎人生觀』을 통해서 본 1930년대 한국교회상”, 『한국교회사학회지』 제46권(2017), 270; 간하배, 『한국장로교신학사상』(서울: 개혁주의신행협회, 1997), 59-60.

41 이광수, “今日朝鮮耶蘇教會의 欠點”, 『青春』제11권(1917), 82-83.

42 cf. 민경배, 『한국기독교회사』, 376-77.

지금까지 김필수 목사의 “球上無比의 紀念”을 통해 개혁주의 신학적 관점에서 그의 성찬관을 분석했다. 이 논문에서는 그의 목회 행적이나 가시적 공헌보다는 순수하게 신학적 관점에서 성찬예식의 ‘교의적 함의’와 ‘실천적 함의’를 고찰했다.

첫째, 성찬예식의 교의적 함의로서 이 성찬예식은 예수 그리스도의 무죄성과 대속을 보여주는 의식이라는 점, 보편적 교회로서의 증표가 되기 때문이라는 점, 예수 그리스도의 은혜에 감사하여 보답해야 한다는 도식으로서 ‘운’(οὖν, therefore)의 교훈을 보여준다는 점으로 집약된다. ① 예수 그리스도의 ‘대 인격’은 무죄성과 대속에 직결된다. 김필수는 무엇보다도 무흠하신 그리스도의 대 인격에 초점을 맞추으로써 대속의 원초적 차원 그 자체를 강조하는 데 의미를 두었으며 그의 논증은 ‘예수 그리스도의 무흠하심(대 인격)→대속의 죽음(살과 피)→죄로부터의 구원’이라는 복음적 관점의 정형화된 도식을 보여준다. ② 성찬예식은 교회의 보편성과 일체성을 보여주는 증표가 된다. 즉 성찬예식이 보편적 교회를 지지하는 최상의 증표로 부각된다는 것이다. 김필수는 지상의 흩어진 모든 교회가 하나가 될 수 있는 보편성과 일체성을 예수 그리스도의 ‘살과 피’에서 찾았다. 예수 그리스도의 대 인격은 무죄성이고, 그 무죄성에 의해 죄인들을 구원하시는 희생양이 되실 수 있었다는 복음적 관점이 교회의 보편성을 지향하는 중추적 핵이 된다. 결국 그가 생각하는 교회의 보편성과 일체성은 철저하게 예수 그리스도의 살과 피를 기저로 한 복음적 관점이 단초가 된다. ③ 성찬예식은 예수 그리스도의 은혜에 보답하는 ‘운’(οὖν)의 교훈을 담는다. 이 논점은 예수 그리스도께서 인간의 죄를 대속하시기 위해 생명을 버리신 은혜를 기억함으로써 그의 살과 피를 기념하여 마땅히 땀과 눈물로 보답해야 한다는 데 핵심이 있다. 그는 신자들이 구원을 베풀어주신 주님의 은총에 감사할 줄 알아야 하고, ‘그러므로’ 그 은혜에 감사하여 고난의 발자취를 따르며 은혜에 사례하는 삶을 살아야 한다고 촉구했다.

둘째, 성찬예식의 실천적 함의는 ‘참회의 삶’, ‘주님을 위한 순교의 삶’, 그리고 ‘이타의 삶’ 등 세 방면에서 두드러진다. ① 성찬예식을 통해 참회의 결단을 독려했다. 그는 성찬예식에 대해 주님의 구원의 은총에 대한 감사를 고백할

뿐 아니라 하나님 앞에서 철저히 회개하는 신자상을 결단해야 한다는 논지를 폈다. 또한 주목할 점으로서, 이 회개와 관련하여 신자 자신이 행한 범죄 사실들을 기억해야 하며 이를 극복하고 척결하기 위해서는 반드시 성령의 권능을 의지해야 한다고 피력했다. ② 성찬예식을 통해 주님을 위한 순교의 삶을 결단해야 한다고 했다. 그는 복음을 전하는 선교사들의 순교, 가난에 허덕이는 한국인 목회자들, 과거 30여년에 걸친 기독교 핍박 역사를 되돌아보며 신자들이 성찬예식을 통해 순교의 삶을 추구할 것을 촉구했다. ③ 성찬예식을 통해 이타의 헌신적인 삶을 결단할 것을 교훈했다. 김필수는 특별히 적용적 관점에서 사회에 침투하여 확산해가는 이타의 헌신을 강조했다. 그는 사회현장에서 빈곤의 삶을 살아가는 빈천한 계층을 염두에 두어 고아원과 구빈원 확충, 나병원 설립 등을 호소했고 모든 신자들이 사회현장에 적극 동참하여 자신을 희생함으로써 이타의 선을 실천하는 신자상을 확립해야 한다고 설파했다.

김필수 목사는 일제 식민지배 하에서 목회자로서, 기독교인으로서, YMCA 청년 지도자로서, 장로회 총회 첫 한국인 총회장으로서 뚜렷한 발자취를 남겼다. 특히 일제의 정략적 문화정치가 단행되던 무렵에는 “球上無比의 紀念” 설교를 통해 신자들로 하여금 참회의 삶, 예수 그리스도를 열망하는 순교의 삶, 고통당하는 사회를 품어줄 수 있는 이타의 헌신적 삶을 교훈하여 이상적인 신자상을 정립하도록 교훈했다. 비록 단편적인 문헌이지만 그의 성찬관을 살펴볼 수 있는 유작 “球上無比의 紀念”은 오늘날 개신교 신자들이 어떠한 신앙을 추구해야 하고 가치관을 정립해야 하며 헌신해야 하는지를 인도해주는 영적 자산이 된다. 이후 김필수 목사가 남긴 신학관련 문헌들을 발굴하여 더욱 확장된 연구가 추진되기를 기대해본다.

## [참고문헌]

- Berkhof, Louis. *Systematic Theology*. Grand Rapids, Michigan: Wm. B. Eerdmans Publishing Company, 1981.
- Calvin, John. *Institutes of the Christian Religion(1)*. trans. Ford L. Battles. Philadelphia: The Westminster Press, 1960.
- \_\_\_\_\_. *Institutes of the Christian Religion(2)*. trans. Ford L. Battles. Philadelphia: The Westminster Press, 1960.
- \_\_\_\_\_. *John Calvin's Commentaries: Matthew, Mark and Luke(Vol. III) and The Epistles of James and Jude*. trans. A. W. Morrison. Grand Rapids, Michigan: Wm. B. Eerdmans Publishing Company, 1975.
- \_\_\_\_\_. *John Calvin's Commentaries: The First Epistle of Paul to the Corinthians*. trans. John W. Fraser. Grand Rapids, Michigan: Wm. B. Eerdmans Publishing Company, 1973.
- Choi, Jai Keun. *Early Catholicism in Korea*. Seoul: Handl Publishing House, 2005.
- Cyprianus, Caecilius. “The Unity of the Catholicism”. trans. Justin McCann in *Early Latin Theology*. Philadelphia: The Westminster Press, 1956, 124-142.
- Greenfield, William. *The Greek-English Lexicon to the New Testament*. Grand Rapids, Michigan: Zondervan Publishing House, 1970.
- Hocking, William Ernest. *Re-Thinking missions: a laymen's inquiry after one hundred years*. New York: Harper & Brothers, 1932.
- Irenaus. “Against Heresies”. trans. Cyril Charles Richardson in *Early Christian Fathers*. Philadelphia: The Westminster Press, 1953, 358-397.
- Küng, Hans. *The Church*. New York: Sheed and Ward, 1967.
- McGrath, Alister E. *Reformation Thought*. Oxford: Basil Blackwell Inc., 1989.
- Melanchthon, Philip. *Commentary on Romans*. trans. Fred Kramer.

- St. Louis: Concordia Publishing House, 1992.
- 간하배. 『한국장로교신학사상』. 서울: 개혁주의신행협회, 1997.
- 기독교대백과사전편찬위원회 편. 『기독교대백과사전(3권)』. 서울: 기독교문사, 1994.
- 김영수. “이 影印本을 내면서”. 한석원 편. 『宗教界 諸名士 講演集』. 京城: 活文社書店, 1922: 영인본 서지정보 뒷면.
- 김필수. “球上無比의 紀念”. 한석원 편. 『宗教界 諸名士 講演集』. 京城: 活文社書店, 1922: 58-66.
- 민경배. 『한국기독교회사』. 서울: 연세대학교출판부, 2000.
- 박도식. 『가톨릭 사상강좌』. 서울: 가톨릭출판사, 1985.
- 안수강. “신사참배 회개론 유형별 연구”. 『한국개혁신학』 제42권(2014), 38-72.
- \_\_\_\_\_. “아펜젤러(Henry G. Appenzeller)의 ‘사적’ 문헌을 통해서 본 교육선교”. 『한국교회사학회지』 제43권(2016): 93-146.
- \_\_\_\_\_. “알렌의 일기를 통해서 본 제중원(濟衆院) 의료선교사역—의료사역의 ‘순항과 난항,’ ‘선교사적(宣敎史的) 의미’를 중심으로”. 『한국기독교신학논총』 제100권(2016), 93-130.
- \_\_\_\_\_. “李樹廷의 「信仰告白書」와 「宣敎師派送呼訴文」 문헌 분석”. 『한국교회사학회지』 제33권(2012), 149-214.
- \_\_\_\_\_. “한치진의 『基督教人生觀』을 통해서 본 1930년대 한국교회상”. 『한국교회사학회지』 제46권(2017), 241-285.
- 양전백 외 2인. 『朝鮮예수敎長老會史記(下)』 이교남 역. 서울: 한국기독교사연구소, 2017.
- 이광수. “今日朝鮮耶蘇敎會의 欠點”. 『靑春』 제11권(1917), 76-83.
- 이재영 편. 『제90회 총회 회의결의 및 요람』. 서울: 대한예수교장로회총회사무국, 2006.
- 차재명. 『朝鮮예수敎長老會史記(上)』. 京城: 朝鮮예수敎長老會總會, 1928.
- 한경국. “한국 최초의 절기 설교집 종교계 저명사 강연집에 대한 연구”. 『신학과 실천』 제61권(2018), 147-174.
- 한석원. “責任의 自覺”. 한석원 편. 『宗教界 諸名士 講演集』. 京城: 活文社書店, 1922, 1-14.

한석원 편. 『宗教界 諸名士 講演集』. 京城: 活文社書店, 1922.

[Abstract]

An Analysis of Rev. Pil-Su Kim's 'the View of Christian Eucharist': Focused on His "The Greatest Commemoration"(1922)

Su Kang Ahn

(Baekseok University, Adjunct Professor, Historical Theology)

This research aims to analyze Rev. Pil-Su Kim's 'the view of Christian Eucharist' in his sermon "The Greatest Commemoration". This text is based on Luke 22:19 and 1Corinthians 11:22-24. Kim's view of Christian Eucharist is based solely on his work "The Greatest Commemoration" published in *Jonggyogyoei Jemyeongsa Gangyeonjip*(1922).

The important concepts of Pil-Su Kim's 'the view of Christian Eucharist' could be summarized as follows:

First, I attempted to explain the basic symbolism of Christian Eucharist such as ① the innocence of Jesus Christ and His atonement for the chosen people, ② the true identity of one church(the universality of the church), ③ the lessons of the conjunction 'therefore'(οὖν: "Therefore I want to return Your grace!"), and so on.

Second, I focused on practical implication of Christian Eucharist such as ① perfect repentance in the presence of God, ② the life of martyrdom for the Lord Jesus Christ, ③ the altruistic and sacrificial life for others, and so forth.

In addition, I suggest future extensions of this research into Pil-Su Kim's other themes such as 'the youth movement of YMCA', 'social movement and enlightenment movement', 'the view of pastoral ethics', 'publishing activities', and so on.

**Key Words:** Pil-Su Kim, The Greatest Commemoration, Christian Eucharist, Monument, Devotion, Martyrdom

# Understanding Spurgeon's Concept of Salvation

---

**Hyun Phyo Yang**

(Chongshin Theological Seminary, Assistant Professor,  
Practical Theology)

- I. Introduction
- II. A Brief Biography Of Spurgeon
- III. Doctrine of Grace
- IV. Conclusion: Was Spurgeon a Calvinist? Or, What Else?

**[Abstract]**

This study aims to understand Spurgeon's soteriology by studying selected sermons from his pastoralship. After a brief view of Spurgeon's biography, the author studies Spurgeon's preaching, relating it to the five points of Calvinism. The author chooses Calvinism's five points to study Spurgeon's soteriology because Spurgeon used Calvinism as the basis for his theology and preaching. By analyzing the theological themes of election, fall, atonement, calling, and preservation, the author reveals that Spurgeon's soteriology is based on Calvinism. However, the author also reveals that Spurgeon was at the center of a doctrinal controversy because of the ambiguous attitude between Calvinism and Arminianism. Through this study, the author raises questions, including: "Was Spurgeon a true Calvinist?," "Was he modified Calvinist?," or "Was he an Arminian?" The author concludes the study by arguing that Spurgeon is a Calvinist, but more than that, he is a faithful preacher of the Bible rather than a strict theologian.

**Key Words:** Spurgeon, Salvation, Grace of God, Calvin's Five Points, Limited Atonement, Doctrinal Controversy

논문투고일 2019.07.29. / 심사완료일 2019.08.14. / 게재확정일 2019.08.29.

## I. Introduction

One day in London, a woman bought some butter at a store that was wrapped in newspaper. After coming back home, the woman by chance read a part of the newspaper on which Charles Spurgeon's Sunday sermon was printed. The woman was immediately converted. This is one of many amazing stories related to Spurgeon's ministry.<sup>1</sup> Who, then, was Charles Haddon Spurgeon? Craig Skinner summarizes Spurgeon's amazing life and ministry:

The five thousand and more hearers who jammed his huge Metropolitan Baptist Tabernacle in London, Sunday morning and Sunday night, for over thirty years were matched by another three thousand there on most Thursday evening. He often preached elsewhere, up to twelve times in some weeks, and labored for long eighteen-hour days. He established a theological school, founded orphanages, fostered hundreds of churches, directed the operations of twenty-one city mission halls, counseled with innumerable inquirers, and baptized the thousand persons into his London congregation. He published about four thousand sermons, sales of individual sermons totaled about 25,000 copies per week, and the sermons were translated into forty languages.<sup>2</sup>

---

<sup>1</sup> There are many stories related to Spurgeon's ministry showing Spurgeon's greatness: Before he was 20, Spurgeon had preached over 600 times. Spurgeon typically read 6 books per week and could remember what he had read and where even years later. Spurgeon once addressed an audience of 23,654 without a microphone or any mechanical amplification. Testing the acoustics in the vast Agricultural Hall, Spurgeon shouted, "Behold the Lamb of God which taketh away the sin of the world." A worker high in the rafters of the building heard this and become converted to Christ as a result. For an average sermon, Spurgeon took no more than one page of notes into the pulpit, yet he spoke at a rate of 140 words per minute for 40 minutes. Eric W. Hayden, "Did You Know?," *Christian History* 29 (1991), 2-3.

As we can surmise from the above quotation, Spurgeon was a great servant of God with an unbelievable ability. No one doubts the fact that he was one of the greatest preachers in Christian history. God used him greatly as a tool for saving the lost in his day. Even in present day many Christians recognize his contributions to the Christian world, and shower him with unstinting praise for his great work. William R. Estep states that in Spurgeon there was a timeless quality that has marked him as the teacher of preachers in every subsequent generation.<sup>3</sup> Lynn E. May, Jr. also claims that the life and work of this nineteenth-century English Baptist preacher continue to influence many Christians today.<sup>4</sup>

This paper is intended to discover Spurgeon's concept of salvation. In order to discover Spurgeon's concept of salvation. I will go over a brief biography, investigate his sermons to uncover what Spurgeon's soteriology was, and finally I will answer the question, "Was Spurgeon a Calvinist?"

## II. A Brief Biography Of Spurgeon<sup>5</sup>

Charles Haddon Spurgeon was born in Kelvedon, Essex, England,

---

2 Craig Skinner, "Preaching of Charles Haddon Spurgeon," *Baptist History and Heritage* 19/4 (1984), 17.

3 William R. Estep, "The Making of a Prophet: An Introduction to Charles Haddon Spurgeon," *Baptist History and Heritage* 19/4 (1984), 5.

4 Lynn E. May, Jr., "Editorial-The Impact of One Life: Charles Haddon Spurgeon," *Baptist History and Heritage*, 19/4 (1984), 2.

5 This brief biography was mostly quoted from Robert H. Ellison, "Charles Haddon Spurgeon: A Brief Biography." The web site: <http://www.victorianweb.org/religion/sermons/chsbio.html>

on June 19th, 1834. In his childhood, "He was a bright little boy and was always asking questions."<sup>6</sup> Since his father and grandfather were pastors, young Spurgeon was raised in the knowledge and understanding of the Christian gospel; but it was not until a stormy January night in 1850 that he was converted.<sup>7</sup> In August of the same year, Spurgeon preached his first sermon to a small gathering of farmers, and a year later he was called to pastor a village church. On April 28, 1854, at the age of nineteen, he accepted a formal invitation to the permanent pastorate of the New Park Street Chapel, in Southwark, London, later to become the Metropolitan Tabernacle.<sup>8</sup> He held the position for thirty-eight years, until his death.

In January 1885, Spurgeon published his first sermon, a practice, which would not cease until 1916, twenty-four years after his death. During his pastorate at London Spurgeon ministered to a congregation of almost 6,000 people each Sunday, published his sermon weekly, wrote a monthly magazine, and founded a college for pastors, two orphanages, an nursing home, and several mission stations. While his body was wracked by pain in the later years of his life and his ministry was attacked by his opponents, Spurgeon continued to preach the gospel until his death in January 1892.

---

<sup>6</sup> Kathy Triggs, *Charles Spurgeon: Boy Preacher to Christian Theologian* (Minneapolis: Bethany House Publishers, 1984), 9.

<sup>7</sup> On January 6, 1850, a blizzard struck a Sunday night, by a shouting of a lay preacher at the Methodist Church that he went by accident, "Young Man, you look very miserable. and you always will be miserable - miserable in life and miserable in death - if you don't obey my text," Spurgeon was converted. Kathy Triggs, *Charles Spurgeon: Boy Preacher to Christian Theologian*, 21.

<sup>8</sup> "The decision was surprising since Spurgeon, not quite twenty years old, was being called to a church whose previous pastors included such outstanding Baptist leaders as Benjamin Keeach, John Gill, and John Rippon." Robert W. Oliver, *History of the English Calvinistic Baptists 1771-1892, From John Gill to C. H. Spurgeon* (Carlisle, PN: Banner of Truth Trust, 2006), 337.

### III. Doctrine of Grace

The many facets of soteriology include conversion, regeneration, justification, atonement, sanctification, sin, grace, repentance, faith, covenant, predestination, election, redemption, adoption, reconciliation, assurance, perseverance and so forth. Thus when one studies a theologian's soteriology, it is important to carefully choose one's subjects and methodology. For the study of Spurgeon's concept of salvation, I will discuss Spurgeon's understanding of the Doctrine of Grace, also known as the five points of Calvinism. The reason I do so is because Spurgeon regarded the five points as a "glorious system which teaches that salvation is of grace from first to last,"<sup>9</sup> and also stated that,

I believe there is a better epitome in the five points of Calvinism: election according to the foreknowledge of God; the natural depravity and sinfulness of man; particular redemption by blood of Christ; effectual calling by the power of the Spirit; and ultimate perseverance by the effort of God's might.<sup>10</sup>

#### 1. Election

For Charles Spurgeon, the doctrine of election was too evidently true and biblical to tolerate those who denied the doctrine. In the sermon of September 2, 1855, entitled "Election," Spurgeon said,

We should all be bound to receive and acknowledge the

---

<sup>9</sup> Spurgeon, "Exposition of the Doctrine of Grace," *The Metropolitan Tabernacle Pulpit(=MTP)*, vol. 7, 302.

<sup>10</sup> Spurgeon, "The Bible," *The New Park Street Pulpit(=NPSP)*, Vol. 1, 114.

truthfulness of the great and glorious doctrine of God's ancient choice of his family. But there seems to be an inveterate prejudice in the human mind against this doctrine; and although most other doctrines will be received by professing Christians, yet, this one seems to be most frequently disregarded and discarded.<sup>11</sup>

There were several integral characteristics of Spurgeon's understanding of the doctrine of election. First, Spurgeon argued that election was not grounded in the merits of human response such as repentance and faith, good works, or any other human work, but in the sovereignty, mercy, and grace of God.<sup>12</sup> He declared that whatever may be God's reason for choosing a man certainly it is not because of any good thing in that man.<sup>13</sup> Second, Spurgeon understood that God's election was made in eternity past and will stand forever. He stated that, before the sun and moon had been created, or any of the visible things were formed, God had set his heart upon his people in Christ and ordained them to eternal life in Him.<sup>14</sup> He insisted that if we are the chosen of God and precious, then are we chosen for ever; for God dose not change the objects of his election.<sup>15</sup> Third, Spurgeon denied that God had chosen a group or a nation in sum. Rather, he insisted that God's choosing His people was individual. He said, "[God] calls out his children one by one by their names."<sup>16</sup>

As we can see, up to this point Spurgeon espouses a traditional

<sup>11</sup> Spurgeon, "Election," *NPSP*, Vol. 1, 311.

<sup>12</sup> Spurgeon, "Election No Discouragement to Seeking Souls," *MTP*, Vol. 10, 73-77.

<sup>13</sup> Spurgeon, "Election: Its Defenses and Evidence," *MTP*, Vol. 51, 50.

<sup>14</sup> Spurgeon, "Glory Be Unto the Father," *MTP*, Vol. 29, 490.

<sup>15</sup> Spurgeon, "Practical Election," *NPSP*, Vol. 3, 131.

<sup>16</sup> Spurgeon, "Election: Its Defenses and Evidence," 51

Calvinistic doctrine of election. He, however, adds more. According to Spurgeon, election did not imply a decree to reprobation. In fact, he believed that the doctrine of reprobation did not have any Scriptural basis and impugned the character of God.<sup>17</sup> Then what happened to those who are not saved? Spurgeon solved this question by arguing that:

Salvation is of God: then damnation is of man. If any of you are damned, you will have no one to blame but yourselves; if any of you perish, the blame will not lie at God's door; if you are lost and cast away, you will have to bear all the blame and all the tortures of conscience yourself; .... Remember, if saved, you must be saved by God alone, though if lost you have lost yourselves.<sup>18</sup>

That is, Spurgeon argued that people who were not saved were not because God discarded them in his sovereign will, but because they did not accept God.<sup>19</sup> In Spurgeon's view, therefore, election could be no excuse for sin and the lost themselves were responsible for their own condemnation.

Here lies tension between God's sovereign election and man's condemnation. In his doctrine of election, a clear self-contradiction existed, even though Spurgeon himself denied the contradiction. One may ask whether Spurgeon indeed was a Calvinist. In fact, because of this contradiction, both hyper-Calvinists and Arminians criticized him.

Another troublesome matter in Spurgeon's doctrine of election is

---

17 Spurgeon, "Election No Discouragement to seeking Souls," 74.

18 Spurgeon, "Salvation of the Lord," *NPSF*, Vol. 3, 200.

19 Spurgeon, "Election and Holiness," *NPSF*, Vol. 6, 137.

the fact that he denied any conflict between election and his universal gospel invitations. His conviction was that:

It has been my aim and object in my ministry, to show that while I believe the Lord knoweth them that are his, it is at the same time, written over the fountain of living waters, "Whosoever will, let him come and take of the water of life freely."<sup>20</sup>

Here too, one may take issue with him that the doctrine of election and general gospel invitations were inherently contradictory.

How did Spurgeon reply to his critics? He replied in a sermon preached in 1858, entitled *Sovereign Grace and Man's Responsibility*:

That God predestines, and that man is responsible, are two things that few can see. They are believed to be inconsistent and contradictory; but they are not. It is just the fault of our weak judgement. Two truths cannot be contradictory each other. If, then, I find taught in one place that everything is fore-ordained, that is true; and if I find in another place that man is responsible for all his actions, that is true; and it is my folly that leads me to imagine that two truths can ever contradict each other. These two truths, I do not believe, can ever be welded into one upon any human anvil, but one they shall be in eternity: they are two lines that are so nearly parallel, that the mind that shall pursue them farthest, will never discover that they converge; but they do converge, and they will meet somewhere in eternity, close to the throne of God, whence all truth doth spring.<sup>21</sup>

---

<sup>20</sup> Spurgeon, "Effects of Sound Doctrine," *NPSP*, Vol. 6, 302.

<sup>21</sup> Spurgeon, "Sovereign Grace and Man's Responsibility," *NPSP*, Vol. 4, 337.

## 2. Human Depravity

The doctrine of human depravity is an area in which Spurgeon ocused heavily on. In his sermons, Spurgeon repeatedly spoke of the absolute sinfulness and the utter lostness of humankind. To him human depravity was the focal point in which his other theologies depended on.

Spurgeon's discussion of human depravity begins by dealing with the doctrine of the fall, namely original sin. He was certain that all humans without exception are sinners by birth in Adam. He insisted that man did not fall separately and individually,<sup>22</sup> and that:

We all of us fell without our own consent, without having, in fact, any finger in it actually. We fell federally in our covenant head; it is in consequence of our falling in Adam, that our heart becomes evil from our youth.<sup>23</sup>

Human depravity, in fact, causes not only God's wrath and spiritual deadness in humans, but also the need of God's grace. Spurgeon argued that without God's grace, people are legally, spiritually, and eternally dead.<sup>24</sup>

As for those who complained that in Adam humanity's fall was not fair, Spurgeon answered that if, like depraved angels, we fell individually, we would be condemned forever as the angels would. But since we fell through a first representative, Adam, we hope of being saved through another representative, Jesus Christ.<sup>25</sup>

---

<sup>22</sup> Spurgeon, "Human Depravity and Divine Mercy," *MTP*, Vol. 11, 106.

<sup>23</sup> Spurgeon, "Human Depravity and Divine Mercy," 106.

<sup>24</sup> Spurgeon, "Free Will," *NPSP*, Vol. 1, 395-97.

<sup>25</sup> Spurgeon, "Human Depravity and Divine Mercy," *MTP*, Vol. 11, 105-06.

Second, he believes that human depravity is also universal depravity. There is no exception. According to Spurgeon, human depravity is a natural depravity. Everyone is implicated in the fall by birth.<sup>26</sup> He argued that man was lost from the beginning, and an original and birth-sin had seized man in the womb and cast out to perish and to die.<sup>27</sup> He declared that:

And this, be it remembered, is without an exception in the long history of humanity, say six thousand years; there is not one that has escaped contamination, not one who has come into the world clean, not one who dares go before his Maker's bar, and say, "Great God, I have never sinned, but have kept thy law from my youth up."<sup>28</sup>

The third aspect of Spurgeon's view of human depravity is that it is total depravity. This means that the fall affects all of man, such as memory, affections, imagination, judgment, conscience and so forth. He said, "the pollution is not of a part of a man, man is thoroughly evil; the heart is bed through and through to its very core, it is infected with sin and hatred of God in its center and essence."<sup>29</sup>

At this point, it is important to emphasize that, although Spurgeon insisted on original sin and the natural, universal, and total depravity of it, he also emphasized human responsibility for sin. Spurgeon put the responsibility of sin on the shoulders of the individual. Spurgeon believed that both original sin and actual individual sin were the

---

<sup>26</sup> Spurgeon, "Human Depravity and Divine Mercy," *MTP*, Vol. 11, 101.

<sup>27</sup> Spurgeon, "Ezekiel's Deserted Infant," *MTP*, Vol. 8, 494.

<sup>28</sup> Spurgeon, "Human Depravity and Divine Mercy," 105.

<sup>29</sup> Spurgeon, "Human Depravity and Divine Mercy," 102.

ground of God's anger. He asked, "is then natural depravity an excuse for sin?"<sup>30</sup> The answer was "No." He claimed that:

We could not blame Adam's sin for our sinfulness, because, he said, "you have willingly endorsed and adopted Adam's sin by committing personal transgressions. You have laid down your hand, as it were, upon Adam's sin and made it your own, by committing personal and actual sin. Thus you perished by sin of another, which you adopted and endorsed."<sup>31</sup>

Here, between original sin and human responsibility, a kind of tension occurs.

Spurgeon's doctrine of human depravity is related to his thoughts concerning human free will. His doctrine of depravity became a basis for his affirmation that salvation could not be accomplished by human free will. He clearly and consistently preached the human's inability for salvation, and said that, "the whole scheme of salvation, we aver, from the first to the last, hinges and turns and is dependent upon the absolute will of God, and not upon the will of creatures."<sup>32</sup> Michael Reeves summarized Spurgeon's understanding of human's inability as "sinners do not naturally want Christ, and so they never naturally choose Him. Added to this, the sinner's understanding is darkened so that he cannot appreciate the glory of God in the Cross, Creation, or anything in the gospel."<sup>33</sup>

---

<sup>30</sup> Spurgeon, "Human Depravity and Divine Mercy," 105.

<sup>31</sup> Spurgeon, "Immeasurable Love," *MTP*, Vol. 31, 391.

<sup>32</sup> Spurgeon, "God's Will and Man's Will," *MTP*, Vol. 8, 183.

<sup>33</sup> Michael Reeves, *Spurgeon on the Christian Life: Alive in Christ* (Wheaton: Crossway, 2018), 96.

Here again Spurgeon's double mindedness appears. As with other occasions, he does not neglect the human will in the matter of salvation at all. He believed that anyone who was not willing to accept Christ could not be saved. Of course Spurgeon argued that the source of human will was not human itself. Rather, its source was God Himself. He stated that the work of the Spirit, which is the effect of the will of God, is to change the human will, and so to make men willing in the day of God's power.<sup>34</sup> After all, according to Spurgeon, human can choose to freely reject Christ in sinfulness and also freely choose Christ after the Spirit has changed the mind. In this sense, humans have free will.

Another cumbersome subject in his doctrine of human depravity is the relationship between human inability and human responsibility. Spurgeon asserted total human inability including both moral inability and natural inability. On some occasions he seems to limit human inability to solely moral issues; but on other occasions, he regards human inability as a natural characteristic. It is true that he emphasized moral inability more than natural inability in his preaching. It was natural that Spurgeon did so because he was an evangelist interested in unregenerate people. For them, therefore, his emphasis on moral inability alone was more effective.

Spurgeon's problem here is that while he forcefully proclaimed the truth of total human inability, he also claimed with equal weight the duty of every individual to repent and believe. Spurgeon preached that "God commends you to repent and believe. Surely you may do what God commands you to do. You may throw this in the devil's teeth."<sup>35</sup> This sentence clearly means that humans have the

---

<sup>34</sup> Spurgeon, "God's Will and Man's Will," 183.

responsibility and the ability to choose. It is a kind of contradiction. Furthermore, as his opponents criticized, if one has the inability to obey before regeneration, how can one have the responsibility to repent and believe? How are these two to be reconciled? Spurgeon replied in the same way as in other troublesome subjects that:

How are these two to be reconciled? We reply that they do not want any reconciliation; they are two truths of Holy Scripture, and we leave them to reconcile themselves, they are friends, and friends do not need any reconciliation.<sup>36</sup>

### 3. Particular Redemption

The third element in Spurgeon's soteriology is the atonement. He insists that "reconciliation by the blood, by the substitutionary sacrifice of the infinite Son of God, this is the message of our ministry. If we do not preach this constantly and incessantly, we have missed our main topic."<sup>37</sup> It is obvious that Spurgeon regarded the doctrine of atonement the utmost importance throughout his sermons.

To understand Spurgeon's theory of the atonement, we must understand his view of the character of God. To Spurgeon, God is a sovereign God who has absolute authority, and absolute power to do exactly as he pleases<sup>38</sup> Second, he characterized God as a God of infinite justice, who is inflexibly severe in justice.<sup>39</sup> He insists that when his people rebel, God marks their crime, and never forgives them until he has punished it, either upon them, or upon a

<sup>35</sup> Spurgeon, "Faith and Repentance Inseparable," *MTP*, Vol. 8, 398.

<sup>36</sup> Spurgeon, "The Fainting Warrior," *NPSP*, Vol. 5, 86.

<sup>37</sup> Spurgeon, "God Blessing Sinners by His Ministries," *MPT*, Vol. 19, 426.

<sup>38</sup> Spurgeon, "Substitution," *NPSP*, Vol. 3, 274.

<sup>39</sup> Spurgeon, "Substitution," 275.

substitute.<sup>40</sup> Third, Spurgeon emphasizes that God is a God of grace. He believed that God is a God of illimitable love.<sup>41</sup> These three attributes are displayed in the God of heaven and earth whom Christians worship.<sup>42</sup>

After describing God's nature, Spurgeon depicts God's dilemma when a sinner comes to the bar of God's judgement. Spurgeon asks, "how will the two conflicting attributes work in God's mind? He is loving, he wants to save him; he is just, he must destroy him! How shall this mystery be solved, and the riddle be solved?"<sup>43</sup> Spurgeon answered stating that divine wisdom devised the plan of substitution the wonderful mystery of the transposition of Christ and the sinner.<sup>44</sup>

The heart of Spurgeon's doctrine of atonement can be summarized with one word, substitution. As Spurgeon puts it: "I would desire never to preach at all without setting forth salvation by faith in the blood of Jesus. Substitution seems to me to be the soul of the gospel, the life of the gospel, the essence of the gospel."<sup>45</sup> He goes on to say that "there are in the world many theories of atonement: but I cannot see any atonement in any one, except in this doctrine of substitution."<sup>46</sup> What does Spurgeon mean by substitution? He explains:

Christ did really, literally, and truly, take the sins that belonged to all who do believe on him, and those sins did actually and in

---

<sup>40</sup> Spurgeon, "Substitution," 275.

<sup>41</sup> Spurgeon, "Substitution," 276.

<sup>42</sup> Spurgeon, "Substitution," 276.

<sup>43</sup> Spurgeon, "Substitution," 277.

<sup>44</sup> Spurgeon, "Substitution," 277.

<sup>45</sup> Spurgeon, "Blood of Sprinkling and the Children," *NPSF*, Vol. 33, 581.

<sup>46</sup> Spurgeon, "The Death of Christ," *NPSF*, Vol. 4, 70.

very deed become his sins; (not that he had committed them, nor that he had any part or lot in them, except through the imputation to which he had consented, and for which he came into the world,) and there lay the sins of all his people upon Christ's shoulders.<sup>47</sup>

In a sermon entitled "The Blood of the Lamb, The Conquering Weapon," Spurgeon declared:

We understand our Lord's death as a substitutionary sacrifice. If you proclaim the death of the Son of God, but do not show that he died the just for the unjust to bring us to God, you have not preached the blood of the Lamb. You must make it known that the chastisement of our peace was upon him, and that the Lord hath laid on him the iniquity of us all, or you have not declared the meaning of the blood of the Lamb. There is no overcoming sin without a substitutionary sacrifice. The Lamb under the old law was brought by the offender to make atonement for his offence, and in his place it was slain: this was the type of Christ taking the sinner's place, bearing the sinner's sin, and suffering in the sinner's stead, and thus vindicating the justice of God, and making it possible for him to be just and the justifier of him that believeth. I understand this to be the conquering weapon the death of the Son of God set forth as the propitiation for sin. Sin must be punished: it is punished in Christ's death. Hear is the hope of men.<sup>48</sup>

It is clear that Spurgeon regarded substitution as the central truth

---

<sup>47</sup> Spurgeon, "The Friend of Sinner," *MTP*, Vol. 8, 378-79.

<sup>48</sup> Spurgeon, "The Blood of Lamb: The Conquering Weapon," *MTP*, Vol. 34, 508.

of Christ's atonement and the theme that must be preached.

Now that we understand Spurgeon's doctrine of atonement, it is time to turn our concern to another important question related to atonement. For whom did Christ die? Did Spurgeon believe that Jesus died only for the elect? Or did Spurgeon maintain that Jesus died for everyone? In an 1858, sermon entitled "The death of Christ," Spurgeon preached that:

I may be called Antinomian or Calvinist for preaching a limited atonement; but I had rather believe a limited atonement that is efficacious for all men for whom it was intended, than an universal atonement that is not efficacious for anybody, expect the will of man be joined with it.<sup>49</sup>

In a sermon preached in 1883, entitled "Incense and Light," Spurgeon also claimed that "as for the work of our Lord Jesus, you and I believe in the special substitution of Christ for his elect; what we call 'particular redemption' is held most firmly by us."<sup>50</sup>

As we see above, between 1858 and 1883, namely, throughout most of his career, Spurgeon consistently maintained that Christ bore the sin, paid the penalty and secured the salvation of only the elect.

However, readers of his sermon may be confused, because on some occasions Spurgeon also affirmed a general or universal atonement in which the value or merit of Christ's sacrifice was unlimited. He argued,

---

<sup>49</sup> Spurgeon, "The Death of Christ," *NPSP*, Vol. 4, 70.

<sup>50</sup> Spurgeon, "Incense and Light," *MTP*, Vol. 29, 149.

Can you conceive a limit to the merit of such a Savior's death? I know there are some who think it necessary to their system of theology to limit the merit of the blood of Jesus: If my system of my theology needed such a limitation, I would cast it to the winds. I cannot, dare not, allow the thought to find a lodging in my mind; it seems so near akin to blasphemy.<sup>51</sup>

Spurgeon also argued, as stated earlier, that universal invitations of the gospel should be offered. He insisted that:

It is, I say, on account of this universal mediatorial power of Christ, that I can stand upon this platform and say in the broadest possible terms, that whosoever believeth on the Lord Jesus shall never perish, but have eternal life, and I can preach a gospel which, in its proclamation, is as wide as the ruin and as extensive as the fall.<sup>52</sup>

Yet here we can find another apparent self-contradiction between limited atonement and universal atonement. Can we solve this dilemma? How did Spurgeon solve this problem? His answer was that atonement is "General and Yet Particular." Spurgeon argued that:

He is the Savior of all men let us never deny that but specially of them that believe. There is a wide, far-reaching sacrificial atonement which brings to all mankind, but by that atonement a special divine object was aimed at, which will be carried out, and that object is the actual redemption of his own elect from

---

51 Spurgeon, "Number One Thousand: or, Bread Enough and to Spare," *MTP*, Vol. 17, 389.

52 Spurgeon, "General, and Yet Particular," *MTP*, Vol. 10, 230.

the bondage of their sins.<sup>53</sup>

After all, as was typical for him, Spurgeon embraces both sides, rather than abandoning one for the other.

#### 4. Effectual Calling

Explaining the Bible passage, many are called but few are chosen, (Matt. 22:14) in a sermon entitled "Christ Crucified" in 1855, Spurgeon argued that:

There is a general call, a call made to every man; every man hears it. Many are called by it; you are all called this morning in that sense; but very few are chosen. The other is a special call, the children's call. Many are called with the general call, but they are not chosen; the special call is for the children only, and that is what is meant in the text.<sup>54</sup>

As the above quote indicates, to Spurgeon, there were two types of calls: the general call and the special call. The general call is a universal invitation calling everyone primarily through the preaching of the gospel. However, it never results in salvation. Yet, according to Spurgeon, the general call will be the basis for condemning those who did not respond to the call. Because of the general call, they cannot make any excuse for God's wrath in the day of judgement.<sup>55</sup>

Spurgeon suggested some values of the general call, even though

---

<sup>53</sup> Spurgeon, "Jesus, the Delight of Heaven," *MTP*, Vol. 21, 176.

<sup>54</sup> Spurgeon, "Christ Crucified," *NPSF*, Vol. 1, 56.

<sup>55</sup> Spurgeon, "Predestination and Calling," *NPSF*, Vol. 5, 130.

it never results in salvation. First, Spurgeon argued that the general call is the only call that the preacher is capable of giving. Second, it was the instrument by which the special call brings to fulfill the salvation of God's people. Spurgeon said,

God gives his ministers a brush, and shows them how to use it in painting life-like portraits, and the sinner hears the special call. I cannot give the special call; God alone can give it, and I leave it with him.<sup>56</sup>

In another sermon Spurgeon said,

Election does not narrow the gospel call which is universal, but only affects the effectual call, which is and must be particular; which effectual call is no work of mine, seeing that it cometh from the Spirit of God. My business is to give the general call, the Holy Spirit will see to its application to the chosen.<sup>57</sup>

In contrast to the general call, Spurgeon defined the special call the effectual call of grace, which is given to the predestinated ones<sup>58</sup> as the means whereby:

God secretly, in the use of means, by the irresistible power of his Holy Spirit, calls out of mankind a certain number, whom he himself hath before elected, calling them from their sins to become righteous, from their death in trespasses and sins to become living spiritual men, and from their worldly pursuits to become the lovers

---

56 Spurgeon, "Christ Crucified," *NPSF*, Vol. 1, 56-57.

57 Spurgeon, "Election No Discouragement to Seeking Soul," *MTP*, Vol. 10, 80.

58 Spurgeon, "Predestination and Calling," 130.

of Jesus Christ.<sup>59</sup>

## 5. Final Perseverance

The last of the five doctrines of grace is final perseverance, about which Spurgeon preached often. In an 1872 sermon, Spurgeon claimed that “for all of you who hear me continually know that, if there is one doctrine I have preached more than another, it is the doctrine of the perseverance of the saints even to the end.”<sup>60</sup> He dealt with final perseverance as a vital part of redemptive truth. He said:

Ah, my brethren, if we could but once believe the doctrine that the child of God might fall from grace and perish everlastingly, we might, indeed, shut up our Bible in despair. To what purpose the Spirit, if he were not omnipotent enough to overcome our wandering, to arrest our sins and make us perfect, and present us faultless before the throne of God at last? That doctrine of the final perseverance of the saints is, I believe, as thoroughly bound up with the standing or falling of the gospel, as is the article of justification by faith. Give that up and I see no gospel left.<sup>61</sup>

Because of this deep conviction, Spurgeon was not reluctant to oppose those who denied the doctrine. He said, “wherever I go, I hope always to bear my hearty protest against the most accursed doctrine of a saint's falling away and perishing.”<sup>62</sup>

What then exactly did Spurgeon mean by final perseverance? How

---

<sup>59</sup> Spurgeon, “Particular Election,” *NPSP*, Vol. 3, 130.

<sup>60</sup> Spurgeon, “Perseverance without Presumption,” *MTP*, Vol. 18, 337.

<sup>61</sup> Spurgeon, “Dilemma and Deliverance,” *NPSP*, Vol. 6, 12.

<sup>62</sup> Spurgeon, “The Necessity of Increased Faith,” *NPSP*, Vol. 2, 247.

did he understand the doctrine of the security of believers? According to his understanding, Spurgeon believed that “no sheep of Christ shall ever be lost. None that he has purchased with his blood, and made to be his own, shall ever wander away so as to perish at last.”<sup>63</sup> He was certain that this doctrine was greatly supported by scriptural passages such as Job 17:9, John 10:27-29, Romans 8:28-39, and so forth. Spurgeon stated, “so clear is the doctrine of the final perseverance of the saints, that I venture to assert boldly, that if the Bible does not teach it, it does not teach anything at all,”<sup>64</sup> and he went on saying, “unless the Christian shall persevere, the eternal purpose of God will be defeated.”<sup>65</sup>

On the other hand, however, Spurgeon went on to argue that this doctrine of final perseverance did not guarantee the ultimate salvation of those who did not show ongoing faith and repentance after an initiatory faith. His critics may find another of Spurgeon's self-contradictions here. In a sermon he preached:

The Scripture does not teach that a man will reach his journey's end without continuing to travel along the road; it is not true that one act of faith is all, and that nothing is needed of daily faith, prayer, and watchfulness. Our doctrine is the very opposite, namely, that the righteous shall hold on his way; or in other words, shall continue in faith, in repentance, in prayer and under the influence of the grace of God.<sup>66</sup>

---

63 Spurgeon, “The Security of Believers: Or, Sheep Who Shall Never Perish,” *MTP*, Vol. 35, 691.

64 Spurgeon, “The Righteous Holding in His Way,” *MTP*, Vol. 13, 261.

65 Spurgeon, “The Righteous Holding in His Way,” *MTP*, Vol. 13, 261.

66 Spurgeon, “The Final Perseverance of the Saints,” *MTP*, Vol. 3, 362.

Here again, there was a tension in his theology in that he acknowledged both divine grace and human responsibility in his doctrine of perseverance. Indeed, the above quote may be understood as saying that salvation can be accomplished by human works and human will. It hints at the possibility of losing our salvation, as Arminians insist. It seems contradictory to his view of final perseverance. This tension is found even in his own expression: I would seek to live as if my salvation depended on myself, and then go back to my Lord, knowing that it does not depend on me in any sense at all.<sup>67</sup>

How can we solve this contradiction in Spurgeon's doctrine of final perseverance? I believe that Spurgeon emphasized sanctification. He argued that the doctrine of final perseverance could not weaken the saint's personal responsibility. In a sermon preached in 1867, titled "The Righteous Holding on His Way," after enumerating the symbolic meaning of pilgrim, runner, wrestler, warrior, disciple, and builder, Spurgeon concluded that "in every aspect of the Christian, continuance in faith and well-doing is essential to his safety; without a perpetual perseverance his profession is of no value."<sup>68</sup>

#### **IV. Conclusion: Was Spurgeon a Calvinist? Or, What Else?**

Throughout this paper, we have seen Spurgeon's view of the doctrine of grace. We found a kind of tension in every important view Spurgeon held. In the doctrine of election, he maintained both

---

<sup>67</sup> Spurgeon, "The Perseverance of the Saints," *MTP*, Vol. 15, 299.

<sup>68</sup> Spurgeon, "The End of the Righteous Desired," *MTP*, Vol. 13, 255.

God's sovereignty and human responsibility, and he did not affirm the doctrine of reprobation. He held both the total inability of human and the duty of humans to repent and believe the gospel. He affirmed both particular redemption and a universal gospel invitation. Finally, he also affirmed both the doctrine of final perseverance and human responsibility in holding onto salvation.

At this point, therefore, it is natural to ask, "was Spurgeon a Calvinist?" In one sense, he was a Calvinist. Estep writes that:

Spurgeon's theology was basically the Calvinism. For Spurgeon, as for Calvin, the Scriptures were eminently trustworthy. He felt himself in a line with Paul, Augustine, Luther, and Calvin in the Doctrine of Grace.<sup>69</sup>

Spurgeon recognized strongly the authority of the Bible as the word of God, as Estep notes, his forty-year ministry was unshakable theological commitment to the word of God.<sup>70</sup> Demarest describes Spurgeon's understanding of God's grace as infinite, sovereign, free, and effectual.<sup>71</sup> He also emphasized the importance of faith in salvation. According to Spurgeon, no human merit is needed for salvation. All that man has to do is simply accept what Christ has already done by faith.<sup>72</sup> He believed that baptismal regeneration was a false doctrine that sent millions to hell.<sup>73</sup> He declared that baptism

---

<sup>69</sup> William, "The Making of a Prophet: An Introduction to Charles Haddon Spurgeon," 6.

<sup>70</sup> William, "The Making of a Prophet: An Introduction to Charles Haddon Spurgeon," 5.

<sup>71</sup> Bruce Demarest, *The Cross and Salvation: The Doctrine of Salvation* (Wheaton, IL: Crossway Books, 1997), 69.

<sup>72</sup> William, "The Making of a Prophet: An Introduction to Charles Haddon Spurgeon," 7.

without faith saves no one.<sup>74</sup> He believed in the work of the Holy Spirit in the matter of salvation. He averred that “only the Spirit can remedy this situation; he alone can change the will, correct the bias of the heart, set men and women on the right road and give strength to run in it.”<sup>75</sup> Spurgeon also said, “Anyone who believes that man's will is entirely free, and that he can be saved by it, does not believe the Fall.”<sup>76</sup> In this sense, Spurgeon seems to be a traditional Calvinist.

On other hand, however, as Skinner notes, Spurgeon refused to interpret the five points of Calvinism as some did by insisting that man was only a sinner and could do no good at all. He declared that the fall meant ruin for the image of God in man and an inability to respond to the gospel without the sovereign work of God.<sup>77</sup>

Spurgeon did not believe in reprobation, and believed in a general Gospel invitation. According to Skinner's understanding of Spurgeon, those who came forward to God with a willingness to be saved would not be rejected. Spurgeon saw the continuance of faith and repentance of sin as the sign of salvation. In this case, one may see in Spurgeon's theology a potential election for all men and personal decision as a condition for salvation. In some cases he insisted a universal atonement. Here Spurgeon appears to be not a Calvinist, but rather an Arminian.

Because of this double-sidedness, Spurgeon was seriously attacked by Hyper-Calvinists. Spurgeon's ambiguity between limited

---

73 Spurgeon, “Suffering and Reigning with Jesus,” *MTP*, Vol. 10, 5.

74 Spurgeon, “Baptismal Regeneration,” *MTP*, Vol. 10, 315.

75 Spurgeon, “The Necessity of the Spirit's Work,” *NPSP*, Vol. 5, 210.

76 Spurgeon, “Free Will A Slave,” *NPSP*, Vol. 1, 401.

77 Skinner, “Preaching of Charles Haddon Spurgeon,” 23.

atonement and universal atonement was a point of contention for the Hyper-Calvinist. At that time, almost 1,370 independent Baptist churches in England followed the belief of limited atonement, which was Calvinistic or Particular redemption. They, therefore, criticized Spurgeon's openness for the universal redemption. To give some background on this argument, Iain H. Murray said, "It was common knowledge that Spurgeon had not grown up as a Particular Baptist, and at the outset of his London ministry no one was sure where his future affiliations would lie in terms of other congregation."<sup>78</sup>

Was, then, Spurgeon a modified Calvinist? Possibly. As a Calvinist, I would say that, in my own words, he was an Arminianistic Calvinist. (If I were an Arminian, I would name him as a Calvinistic Arminian.) He is possibly considered a modified Calvinist or a modified Arminian because of his double mindedness.

At this point, I would like to understand him as a preacher, rather than a systematic theologian. Surely he was a preacher having a strong understanding and view of the Bible. I believe that the main focus in his ministry was not on shaping a theology or a dogma, but on evangelistic ministry. As he argued, therefore, he preached the Bible in which both sides appeared. When he was preaching, he could become both an Arminian and a Calvinist, depending on what Bible passage he chose. That is, throughout his preaching, he could seem to be either an Arminian or a Calvinist. I do not believe that any preacher can consistently preach as either a Calvinist or Arminian. While I do not hesitate to regard myself as a Calvinist practically (my father was a strong hyper-Calvinistic pastor and I

---

<sup>78</sup> Iain H. Murray, *Spurgeon V. Hyper-Calvinism: The Battle for Gospel Preaching* (Carlisle, PN: Banner of Truth Trust, 2000), 42.

gained my all degrees from a hyper-Calvinistic college and seminary), I have frequently found myself taking an Arminian stance when I preach. So am I a modified Calvinist? No. I am not.

I believe that a preacher cannot be a strict systematic theologian, nor can they be either a strict Calvinist or a dedicated Arminian. It is in this light that I see Spurgeon and his apparent self-contradictions. I will conclude this paper by quoting Spurgeon's own words:

There are some who read the Bible, and try to systematize it according to rigid logical creeds; but I dare not to follow their method, and I feel content to let people say, how inconsistent he is with himself! The only thing that would grieve me would be inconsistency with the word of God. As far as I know this Book, I have endeavored, in my ministry, to preach to you, not a part of the truth, but the whole counsel of God; but I cannot harmonize it, nor am I anxious to do so. I am sure all truth is harmonious, and to my ear the harmony is clear enough; but I cannot give you a complete score of the music, or mark the harmonies on the gamut, I must leave the Chief Musician to do that.<sup>79</sup>

---

<sup>79</sup> Spurgeon, *Preventing Grace*, MTP, Vol. 52, 101.

## [참고문헌]

\**NPSP: The New Park Street Pulpit*

\**MTP: The Metropolitan Tabernacle Pulpit*

Demarest, Bruce. *The Cross and Salvation: The Doctrine of Salvation*. Wheaton: Crossway Books. 1997.

Ellison, Robert H. "Charles Haddon Spurgeon: A Brief Biography." The web site:

<http://www.victorianweb.org/religion/sermons/chsbio.html>

Estep, William R. "The Making of a Prophet: An Introduction to Charles Haddon Spurgeon." *Baptist History and Heritage*. 19/4, 1984.

Hayden, Eric W. "Did You Know?." *Christian History*. 29 (1991), 2-3.

May, Lynn E., Jr. "EditorialThe Impact of One Life: Charles Haddon Spurgeon." *Baptist History and Heritage*. 19/4, 1984.

Murray, Iain H. *Spurgeon V. Hyper-Calvinism: The Battle for Gospel Preaching*. Carlisle, PN: Banner of Truth Trust, 2000.

Oliver, Robert W. *History of the English Calvinistic Baptists 1771-1892, From John Gill to C. H. Spurgeon*. Carlisle, PN: Banner of Truth Trust, 2006.

Reeves, Michael. *Spurgeon on the Christian Life: Alive in Christ*. Wheaton: Crossway, 2018.

Skinner, Craig. "Preaching of Charles Haddon Spurgeon." *Baptist History and Heritage*. Vol. 19/4, 1984.

Spurgeon, C. H. "Baptismal Regeneration." *MTP*. Vol. 10, 1864.

\_\_\_\_\_. "Blood of Sprinkling and the Children." *NPSP*. Vol. 33, 1887.

\_\_\_\_\_. "Christ Crucified." *NPSP*. Vol. 1, 1855.

\_\_\_\_\_. "Dilemma and Deliverance." *NPSP*. Vol. 6, 1860.

\_\_\_\_\_. "Effects of Sound Doctrine." *NPSP*. Vol. 6, 1860.

\_\_\_\_\_. "Election and Holiness." *NPSP*. Vol. 6, 1860.

- \_\_\_\_\_. "Election No Discouragement to Seeking Souls." *MTP*. Vol. 10, 1864.
- \_\_\_\_\_. "Election." *NPSP*. Vol. 1, 1855.
- \_\_\_\_\_. "Election: Its Defenses and Evidence." *MTP*. Vol. 51, 1905.
- \_\_\_\_\_. "Exposition of the Doctrine of Grace." *MTP*. Vol. 7, 1861.
- \_\_\_\_\_. "Ezekiel's Deserted Infant." *MTP*. Vol. 8, 1862.
- \_\_\_\_\_. "Faith and Repentance Inseparable." *MTP*. Vol. 8, 1862.
- \_\_\_\_\_. "Free Will." *NPSP*. Vol. 1, 1855.
- \_\_\_\_\_. "Free Will A Slave." *NPSP*. Vol. 1, 1855.
- \_\_\_\_\_. "General, and Yet Particular." *MTP*. Vol. 10, 1864.
- \_\_\_\_\_. "Glory Be Unto the Father." *MTP*. Vol. 29, 1883.
- \_\_\_\_\_. "God Blessing Sinners by His Ministries." *MTP*. Vol. 19, 1873.
- \_\_\_\_\_. "God's Will and Man's Will." *MTP*. Vol. 8, 1862.
- \_\_\_\_\_. "Human Depravity and Divine Mercy." *MTP*. Vol. 11, 1865.
- \_\_\_\_\_. "Jesus, the Delight of Heaven." *MTP*. Vol. 21, 1875.
- \_\_\_\_\_. "Number One Thousand; or, Bread Enough and to Spare." *MTP*. Vol. 17, 1871.
- \_\_\_\_\_. "Particular Election." *NPSP*. Vol. 3, 1857.
- \_\_\_\_\_. "Perseverance without Presumption." *MTP*. Vol. 18, 1862.
- \_\_\_\_\_. "Practical Election." *NPSP*. Vol. 3, 1857.
- \_\_\_\_\_. "Predestination and Calling." *NPSP*. Vol. 5, 1859.
- \_\_\_\_\_. "Preventing Grace." *MTP*. Vol. 52, 1906.
- \_\_\_\_\_. "Salvation of the Lord." *NPSP*. Vol. 3, 1857.
- \_\_\_\_\_. "Sovereign Grace and Man's Responsibility." *NPSP*. Vol. 4, 1858.
- \_\_\_\_\_. "Substitution." *NPSP*. Vol. 3, 1857.
- \_\_\_\_\_. "Suffering and Reigning with Jesus." *MTP*. Vol. 10, 1864.
- \_\_\_\_\_. "The Bible." *NPSP*. Vol. 1, 1855.
- \_\_\_\_\_. "The Blood of Lamb: The Conquering Weapon." *MTP*. Vol. 34, 1888.
- \_\_\_\_\_. "The Death of Christ." *NPSP*. Vol. 4, 1858.

- \_\_\_\_\_. "The End of the Righteous Desired." *MTP*. Vol. 13, 1867.
- \_\_\_\_\_. "The Fainting Warrior." *NPSP*. Vol. 5, 1859.
- \_\_\_\_\_. "The Final Perseverance of the Saints." *MTP*. Vol. 3, 1857.
- \_\_\_\_\_. "The Friend of Sinner." *MTP*. Vol. 8, 1862.
- \_\_\_\_\_. "The Necessity of Increased Faith." *NPSP*. Vol. 2, 1855.
- \_\_\_\_\_. "The Necessity of the Spirit's Work." *NPSP*. Vol. 5, 1859.
- \_\_\_\_\_. "The Perseverance of the Saints." *MTP*. Vol. 15, 1869.
- \_\_\_\_\_. "The Righteous Holding in His Way." *MTP*. Vol. 13, 1867.
- \_\_\_\_\_. "The Security of Believers; Or, Sheep Who Shall Never Perish." *MTP*. Vol. 35, 1889.

Triggs, Kathy. *Charles Spurgeon: Boy Preacher to Christian Theologian*. Minneapolis: Bethany House Publishers, 1984.

## [Abstract]

## 찰스 스펔전의 설교를 통해 살펴본 그의 구원론 이해

양현표(총신대학교, 조교수, 실천신학)

본 연구는 스펔전의 설교를 연구함으로써 그의 구원론을 이해하는 것을 목적으로 한다. 먼저, 스펔전의 일대기를 간략하게 살펴본 후에, 칼빈주의 5대 교리를 중심으로 해서 스펔전의 설교를 연구한다. 스펔전의 구원론을 연구하기 위해 칼빈주의 5대 교리를 택한 이유는, 그가 칼빈주의 5대 교리를 그의 신학과 설교에 기초로 삼았기 때문이다. 선택, 타락, 속죄, 부르심, 보존 등의 신학적 주제들을 그의 설교를 통해 분석함으로써, 그의 구원론이 다분히 칼빈주의에 기초하고 있음을 밝힌다. 그러나 그가 종종 보이는 칼빈주의와 알미니안주의 사이에서의 모호한 태도로 인해 그는 논쟁의 중심에 있음을 연구자는 드러낸다. 결국, 연구자는 스펔전이 진정한 칼빈주의자인가? 혹은 수정 칼빈주의자인가? 아니면 알미니안주의자인가? 하는 질문을 던진다. 연구자는 스펔전을 칼빈주의자라는 결론 하에, 그러나 그가 신학자 이라기보다는 성경 본문에 충실한 설교자라고 결론을 맺음으로 연구를 마친다.

**키워드:** 스펔전, 구원, 하나님의 은혜, 칼빈주의 5대 교리, 제한속죄, 교리적 모순



## 부 록

- 「갱신과 부흥」 편집위원회 규정
- 개혁주의학술원 연구윤리 규정
- 논문투고 및 심사 규정

## 「갱신과 부흥」 편집위원회 규정

**제1조(명칭과 위치)** 본 위원회는 개혁주의학술원(이하 “본원”) 편집위원회(이하 “위원회”)라 칭하며 사무실은 본원 사무실에 둔다.

**제2조(목적)** 위원회의 목적은 본원의 학술위원을 포함한 국내외 개혁신학 연구자들의 연구를 진작하고 이들의 연구업적이 객관적으로 평가 받을 수 있는 기회를 제공하는데 있다. 본 규정은 이를 위한 제반 사항을 결정하는 위원회의 구성과 임기 및 운영에 관한 지침을 정하는 것을 목적으로 한다.

**제3조(구성)** 위원회의 구성은 다음과 같다.

- ① 위원회는 위원장 1인을 포함하여 14인 이내로 구성한다.
- ② 편집위원장 및 편집위원은 원장이 임명한다.
- ③ 편집위원은 동시에 2분의 1이상이 바뀌지 않도록 한다.
- ④ 편집위원장 및 편집위원의 임기는 2년으로 하며 연임할 수 있다.

**제4조(기능과 임무)**

- ① 논문 투고 및 심사 규정의 개폐
- ② 논문심사위원 선정
- ③ 게재 여부의 최종 판정
- ④ 2차 심사 (‘수정 후 게재가’로 판정된 논문에 대한 수정여부의 확인)
- ⑤ 심사료 책정에 관한 사항
- ⑥ 기타 심사와 편집에 관련되는 사항

**제5조(회의)**

- ① 편집위원장이 논문심사 및 학술지 출간을 위해 년 2회 소집하는 것을 원칙으로 하되, 필요시 위원장이 수시로 회집할 수 있다.
- ② 회의는 편집위원 과반수이상의 출석으로 개최하고 출석위원 과반수이상의 찬성으로 의결한다.
- ③ 회의는 상황에 따라 한 장소에 모이지 않고 인터넷을 이용하여 진행할 수도 있다.

**제6조(학술지 명칭)** 위원회가 편집 출판하는 학술지는 한국어판의 경우 「갱신과 부흥」, 외국어판의 경우 Reform and Revival이라 칭한다.

**제7조(학술지 발간)** 「갱신과 부흥」은 매년 3월 31일과 9월 30일에 발간하는 것을 원칙으로 한다.

**제8조(학술지 배부)** 위원회가 발간하는 학술지를 국내외 대학(교), 본원의 학술위원과 후원이사에게 배부할 수 있으며, 별도의 구입을 희망하는 기관이나 개인에게 판매할 수 있다.

**제9조(투고 규정)**본 위원회는 별도의 논문 투고 및 심사 규정을 두고, 이에 따른다.

**제10조(논문심사위원의 자격 및 선임)**

- ① 논문 심사위원은 박사학위를 취득한 후 대학(교), 대학원대학교 및 연구 전문기관에서 3년 이상 강의 및 연구 활동을 계속하고 있는 자로 한다.
- ② 위원회는 각 시기의 투고논문의 주제와 내용에 적합한 전문가에 해당되는 심사위원 3인을 선임한다.

**제11조(저작권 및 출판권)** 본 학술지에 게재된 원고의 저작권은 저자에게, 출판권은 학술원에 있다. 단, 학술원의 첫 출판 이후에는 저자가 원할 경우 본인의 원고를 자유롭게 출간할 수 있도록 허용한다.

### 부 칙

1. 본 규정은 편집위원 3분의 2이상의 찬성으로 개정할 수 있다.
2. 본 규정에 명시되지 않은 사항은 통상관례에 따른다.
3. 본 규정은 2015년 8월 1일부터 시행한다.
4. 본 규정은 2017년 5월 1일부터 시행한다.
5. 본 규정은 2018년 11월 1일부터 시행한다.
6. 본 규정은 2019년 6월 1일부터 시행한다.

## 개혁주의학술원 연구윤리 규정

**제1조(목적)** 이 규정은 개혁주의학술원(이하 “본원”)의 연구와 학술 활동이 역사적 개혁신학을 정립하기 위하여, 연구와 논문 작성 시 건전한 윤리적 도덕적 책임을 다 하는데 이바지함을 목적으로 한다.

### 제2조(윤리적 선언)

- ① 본원을 통하여 발표되는 모든 학술 활동의 결과물에 대하여 날조, 위조, 표절 등 연구 수행에 있어서의 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 하고 논문초록과 키워드를 첨부하여 제출해야 한다.

**제3조(논문 투고 신청)** 논문 투고자는 소정의 논문을 <http://kirs.jams.or.kr>로 제출한다. 본원의 홈페이지(<http://www.kirs.kr>)에서도 다운받을 수 있다.

**제4조(게재 횟수 제한)** 회원들에게 논문 게재의 기회를 제공하기 위해 단독 게재일 경우, 동일 필자가 연속하여 4회까지만 게재하는 것을 원칙으로 한다.

**제5조(논문 투고자의 책임)** 논문 투고자는 다음의 각 사항을 반드시 숙지하여야 하고, 그에 따른 모든 책임은 논문 투고자에게 있다.

- ① 모든 투고 신청된 논문은 한글 혹은 외국어로 된 다른 학술지에 발표되지 않은 것이어야 하며, 또한 동시에 이중으로 투고 신청되지 아니하여야 한다. 그리고 학위논문의 일부를 보완하거나 혹은 축약본을 투고하고자 할 때에는 그러한 사실을 논문의 첫 페이지 각주 1번 앞에 분명하게 명기하여야 하며, 동일한 심사과정과 편집위원회의 허락을 받아야 한다.
- ② 본원이 주최하는 세미나와 포럼에서 발표된 원고라 하더라도 동일한 규정

과 소정의 절차에 따라 투고하고, 심사를 받아야 한다.

③ 본 학술지에 원고를 투고하는 자는 「갱신과 부흥」에 게재된 해당주제와 관련된 선행연구들을 검토해야 하고, 그 결과를 연구 논문에 반영하는 것을 원칙으로 하되, 이 원칙을 따른 논문에 대해서는 심사평가에서 가산점이 부여될 수 있다.

④ 원고 제출 마감일자와 출판일자는 아래 도표와 같으며, 투고자는 본인 논문의 원본을 보관하여야 한다.

	상반기	하반기
원고마감일	1월 31일	7월 31일
출판일	3월 31일	9월 30일

⑤ 논문이 공동 저작일 경우, 제1저자와 모든 공동저자를 구분하여 이름과 소속을 명시하여야 한다.

**제6조(논문 심사 및 출판 비용)** 논문 심사와 출판 관련 비용에 대해서는 다음과 같이 정한다.

① 각 기관이나 단체의 연구비 지원에 의해 연구 작성된 원고는 그 사실을 논문의 첫 페이지 각주 1번 앞에 분명하게 명시하여야 하고, 지원비의 10%에 해당하는 추가 출판비용을 부담하도록 한다.

② 출판과 심사를 위하여 게재 확정자에게 개별적으로 논문 출판 비용을 요구하지는 않으나 소정의 논문 심사비를 청구할 수 있다. 이럴 경우 청구된 심사비가 공지된 시일 내에 입금되지 않을 때에는 논문 게재가 취소될 수 있다.

③ 자신의 논문이 게재된 투고자에게는 발간된 해당 학술지 5권을 무상으로 배부한다.

**제7조(논문 접수)** 학술지 발행 예정일 2개월 전까지 논문을 <http://kirs.jams.or.kr>에 접수하며, 본원에서 정한 논문의 투고 규정과 논문양식 규정에 따르지 않거나 필수 구성요소가 빠진 논문은 확인하여 반송하는 것을 원칙으로 한다.

**제8조(논문 심사 위원 선정)** 편집위원장은 접수 완료된 각 논문마다 심사위원 3인을 선정한다.

**제9조(논문 심사 의뢰)** 편집위원장은 “논문심사 의뢰서”를 작성하여 위촉된 심사위원들에게 심사 대상 논문과 함께 심사를 의뢰한다. 이때 논문 심사의 공정성을 유지하기 위해, 투고자의 이름과 소속이 심사위원에게 알려지지 않도록 한다. 연구비 수혜 사실은 심사대상 논문에는 표기하지 않고, 게재가 확정된 후 교정지에 첨가하여 표기한다.

**제10조(논문 심사 절차)** ① 각 심사위원은 심사 의뢰서에 있는 “심사서 작성 요령”을 근거로 하여, 내용의 적절성, 내용의 독창성, 연구주제의 전문성, 학문의 기여도, 논문형식과 논리 전개의 적절성, 연구 방법의 적절성, 선행연구의 참조여부, 참고문헌 서지정보의 정확성, 초록작성의 적절성 등의 평가항목에 따라 배당된 논문을 공정하게 심사하여 “게재 가”(100-85점), “수정 후 게재”(84-75점), “수정 후 재심사”(74-65점), “게재 불가”(64점 이하)로 평가하고 <http://kirs.jams.or.kr> 에 있는 논문심사란에 평가의 근거를 구체적으로 기술한다.

② 심사위원은 논문을 검토하고 논문표절방지시스템(KCI 문헌 유사도 검사 서비스)을 통해 표절여부를 심사한 후에 논문심사란에 평가소견을 작성한다.

**제11조(논문 심사 결과 보고)** 각 심사위원은 심사 결과를 본 학회의 “논문심사 보고서” 양식에 구체적으로 작성하여 논문 원고제출 마감일로부터 2주 이내에 <http://kirs.jams.or.kr> 를 통하여 편집위원장에게 보고하여야 한다. 심사 보고서 작성시 논문평가에 대한 총평, 논문 내용, 논문형식 등의 평가항목에 따라 작성하고, 특히 수정을 요구하는 경우에는 “논문수정 지시서”에 수정할 곳과 수정방향을 구체적으로 지시한다.

**제12조(논문 게재 여부 결정)** 편집위원장은 심사결과가 모두 회집된 후 15일 이내에 편집위원회를 소집하여 심사결과를 토대로 최종 게재 여부를 결정하여야 한다. 심사위원은 논문 1편당 3인으로 하되 3인 중 2인이 “게재 가”를 부여하면 “게재 가”로, 3인 중 2인이 각각 “게재 가”와 “수정 후 게재” 혹은 둘 다 “수정 후 게재”를 부여하면 “수정 후 게재”로, 3인 중 2인이 “수정 후 재심”을 부여하면 “수정 후 재심”으로, 3인 중 2인이 “게재 가” 혹은 “수정 후 게재”와 “수정 후 재심”을 부여하면 “수정 후 재심”으로, 3인 중 2인이 “게재 불가”를 부여할 경우 “게재 불가”로 판정한다. “게재 가”로 최종 판정을 받은 논문은 게재 확정 일자를 두고 일자와 함께 논문의 맨 끝에 명기한다.

**제13조(논문 게재 여부 통보)** 편집위원장은 규정 또는 회의 결과에 따라 각 논문 투고자에게 “게재 가,” “수정 후 게재,” “수정 후 재심,” “게재 불가”로 통보한다.

**제14조(논문 수정 교정 게재취소)** ① “수정 후 게재”로 판정을 받은 투고자에게는 원고의 수정 및 교정을 지시할 수 있으며, 심사위원들이 작성한 “논문수정 지시서”를 발송한다. 이에 따라 논문 투고자는 수정지시를 통보받은 후 10일 이내에 수정한 논문을 “논문수정 이행확인서”와 함께 제출하여 편집위원회의 최종 확인을 받아야 한다. 정당한 사유 없이 논문의 수정을 거부하거나, 성실하게 이행하지 않을 경우 게재 판정을 취소할 수 있다.

② “수정 후 재심사” 판정을 받은 논문은 수정지시 사항에 대하여 수정 후에 다시 재심을 청구할 수 있으며, 재심을 포기할 경우 “게재 불가”로 최종 판정한다. 수정 후 재심을 청구할 경우 동일 또는 다른 심사위원의 심사 절차를 거쳐 “게재 가” 판정을 받아야 차기 학술지에 게재 가능하다. “게재 불가” 판정을 받은 논문과 수정지시에 대한 답변이 없는 논문은 게재하지 않는다.

③ “게재 가”로 최종 결정되거나 게재된 후에도 본회에서 정한 연구윤리 규정을 심대하게 위반하였음이 밝혀진 경우, 연구윤리위원회의 결정에 근거

하여 편집위원회의 의결에 따라 논문의 게재를 취소하거나 삭제하고 이후 2년간 본 학술지에 논문 게재를 제한할 수 있다.

**제15조(심사자 윤리)** 모든 심사절차와 과정에서 심사 결과는 논문 투고자 이외 타인에게 공개할 수 없으며, 심사위원은 심사대상, 내용 및 결과와 관련된 일체의 정보를 누설하지 않아야 할 책임이 있다. 뿐만 아니라, 해당 논문의 심사대상자를 비롯하여 타인에게 심사위원들의 인적정보 또한 누설되지 않아야 한다.

**제16조(논문양식)** 논문작성에 관한 구체적인 양식은 다음과 같다. 아래의 논문 양식에 나와 있지 않은 각주와 참고문헌 작성은 일반 신학 논문 양식에 준한다.

① 논문은 한글로 작성하는 것을 원칙으로 하며, 논문제목 이외에는 소제목을 포함한 모든 내용의 글자 크기는 아래 한글 10포인트로, 자간은 100%, 줄간격은 160%로 작성하며 논문 제목의 부제는 제목 뒤에 콜론(:)으로 표시하되 콜론 앞뒤에 한 칸씩 띄운다. 본문에서 직접인용부호는 “ ”으로 하며 가능한 들여쓰기는 하지 않으나 장문의 인용을 특별히 표시하고자 할 경우에 만 그 단락 전체를 들여쓰기로 할 수 있다.

② 논문의 주는 미주나 본문 중에 표기하지 않고 본문 아래에 표기하는 각주로 작성하되 op.cit., ibid., idem., p., pp., 그리고 “상세서” 또는 “이하”와 같은 표기는 사용하지 않으며 다음과 같이 작성 하는 것을 원칙으로 한다:

1) 한글 단행본을 처음 인용할 경우 - 저자명, 『책명』(발행지출판사, 출판년도), 시작면-종료면. 영어 단행본인 경우에는 책명을 꺾쇠로 묶지 않고 이탤릭체로 하며 나머지는 한글 단행본과 동일하다.

예1) 이상규, 『개혁주의란 무엇인가?』(부산: 고신대학교출판부, 2007), 11-13.

예2) Thomas F. Torrance, *The Trinitarian Faith* (Edinburgh: T&T Clark, 1997), 76-79.

2) 한글과 외국어 단행본 모두 표시된 페이지와 그 다음 페이지를 표시할 경우의 “이하”는 “f”로 하고, 그 이상의 페이지를 “이하”로 표시할 경우에는 “ff”로 한다.

예1) 이상규, 『개혁주의란 무엇인가?』(부산: 고신대학교출판부, 2007), 11f.

예2) Thomas F. Torrance, *The Trinitarian Faith* (Edinburgh: T&T Clark, 1997), 76ff.

3) 학술지, 논문집 및 잡지에 게재 된 논문을 처음 인용할 경우 -저자명, “논문명”, 「학술지명」권(호) (발행년도), 시작면-종료면. 이 경우 논문제목 속의 또 다른 인용이나 강조부호는 “로 표시한다. 또한 외국어(알파벳으로 표기된 유럽어 등의 학술지, 논문집 및 잡지는 이탤릭체로 표기한다.

예1) 황대우, “칼빈과 칼빈주의: 리차드 멀러 교수의 견해에 대한 비판적 고찰”, 「한국개혁신학」제13권(2003), 143-72.

예2) Richard A. Muller, “Calvin and the ‘Calvinists’: Assessing Continuities and Discontinuities Between the Reformation and Orthodoxy,” *Calvin Theological Journal* 30(1995), 345-75.

4) 단행본 속의 논문을 처음 인용할 경우 -저자명, “논문명”, (“in”은 외국 단행본인 경우에만 사용) 편자명, 『책명』(발행지: 출판사, 출판년도), 시작면-종료면.

예1) 이환봉, “칼빈의 성찬론: 성찬에서의 그리스도의 임재”, 개혁주의학술원 편, 『칼빈과 교회』(부산: 고신대학교출판부, 2007), 109-45.

예2) Elsie A. McKee, “Exegesis, Theology, and Development in Calvin's Institutio: A Methodological Suggestion,” in E.A. Mckee & B.G. Armstrong ed., *Probing the Reformed Tradition: Historical Studies in Honor of Edward A.*

*Dowey, Jr.*(Louisville: Westminster/John Knox Press, 1989), 154-72.

5) 각주의 모든 인용은 두 번째부터 - 저자명, 『책명』 혹은 “논문명”, 시작면-종료면. 단 책명이나 논문명이 너무 길 경우 앞의 몇 단어만 사용한다. 단 동일한 저자가 쓴 동일한 저서 혹은 논문이 2개 이상일 경우 괄호 안에 발행연도를 표기하여 구분 할 수 있다.

예1) 이상규, 『개혁주의란 무엇인가?』, 54.

예2) Torrance, *The Trinitarian Faith*, 140.

예3) 황대우, “칼빈과 칼빈주의”, 149.

예4) Muller, “Calvin and the ‘Calvinists’”(1995), 349.

6) 논문에서 자주 인용되는 책이나 논문, 혹은 약자로 인용되는 것이 보편적인 책 혹은 시리즈물은 약자로 사용하되 해당 각주나 논문 후미에 반드시 약자에 대한 설명을 덧붙여야 한다.

7) 칼빈의 저술들에 대해서는 다음과 같이 인용하되 모든 책명의 약어는 이탤릭체로 표기한다.

\* 전집의 경우. 예) *CO* 52, 205.

\* 선집의 경우. 예) *OS* 5, 152.

\* 설교집의 경우. 예) *SC* 1, 703-04.

\* 비평편집판의 경우. 예) *COE* 13, 275.

\*\*\* 단, 줄 표시는 페이지 뒤에 괄호 속에 넣어 표기하거나 구체적인 작품을 표기하고 싶을 때는 다음과 같이 할 수 있다.

- 줄을 표기할 경우. 예) *COE* 13, 274(10-15).

- 구체적인 작품을 표기할 경우.

예1) *COE* 13, 274(= 『로마서 주석』 13:4).

예2) *CO* 49, 237-38(= *Com. on Rom.* 12:4).

\* 기독교 강요의 경우

예1) 『기독교 강요』, 1.2.1.

예2) Inst. 4.1.1.

\* 주석의 경우

예1) 『요한복음 주석』 10:11.

예2) *Com. on James* 3:10.

8) 성경 인용은 다음과 같이 한다.

예1) 마 11:3.

예2) Matt. 11:3.

9) 각주에 글을 인용할 경우 다음과 같이 페이지 뒤에 콜론(:)을 찍고 한 칸을 띄운 다음 인용부호(“ ”)로 표기한다.

예1) 이환봉, “칼빈의 성찬론”, 144: “칼빈에게 있어 성찬의 가시적 표징과 천상적 실체는 서로 분명히 구별은 되지만 상호 분리할 수 없는 성례전적 연합 속에 있다.”

예2) *CO* 52, 409: “..., non posse incolumes stare ecclesias sine pastorum ministerio...”

③ 외국 인명, 지명 및 그 밖의 모든 고유명사를 한글로 표기하되 그 단어에 해당하는 원어 명이나 한문명은 처음 사용하는 단어 뒤에 괄호를 사용하여 1회만 표기한다.

\* 인명의 경우

예) 존 칼빈(John Calvin)

\* 지명의 경우

예) 스트라스부르(Strasburg)

④ 논문은 A4 용지로 15장의 분량으로 작성하는 것을 원칙으로 한다.

⑤ 논문은 참고문헌과 한글 및 영어 초록과 키워드를 함께 제출해야 한다.

- 제17조(논문초록과 키워드에 관한 규정)** ① 논문을 투고할 때 반드시 논문초록과 6개 이상의 키워드를 작성하여 함께 제출해야 한다.
- ② 논문초록은 영문과 한글로 각각 작성하여 투고하되 두 초록의 내용이 동일해야 하며 150-300단어로 작성해야 한다. 단, 초고 투고시 초록이 완성되지 못한 상태로 투고되었을 경우 논문을 투고한 본 학술원에 연락하여 사정을 통보한 다음, 반드시 논문심사기간 안에 초록을 완성하여 전자메일 등을 통해 제출하도록 한다.
- ③ 논문의 키워드는 반드시 동일 내용의 한글과 영문으로 각각 작성하되 6개 이상이어야 한다.

#### 부 칙

1. 이 규정은 2015년 8월 1일부터 시행한다.
2. 이 규정은 2016년 10월 1일부터 시행한다.
3. 이 규정은 2017년 12월 1일부터 시행한다.
4. 이 규정은 2018년 6월 1일부터 시행한다.
5. 이 규정은 2018년 11월 1일부터 시행한다.
6. 이 규정은 2019년 6월 1일부터 시행한다.

## 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. (2019년 9월 현재/ 30교회/ 가나다순)

가음정교회	경주교회	고남교회
그루터기교회	그리심교회	대구산성교회
동상교회	매일교회	모든민족교회
모자이크교회	부산동교회	부산서면교회
부산재진교회	사직동교회	삼일교회
새언약교회	섬김의교회	성로교회
성안교회	온천교회	용호중앙교회
울산동부교회	울산한빛교회	진주동부교회
진주북부교회	진주성광교회	진해남부교회
참빛교회	포항충진교회	한밭교회

무통장 입금 및 자동이체 계좌  
485-01-032852(농협) 고신대 개혁주의학술원