

갱신과 부흥

Reform & Revival
2020. Vol. 25



고 신 대 학 교
개혁주의학술원

Korean Institute for Reformed Studies / Kosin University

갱신과 부흥 25호

발행일 2020. 3. 31.

발행인 안 민

편집인 이신열

발행처 고신대학교 개혁주의학술원

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

부산시 영도구 와치로 194 (051) 990-2267

판권 고신대학교 개혁주의학술원



「갱신과 부흥」 25호를 펴내며

이신열(개혁주의학술원 원장)

세계적으로 맹위를 떨치고 있는 코로나 바이러스로 인해 우리 일상이 위협을 받고 있습니다. 이런 어려움 가운데 전능하신 하나님의 보호하심과 치료하심의 손길이 모두에게 임하기를 기원합니다. 이렇게 전염병이 창궐하고 있지만 우리를 향한 하나님의 놀라운 섭리가 오늘도 쉬지 않고 주어지고 있음을 믿기에 우리는 평정심을 잃지 않고 천성을 향해서 더욱 힘차게 전진할 수 있음을 믿습니다.

저희 개혁주의학술원의 「갱신과 부흥」이 지난 2008년 창간호를 펴낸 이후 12년의 세월이 흘렀고 어느덧 25호를 출판하기에 이르렀습니다. 그동안 기고된 국내외 여러 개혁신학자들의 글을 통해서 이 땅의 개혁신학에 조금이나마 기여하는 학술지가 되었기를 소망해봅니다. 개혁신학을 추구하는 많은 목회자들과 이를 배우고 익히는 여러 신학도들에게 저희 「갱신과 부흥」이 성경의 가르침이 어떻게 이해되고 우리 삶 가운데 적용될 수 있는가에 대해서 분명하고 적절한 가이드라인을 제공할 수 있기를 바랍니다.

정해진 투고기간 동안에 투고된 여러 논문들을 놓고 엄정한 심사를 거쳐 이번 호에는 모두 아홉 편의 논문을 신게 되었습니다. 이 논문들을 통해서 한국 교회와 개혁신학의 성장에 밑거름이 될 수 있을 것으로 기대합니다. 논문 심사를 위해 수고해주신 편집위원장을 위시한 여러 심사위원들께 심심한 감사의 말씀을 전해 드립니다. 여러 좋은 논문들이 투고되었지만 이 논문들을 다 게재하지 못하는 것을 안타깝게 생각하면서 귀한 글들을 투고해 주신 분들께 다시 한 번 감사의 마음을 전하고자 합니다.





이번호에는, 김성진 박사님의 'A Critique of Peter Enns's Understanding of the New Testament Use of the Old Testament', 김명일 박사님의 'Abraham's Faith in Romans 4:3', 우병훈 박사님의 '아우구스티누스의 공공신학에 대한 두 현대 이론 분석: 한나 아렌트와 진 엘슈테인의 대표적 연구서에 나타난 『신국론』 해석을 중심으로', 김요섭 박사님의 '참경건에 대한 칼빈의 이해와 실천', 박경수 박사님의 '스코틀랜드 장로교회 『제2치리서』를 통해 본 한국장로교회 정치체제 개혁을 위한 제언', 양신혜 박사님의 '고난 중에 핀 꽃: 참된 그리스도인의 삶, 베자의 『흑사병에 대하여 알아야 할 것』을 중심으로', 이성호 박사님의 '죄의 허용(Permission)과 하나님의 의지(Will)에 대한 윌리엄 퍼킨스의 개혁신학적 변증', 이상용 박사님의 '빌헬무스 아 브라컬의 생애와 『그리스도인의 합당한 예배』', 신원하 박사님의 '바울의 동성에 신학과 목회윤리: 교회의 동성애자 수용에 대한 기독교윤리학적 연구'가 실려 있습니다.

「갱신과 부흥」 25호에 논문을 게재하시게 된 모든 집필자들에게 진심으로 감사의 말씀을 전해드리며 이분들의 학문적 영역이 더욱 확장되며 연구에 많은 진전이 있기를 진심으로 바랍니다. 아울러 이 글들을 통해서 이 땅의 모든 개혁교회들과 개혁신학을 사랑하고 이를 탐구하는 모든 분들의 노력에 우리 주님께서 더욱 풍성한 열매로 채워주실 것을 기대하면서 발간사를 마무리하고자 합니다.

2020년 3월 20일
개혁주의학술원장 이신열 교수



개혁과 부흥

Journal of Korean Institute for Reformed Studies

2020. Vol. 25

차례

- | | |
|--|--------------|
| 3 「개혁과 부흥」 25호를 펴내며 | 이신열 |
|
 | |
| 논문 | |
| 7 A Critique of Peter Enns's Understanding of the New Testament Use of the Old Testament | Sung Jin Kim |
| 35 Abraham's Faith in Romans 4:3 | Myong Il Kim |
| 63 아우구스티누스의 공공신학에 대한 두 현대 이론 분석:
한나 아렌트와 진 엘슈테인의 대표적 연구서에 나타난 「신국론」 해석을
중심으로 | 우병훈 |
| 143 참 경건에 대한 칼빈의 이해와 실천 | 김요섭 |
| 175 스코틀랜드 장로교회 『제2차리서』를 통해 본 한국장로교회 정치체제
개혁을 위한 제언 | 박경수 |
| 207 고난 중에 핀 꽃: 참된 그리스도인의 삶, 베자의 「흑사병에 대하여 알아야
할 것」을 중심으로 | 양신혜 |
| 241 죄의 허용(Permission)과 하나님의 의지(Will)에 대한 윌리엄 퍼킨스의
개혁신학적 변증 | 이성호 |
| 269 빌헬무스 아 브라컬의 생애와 「그리스도인의 합당한 예배」 | 이상웅 |
| 303 바울의 동성애 신학과 목회윤리: 교회의 동성애자 수용에 대한
기독교윤리학적 연구 | 신원하 |

개혁과 부흥

Journal of Korean Institute for Reformed Studies

2020. Vol. 25

Contents

- | | | |
|-----|---|----------------|
| 3 | Introduction | Samuel Y. Lee |
| 7 | A Critique of Peter Enns's Understanding of the New Testament Use of the Old Testament | Sung Jin Kim |
| 35 | Abraham's Faith in Romans 4:3 | Myong Il Kim |
| 63 | An Analysis of Two Modern Theories of Augustine's Political Theology:
Hannah Arendt and Jean Elshtain on <i>The City of God</i> of Augustine | Byung Hoon Woo |
| 143 | Calvin's Idea and Practice of True Piety | Yo Sep Kim |
| 175 | A Proposal for Reform of the Polity of the Presbyterian Church of Korea seen through the <i>Second Book of Discipline</i> of the Scottish Presbyterian Church | Gyeong Su Park |
| 207 | Flowers Blooming in Suffering: True Christian Life
Focusing on Beza's " <i>A Learned Treatize of the Plague</i> "(1579) | Shin Hye Yang |
| 241 | William Perkins' Defense for the Reformed Doctrine of the Permission of Sin and the Divine Will | Sung Ho Lee |
| 269 | Wilhelmus à Brakel(1635-1711)'s Life and his <i>Christian Reasonable Service</i> | Sang Ung Lee |
| 303 | Paul's Theology of Homosexuality and Pastoral Ethics:
A Christian Ethical Study on Homosexual Person in Church Office | Won Ha Shin |

A Critique of Peter Enns's Understanding of the New Testament Use of the Old Testament

Sung Jin Kim

(Ulsan Simin Church, Associate Pastor, Old Testament Theology)

- I. Introduction
- II. Did the Apostles Share the Same Hermeneutics with Second Temple Jewish Writers?
- III. Did the Apostles Abandon Grammatical-Historical Exegesis?
- IV. Enns's Interpretation of Matthew 2:15 And Romans 11:26-27: Is It Justifiable?
- V. Conclusion

[Abstract]

In the fourth chapter of his book, *Inspiration and Incarnation* (Grand Rapids, MI: Baker Academic, 1st ed. 2005/ 2nd ed. 2015), Peter Enns argues that NT authors, when quoting the OT, did not strictly adhere to the canons of grammatical-historical exegesis. Rather, as citizens of the Second Temple period, they adopted the hermeneutics of their Jewish contemporaries (e.g., a midrashic or peshar approach) that would quote the OT text without concern for original context/intention and even add or rearrange words to the cited text if it could help them establish their point (i.e., *Christotelic* reading of the OT). To prove the case, Enns provides five examples of the NT use of the OT that illustrate the NT authors' adherence to the Jewish hermeneutics of their day.

This paper, on the other hand, attempts to disprove Enns's argument. First, various counter-evidences exist and they show that the hermeneutics of NT writers was in fact quite distinctive from that of Second Temple Jewish writers. Second, contrary to Enns's examples, numerous quoted OT texts by NT authors demonstrate that NT authors strictly followed the rule of grammatical-historical exegesis. Third, Matthew 2:15 (cites Hos 11:1) and Romans 11:26-27 (cites Isa 59:20-21), two major examples that Enns brings forth to prove the case, can be interpreted otherwise. This paper concludes that the NT writers were not bound by the hermeneutics of Second Temple period, but maintained exegetical principles that respected the context/intent of the OT.

Key Words: Peter Enns, NT Use of the OT, Biblical Hermeneutics, Typology, Matthew 2:15, Romans 11:26-27

논문투고일 2020.01.31. / 심사완료일 2020.02.27. / 게재확정일 2020.03.04.

I. Introduction

The fourth chapter of Peter Enns's book *Inspiration and Incarnation*¹ presents a stimulating argument concerning NT authors' use of the OT. To Enns, the apostles did not strictly adhere to the canons of grammatical-historical exegesis when interpreting the OT. Rather, as citizens of the Second Temple period, they shared the hermeneutics of their Jewish contemporaries (e.g., a midrashic or *peshet* approach) that would add interpretive traditions to their literature. Enns provides five major examples of the NT use of the OT that illustrate how the apostles adopted the Jewish hermeneutics of their day.² Accordingly, the NT authors not only quoted the OT text without concern for original context/intention, but also added or rearranged words to the cited text if it could help them establish their point, that is, a *Christotelic* reading of the text. Hence the NT authors put Christ as the ultimate goal and end of the OT story, and they read backward from Christ onto the OT passage, even if the point would not agree with the original context/intent of the OT passage.³

The aim of this paper is to critically engage with Enns's proposal that apostolic reading of the OT resembles Second Temple Jewish

¹ Peter Enns, *Inspiration and Incarnation: Evangelicals and the Problem of the Old Testament* (Grand Rapids, MI: Baker Academic, 2005), 113-65. Peter Enns, *Inspiration and Incarnation: Evangelicals and the Problem of the Old Testament*, 2nd ed. (Grand Rapids, MI: Baker Academic, 2015), 103-56. The chapter is a revised and expanded version of his earlier article: Peter Enns, "Apostolic Hermeneutics and an Evangelical Doctrine of Scripture: Moving Beyond a Modernist Impasse," *WTJ* 65, no. 2 (2003), 263-87.

² Hos 11:1 in Matt 2:15; Isa 49:8 in 2 Cor 6:2; Use of Abraham's "seed" in Gal 3:16, 29; Isa 59:20-21 in Rom 11:26-27; and Ps 95:7-11 in Heb 3:7-11.

³ Enns, *Inspiration and Incarnation*, 113-65.

interpretation of the OT. To do so, this paper deals with three major questions: (1) Did the apostles share the same hermeneutics with Second Temple Jewish writers? (2) Did the apostles abandon grammatical-historical exegesis? (3) Is Enns's interpretation of Matthew 2:15 and Romans 11:26-27 justifiable? This paper argues that the NT writers were not bound by the hermeneutics of Second Temple period, but maintained exegetical principles that respected the context/intent of the OT.

II. Did the Apostles Share the Same Hermeneutics with Second Temple Jewish Writers?

Before addressing the first issue, Enns needs to be commended for his thought-provoking proposal of understanding the NT use of the OT in light of Second Temple hermeneutics. It is reasonable to think that the NT authors would have been familiar with interpretive tradition of their contemporary Jewish writers. Nevertheless, Enns did not consider the *degree* to which such interpretive methods would have been accepted and used by the NT writers.⁴ Did the apostles fully follow the hermeneutics of the rabbis? Or did they adopt it only in a partial or limited sense? There are three points to ponder concerning this issue.

⁴ So Dennis L. Stamps, "The Use of the Old Testament in the New Testament as a Rhetorical Device: A Methodological Proposal," in *Hearing the Old Testament in the New Testament*, ed. Stanley E. Porter (Grand Rapids, MI: Eerdmans, 2006), 14-16 (14). Douglas J. Moo, "The Problem of *Sensus Plenior*," in *Hermeneutics, Authority, and Canon*, ed. D. A. Carson and J. D. Woodbridge (Grand Rapids, MI: Baker Academic, 1986), 192-95.

First, the first century Jewish interpretative tradition was not monolithic. There were various Jewish communities (Qumran, Alexandrian, Antiochene, Syrian, Ethiopian), traditions of Judaism (wisdom, apocalyptic, rabbinic, or pharisaic), and scopes of literature (apocryphal, pseudepigraphal, Dead Sea Scroll, works of Philo/Josephus/Origen, etc.) that probably exhibited diverse exegetical traditions.⁵ For instance, G. K. Beale provides a helpful summary on recent scholarship that demonstrates different exegetical methods within Judaism: (1) D. I. Brewer's work suggests that pre-AD 70 pharisaic exegesis attempted to find the 'literal' meaning of the OT text, though they did not always succeed. (2) There is a strong strain in early Jewish apocalyptic texts which reveals a contextual awareness of the OT contexts from which they cite. (3) Hillel's seven rules of (Jewish) interpretation do not show any concern about twisting the meaning of the OT text, but could well be compatible with a contextual interpretation of the OT (e.g., none of the rules includes allegory or a necessary atomistic interpretation of the OT). (4) S. Sandmel's study on the relationship of Egyptian Judaism to Palestinian Judaism suggests that "independent, parallel developments seem the better explanation than that of major dependency in either direction."⁶ Beale further points out that "Enns makes no acknowledgement of the two kinds of exegesis (biblical-theological and typological)" that "also is present in early Judaism."⁷ The evidence, then, suggests that the Jewish interpretative

⁵ Stamps, "The Use of the Old Testament in the New Testament as a Rhetorical Device," 14-16.

⁶ Gregory K. Beale, "Did Jesus and the Apostles Preach the Right Doctrine from the Wrong Texts? Revisiting the Debate Seventeen Years Later in the Light of Peter Enns's Book, *Inspiration and Incarnation*," *Themelios* 32, no. 1 (2006), 27-28.

⁷ Beale, "Did Jesus and the Apostles Preach the Right Doctrine from the Wrong Texts?,"

world cannot be simply pinned down to a single tradition that largely neglects the context of the OT.⁸

Second, Enns fails to consider some notable differences between the NT and Second Temple literature. For example, D. J. Moo concludes after a comparative study of NT and Jewish approaches to the OT text, that the level of influence of Jewish exegetical methods on the NT has “often been considerably exaggerated.” He argues that “a vast gulf” exists between “the often fantastic, purely verbal exegeses of the rabbis” and “the generally sober and clearly contextually oriented interpretations” observed in the NT.⁹ A similar point has been made with regard to Qumran *peshet* (biblical exegeses found in Dead Sea Scrolls such as 1QpHab). Unlike Enns and others who contend that the NT use of the OT shares the same exegetical principles as Qumran *peshet*,¹⁰ a growing number of scholars recognize that the NT authors’ interpretive method cannot be narrowed down to Qumran’s *peshet*. Despite “superficial similarities,” scholars have noted more differences than commonalities between

26.

- 8 In this regards, D. L. Stamps rightly comments, “The sheer scope and diversity of this [Jewish] literature suggests that one must be careful to avoid generalizations and facile conclusions about the Jewish context out of which NT writers ‘borrowed’ their interpretive practice with regard to the OT. One has to take care not to let the scholarly analysis of NT use of the OT become an exercise in finding a match in the vast array of Jewish practice without giving due attention to distinction and differences between different Jewish groups.” Stamps, “The Use of the Old Testament in the New Testament as a Rhetorical Device,” 15. Similarly, Beale, “Did Jesus and the Apostles Preach the Right Doctrine from the Wrong Texts?,” 29.
- 9 Moo, “The Problem of Sensus Plenior,” 192-95 (193). Douglas J. Moo, *The Old Testament in the Gospel Passion Narratives* (Sheffield: Almond Press, 1983), 388-92.
- 10 E.g., Krister Stendahl, *School of St. Matthew & Its Use of the Old Testament* (Philadelphia: Fortress Press, 1954). E. E. Ellis, “How The New Testament Uses The Old,” in *New Testament Interpretation: Essays on Principles and Methods*, ed. I. Howard Marshall (Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1977), 201-08.

these two traditions. For example, (1) Qumran *peshet* has more “arbitrary types of exegesis (allegory, altering texts, *haggadah*)”; these types of exegesis are comparably rare in the NT.¹¹ (2) *Peshet* has “distinctive” structure (e.g., it is a scriptural commentary that expounds on a biblical verse, while the NT has no such commentary form) and content (e.g., *peshet* literature is eschatologically oriented and has a contemporizing tendency) that may not be “homogenized” into an “undifferentiated” Jewish-Christian biblical interpretation.¹² (3) *Peshet* assumes that the OT has a hidden meaning that must be decoded, while the NT uses OT citations as “a process of selection and adaptation of proof-texts.”¹³

Third, Enns does not inquire deeply enough into the issue of how different presuppositions could have affected the hermeneutics of the NT authors. Different theological convictions or axioms would have separated the NT authors from the contemporary Jewish writers.¹⁴ For example, D. L. Bock argues that six presuppositions—(1)

11 Steve Moyise, *The Old Testament in the New* (London: Continuum, 2001), 132.

12 Timothy H. Lim, *Pesharim*, Companion to the Qumran Scrolls (London: Sheffield Academic Press, 2002), 24-53, 81-85. See also I. Howard Marshall, “Counter-Response in Favor of C. H. Dodd’s View,” in *The Right Doctrine from the Wrong Texts?*, ed. Gregory K. Beale (Grand Rapids, MI: Baker Academic, 1994), 209.

13 Barnabas Lindars, “The Place of the Old Testament in the Formation of New Testament Theology,” in *The Right Doctrine from the Wrong Texts?*, ed. G. K. Beale (Grand Rapids, MI: Baker Academic, 1994), 141.

14 Concerning NT authors’ presupposition, see Ellis, “How The New Testament Uses The Old,” 199-219. Gregory K. Beale, “Positive Answer to the Question Did Jesus and His Followers Preach the Right Doctrine from the Wrong Texts?,” in *The Right Doctrine from the Wrong Texts?*, ed. Gregory K. Beale (Grand Rapids, MI: Baker Academic, 1994), 387-404. Gregory K. Beale, *Handbook on the New Testament Use of the Old Testament: Exegesis and Interpretation* (Grand Rapids, MI: Baker Academic, 2012), 95-102. K. Snodgrass, “The Use of the Old Testament in the New,” in *The Right Doctrine from the Wrong Texts?*, ed. Gregory K. Beale (Grand Rapids, MI: Baker Academic, 1994), 36-41. Similarly, Moo, “The Problem of Sensus Plenior,”

“the bible is God’s word”, (2) “the one in the many (corporate solidarity),” (3) “pattern in history (correspondence or typology),” (4) “these are the days of fulfillment,” (5) “now and not yet (the inaugurated fulfillment of Scripture),” and (6) “Jesus is the Christ”—affected NT writers’ understanding of the OT, out of which only the first three were shared by the rabbis of their day.¹⁵ In this regard, D. A. Carson rightly asks, “If Paul’s way of reading the Hebrew Bible, the OT, is methodologically indifferentiable from the way of reading deployed by his unconverted Jewish colleagues, how are they managing to come to such different conclusions while reading the same texts?”¹⁶ This point, then, provides a more profound level of explanation as to why the apostolic interpretation was different from that of Judaism. Contrary to Enns’s assertion, the distinct theological presumptions of the NT authors may have affected the way they interpreted and used the OT.

III. Did the Apostles Abandon Grammatical–Historical Exegesis?

The next issue is whether the apostles often dismissed grammatical–historical exegesis in interpreting the OT. Did the NT writers faithfully adhere to the original context of the OT or, as Enns argues, did they arbitrarily appropriate the text to create artificial proof–texts that suited their purpose? Three points deserve our

194.

¹⁵ Darrell L. Bock, “The New Testament’s Legitimate, Accurate, and Multifaceted Use of the Old,” in *Three Views on the New Testament Use of the Old Testament*, ed. Kenneth Berding (Grand Rapids, MI: Zondervan, 2008), 111.

¹⁶ Donald A. Carson, “Three More Books on the Bible: A Critical Review,” *TRINJ* 27, no. 1 (2006), 40–43.

attention.

First, Enns's supporting evidence is not comprehensive. Enns provides five NT passages as crucial proof-texts for his argument (see footnote 2). Arguing that these texts' use of the OT strictly follows the techniques of Second Temple hermeneutics (e.g., citing out of context, adding or rearranging words), he avers with a generalizing statement that "the odd uses" of the OT by NT writers are "a very common dimension of the New Testament."¹⁷ But could such a statement be correct? Some have counted 401 OT quotations or allusions in the NT based on the UBS's first (1966) edition of the Greek NT.¹⁸ Since that is the case, could Enns's five examples accurately represent the other 396 citations that he does not consider? In his seminal work, *According to the Scriptures*,¹⁹ C. H. Dodd argues that the NT authors often cited the OT text with a larger OT context in mind. He particularly observes a number of cases in which various quotations in the NT are derived from the same OT context. For example, Isaiah 52:13-53:12, a self-contained passage on the suffering Servant of the Lord, is numerously cited by different NT authors (e.g., M. J. Wilkins contends that Isa 52:13-53:12 is quoted or alluded to at least fifty times in the NT.²⁰ For Wilkins' full list,

¹⁷ Enns, *Inspiration and Incarnation*, 116.

¹⁸ K. Snodgrass, "The Use of the Old Testament in the New," in *The Right Doctrine from the Wrong Texts?*, ed. Gregory K. Beale (Grand Rapids, MI: Baker Academic, 1994), 35.

¹⁹ C. H. Dodd, *According to the Scriptures: The Sub-Structure of New Testament Theology* (London: Nisbet, 1952). A summary of this book can be found in C. H. Dodd, "The Old Testament in the New," in *The Right Doctrine from the Wrong Texts?*, ed. Gregory K. Beale (Grand Rapids, MI: Baker Academic, 1994), 167-81.

²⁰ Michael J. Wilkins, "Isaiah 53 and the Message of Salvation in the Foul Gospels," in *The Gospel According to Isaiah 53: Encountering the Suffering Servant in Jewish and Christian Theology*, ed. Darrell L. Bock and Mitch Glaser (Grand Rapids, MI: Kregel Academic, 2012), 112-14.

see Appendix 1). Dodd notices an interesting pattern here: (1) No one author quotes the passage extensively (often it is a single sentence, or even a single phrase), and (2) rarely do two or more writers quote the same verse. After observing analogous citing patterns with other passages as well,²¹ he concludes that the NT authors “often quoted a single phrase or sentence not merely for its own sake, but as a pointer to a whole context.”²² If Dodd’s observation is correct, then Enns’s explanation does not explain the fifty or more NT quotations and allusions to Isaiah 52:13-53:12 that correspond to the original context. A crucial problem is that Enns’s thesis hinges on some few NT passages. That number is far too small compared to these numerous counter examples.²³

Second, even Enns’s five NT passages are debated. Admittedly Enns’s interpretation has its supporters, but this does not mean that Enns’s interpretation is the representative view of the scholarship. For example, D. Sloan reexamines Enns’s passages and concludes that in none of these has he found that the NT authors did not respect the context of the OT texts they cited; rather the NT writers were so “thoroughly immersed in the OT” that there were “contextual links between each of the passages and their use in the NT.”²⁴ D. A. Carson and B. K. Waltke also criticize Enns for failing to see “typological” and “redemptive historical” trajectories embedded in these quotations.²⁵

²¹ E.g., Pss 8, 69; Dan 7; Joel 2-3; and Zech 9-14. For more examples, see “III. The Bible of the Early Church” in Dodd, *According to the Scriptures*, 61-110.

²² Dodd, “The Right Doctrine from the Wrong Texts?,” 170-76.

²³ So G. K. Beale, who comments that Enns needs a large number of proof-cases to support his claim. Beale, “Did Jesus and the Apostles Preach the Right Doctrine from the Wrong Texts?,” 23-24.

²⁴ David Sloan, “Apostolic Hermeneutics Revisited: An Examination of Enns’s Examples,” *Paper Presented at the Annual Meeting of the Evangelical Theological Society, New Orleans, 2009*, 1-8.

For instance, Carson disagrees with Enns on Hebrews 3:7-11 (quoting Ps 95:7-11) by insisting that both trajectories—typological and redemptive historical—have to be put into consideration to correctly understand the Hebrew author's citation.²⁶ These possible alternative views, then, weaken Enns's supporting evidence all the more.

Third, various examples attest that the apostles consciously studied the historical dimension in their exegesis. For example, Carson notes how Paul developed his argument based on the historical sequence/context of the OT:

In Galatians 3, Abraham was justified by faith *before* the giving of the law, and the promise to him and to his seed similarly came *before* the giving of the law. That means that the law given by Moses has been relativized; one must now think afresh exactly why it was given, "added" to the promise. Again, in Romans 4 Paul analyzes the relation between faith and circumcision *on the basis of which came first*: it is the historical sequence that is determinative for his argument.²⁷

Similarly, the Gospel of Matthew opens with a genealogy that recapitulates OT history from Abraham to David, David to the Babylonian exile, and the exile to the birth of Christ. Matthew is using a real historical process here. Likewise, in Acts 7, Stephen addresses the OT strictly based on a historical sequence that begins with Abraham and ends with Solomon.²⁸ Zechariah 9-14 is another example. Zechariah 9-14, which provides imagery for Jesus'

²⁵ Bruce K. Waltke, "Revisiting Inspiration and Incarnation," *WTJ* 71, no. 1 (2009), 91-94. Carson, "Three More Books on the Bible," 40-43.

²⁶ Carson, "Three More Books on the Bible," 40-43.

²⁷ Carson, "Three More Books on the Bible," 41-42.

²⁸ Dodd, "The Right Doctrine from the Wrong Texts?," 169.

eschatological roles, is fulfilled in the NT as the apostles quote it to describe real historical events: (1) “The king who enters Jerusalem on a donkey (Zech 9:9 in Matt 21; Mark 11),” (2) “The one whose blood re-establishes the covenant (Zech 9:11 in Matt 26:28; Mark 14:24),” (3) “The shepherd valued at 30 pieces of silver (Zech 11:12, Matt 26:14-15),” (4) The 30 pieces of silver would be returned to the potter’s field (Zech 11:13, Matt 27:3, 5, 6-7, 9-10), (5) “The one is pierced and mourned (Zech 12:10 in Matt 24:30; Mark 14:62; John 19:37),” (6) “The rejected shepherd whose sheep scatter (Zech 13:7-9 in Matt 26:31; Mark 14:27),” (7) “The one who ushers in the resurrection age (Zech 14:5 in Matt 25:31; 27:51-53),” and (8) “The one who brings about the purified temple (Zech 14:21 in Matt 21:12-13; Mark 11:15-17).”²⁹ As a result, these instances—contra to Enns—further corroborate the fact that the NT authors were at home with grammatical-historical exegesis in interpreting the OT.

IV. Enns’s Interpretation of Matthew 2:15 And Romans 11:26-27: Is It Justifiable?

The last discussion turns to specific passages that Enns provides as example of the Second Temple midrash/*pesher* techniques. Because of space constraints, this section will deal with only two passages (out of Enns’s five passages), namely Matthew 2:15 (cites Hos 11:1) and Romans 11:26-27 (cites Isa 59:20-21). Enns takes these

²⁹ This list is my revised version based on Mark Black, “The Messianic Use of Zechariah 9-14 in Matthew, Mark, and the Pre-Markan Tradition,” in *Scripture and Traditions: Essays on Early Judaism and Christianity*, ed. Patrick Gray and Gail R. O’Day (Leiden: Brill, 2008), 97-98.

passages as instances in which the NT authors appropriated the OT text out of the original context (e.g., Matt 2:15), and modified the text in order to reflect a theological agenda (e.g., Rom 11:26-27).³⁰ But against Enns, could different citation techniques have been used in these verses?

First, Matthew 2:15's quotation may be interpreted in light of typology. Scholars debate Matthew 2:15's use of Hosea 11:1, propounding at least three different approaches—historical, typological, or midrashical—to the text. For example, (1) W. C. Kaiser and J. H. Sailhamer take Matthew 2:15 as in agreement with the “historical” meaning of Hosea 11:1.³¹ (2) D. A. Garrett, D. A. Carson, G. K. Beale, and J. H. Hamilton, on the other hand, read Matthew 2:15 “typologically” by holding forth Jesus as the one who recapitulates Israel history.³² (3) Lastly, Peter Enns and others argue that “midrashic/*pesher*” exegesis is the rubric of Matthew's use of Hosea 11:1.³³ Among these, I think the typological reading has the

³⁰ Enns, *Inspiration and Incarnation*, 132-34, 139.

³¹ Walter C. Kaiser, *The Uses of the Old Testament in the New* (Chicago: Moody Press, 1985), 47-53; John Sailhamer, “Hosea 11:1 and Matthew 2:15,” *WTJ* 63, no. 1 (2001), 87-96.

³² Duane A. Garrett, *Hosea, Joel*, NAC (Nashville, TN: B&H Publishers, 1997), 250-55; Donald A. Carson, *Matthew*, EBC (Grand Rapids, MI: Zondervan, 1984), 91-93; Beale, *Handbook on the New Testament Use of the Old Testament*, 60-64; Gregory K. Beale, “The Use of Hosea 11:1 in Matthew 2:15: One More Time,” *JETS* 55, no. 4 (2012), 697-715; James M. Hamilton Jr., “‘The Virgin Will Conceive’: Typological Fulfillment in Matthew 1:18-23,” in *Built Upon the Rock: Studies in the Gospel of Matthew*, ed. Daniel M. Gurtner and John Nolland (Eerdmans, 2008), 228-47.

³³ Dan G. McCartney and Peter Enns, “Matthew and Hosea: A Response to John Sailhamer,” *WTJ* 63, no. 1 (2001), 97-105; Martin Pickup, “New Testament Interpretation of the Old Testament: The Theological Rationale of Midrashic Exegesis,” *JETS* 51, no. 2 (2008), 353-81. Enns, however, slightly modifies his stance. In his earlier work Enns connects Matthew 2:15 to Hosea 11:1 (McCartney and Enns, “Matthew and Hosea,” 98. n.1.), but he later expands it to the larger context of Hosea 11 (Enns, *Inspiration and Incarnation*, 143).

greatest merit. F. F. Bruce's helpful summary shows that the exodus typology is particularly common in the NT.

Matthew seems to view the infancy of Jesus as a recapitulation of the early experiences of Israel, which went down to Egypt and came up again (Mt. 2:15). John, by the chronology of his Gospel and otherwise, implies that Christ is the antitypical Passover lamb (cf. Jn. 19:14, 36). Peter's language points in the same direction (1 Pet. 1:19), while Paul makes the thought explicit: since 'Christ, our paschal lamb, has been sacrificed', the ensuing festival should be celebrated by his people 'with the unleavened bread of sincerity and truth' (1 Cor. 5:7f.). As the Israelites passed through the Sea of Reeds, so Christians have been baptized into Christ; as the Israelites received bread from heaven and water from the rock, so Christians have their distinctive 'supernatural food and drink' (1 Cor. 10:1-4). As, despite all those blessings, the Exodus generation died in the wilderness because of unbelief and disobedience and so failed to enter the promised land, Christians for their part are exhorted to take warning lest they fall (1 Cor. 10:5-12; cf. Heb. 3:7-4:13; Jude 5). For these things befell the Israelites 'as a warning (*typikōs*), but they were written down for our instruction, upon whom the end of the ages has come' (1 Cor. 10:11).³⁴

Moreover, the typological use of the OT is pervasive in Matthew's Gospel. Commentators have noted that Matthew, from the beginning of his composition, used Moses/Israel typology to present the life of Christ (e.g., Herod slaughters children as Pharaoh killed children

³⁴ F. F. Bruce, "Typology," in *NBD*, 3rd ed. (Downers Grove, IL: InterVarsity Press, 1996), 1214-15.

[Matt 1-2 / Exod 1:1-2:10]; Jesus crosses the water as Israel passed through the water [Matt 3:13-17 / Exod 14:10-13]; Jesus is presented as lawgiver on the Mount as Moses gave Torah at Sinai [Matt 5-7 / Exod 19:1-23:33]; etc).³⁵ Since the surrounding context of Matthew 2:15 (e.g., Herod slaughters children / Jesus flees from Herod and then returns) is similar to that of Exodus 1-4 (e.g., Pharaoh kills children / Moses flees from Pharaoh and then returns), it is highly probable that Matthew also used a Moses/Israel typological correspondence for Matthew 2:15.

Concerning Matthew 2:15's use of Hosea 11:1, G. K. Beale notes that what Matthew quoted is not merely Hosea 11:1 ("Out of Egypt I called my son"), but the whole chapter of Hosea 11. Hosea 11 begins with the past exodus (v.1) and ends with another exodus that will recur in the future (v.11). So the main point of Hosea 11 is that the pattern of the first exodus will be repeated in the end time, as witnessed in Jesus' early life (Matt 2).³⁶ Chang Hoon Kim further elaborates this view. Accordingly, Matthew 2:15 fulfills Hosea 11 in four levels: (1) "The historical level" in which "Hosea presupposes

³⁵ Dale C. Allison, *The New Moses: A Matthean Typology* (Minneapolis: Fortress Press, 1994), 268. P. J. Leithard Peter J. Leithard, "Jesus as Israel The Typological Structure of Matthews Gospel," *Unpublished Article*, 1-37. <http://www.leithart.com/pdf/jesus-as-israel-the-typological-structure-of-matthew-s-gospel.pdf> (accessed on September, 2014). Victor J. Eldridge, "Typology - the Key to Understanding Matthew's Formula Quotations," *Colloquium* 15, no. 1 (1982), 43-51. George W. Buchanan, *Typology and the Gospel* (Lanham, MD: University Press of America, 1987). Cf. John Lierman, *The New Testament Moses: Christian Perceptions of Moses and Israel in the Setting of Jewish Religion*, WUNT 173 (Tübingen: Mohr Siebeck, 2004). Wayne S. Baxter, "Mosaic Imagery in the Gospel of Matthew," *TJ* 20, no. 1 (1999), 69-83.

³⁶ Beale, *Handbook on the New Testament Use of the Old Testament*, 60-64. G. K. Beale, "The Use of Hosea 11:1 in Matthew 2:15: One More Time," *JETS* 55/4 (2012), 697-715. See also Garrett, *Hosea, Joel*, 250-55; Carson, *Matthew*, 91-93; Hamilton Jr., "The Virgin Will Conceive," 228-47.

the historicity of the first exodus which took place in 1446 BC.” (2) “The Israel-typological level” in which “Hosea looks forward to seeing the new exodus through which Israel will experience the liberation in the future.” (3) “The Moses-typological level” in which “Hosea anticipates the new Moses who will lead the new exodus in the future.” (4) “Jesus’s fulfillment level” in which “Jesus both as the representative of the new Israel and as the new Moses fulfills Hosea’s expectation of the new exodus.” Hence Jesus is the “antitype” foreshadowed by the “types” (i.e., Israel and Moses of the first exodus), and Matthew 2:15 depicts Jesus both as “the representative of the beneficiary of the new exodus” (i.e., the new Israel) and as “the agent of the new exodus” (i.e., the new Moses).³⁷ Contra to Enns, then, Matthew 2:15 accurately reflects Hosea 11 as well as the broader biblical-theological context and rightly portrays Jesus as recapitulating the history of Israel.

Second, the citation technique used in Romans 11:26-27 does not indicate Paul’s arbitrary manipulation of the text; rather, it may also reflect his deep respect for a larger context. Enns critically argues that Paul, when he quoted LXX Isaiah 59:20 (καὶ ἦξει ἐνεκεν Σιὼν ὁ ρυόμενος “The deliverer will *come for* Zion” [cf. MT רָכַח לְבִיּוֹן נוֹאֵל “A Redeemer will *come to* Zion”]) in Romans 11:26 (ἦξει ἐκ Σιὼν ὁ ρυόμενος “The deliverer will *come out of* Zion”), deliberately changed the preposition ἐνεκεν to ἐκ to reflect his tendentious purpose. Enns’s point, however, seems to be exaggerated, considering that “conflation” (i.e., joining originally discrete verses into a single quotation) is one of the common citation techniques

³⁷ Chang Hoon Kim, “‘Out of Egypt I Called My Son’(Matthew 2:15): Matthew’s Christological-Typological Interpretation of Hosea 11:1,” *Reform & Revival* 24 (2019), 7-28.

Paul employed in his writing. C. D. Stanley, in his extensive treatment of Paul's citation technique, suggests that Paul sometimes freely adjusted the OT text not to create artificial proof-texts, but to help the audience grasp the point of the original text as Paul apprehended and wanted to present it.³⁸

In this regards, several proposals on how Paul might have combined/conflated the text in Romans 11:26 require our attention: (1) T. R. Schreiner argues that Paul conflated LXX Psalm 13:7 (English 14:7, τίς δώσει ἐκ Σιων τὸ σωτήριον τοῦ Ἰσραὴλ “Who will bring the salvation of Israel out of Zion?”) with Isaiah 59:20 (ἦξει . . . ὁ ῥύόμενος).³⁹ (2) C. D. Stanley adds more passages to this conflation. He thinks that the theme of the Lord bringing salvation to Israel and establishing his rule “out of Zion (ἐκ Σιων)” is widely expressed in various OT contexts (e.g., LXX Pss 13:7, 49:2, 52:7, 109:2; LXX 2 Kgs 19:31; LXX Isa 2:3, 37:32; LXX Joel 4:16 [cf. Amos 1:2], LXX Obad 21, LXX Mic 4:2). Thus Paul took this notion of ἐκ Σιων together with Isaiah 59:20 (ἦξει . . . ὁ ῥύόμενος) and presented it in Romans 11:26.⁴⁰ (3) C. R. Bruno, on the other hand, maintains that Paul conflated within the Isaiah corpus, namely Isaiah 2:3 (ἐκ γὰρ Σιων ἐξελεύσεται νόμος καὶ λόγος κυρίου ἐξ Ἱερουσαλημ “For out of Zion

³⁸ Christopher D. Stanley, *Paul and the Language of Scripture: Citation Technique in the Pauline Epistles and Contemporary Literature*, SNTSMS 74 (Cambridge: Cambridge University Press, 2008), 338-60.

³⁹ Thomas R. Schreiner, *Romans*, BECNT (Grand Rapids, MI: Baker Books, 1998), 619. Cf. John Murray, *The Epistle to the Romans*, NICNT (Grand Rapids: Eerdmans, 1965), 98-99.

⁴⁰ Stanley, *Paul and the Language of Scripture*, 167-68. Christopher D. Stanley, “‘The Redeemer Will Come Ek Siōn’: Romans 11:26-27 Revisited,” in *Paul and the Scriptures of Israel*, ed. Craig A. Evans and James A. Sanders, JSNTSup 83 (Sheffield: Sheffield Academic Press, 1993), 118-42. Stanley, however, does not attribute this conflation to Paul, but to the *Vorlage* that Paul used as a reference.

will go out the law, and the word of the Lord from Jerusalem”) and 59:20 (ἦξει . . . ὁ ῥυόμενος).⁴¹ Bruno particularly observes a thematic coherence between Romans 9-11 and Isaiah 2:3, 27:9, 59:20-21 (e.g., “God’s faithfulness to his covenant people,” “the inclusion of the nations,” and “the salvation of Israel”) and contextual similarity among these three Isaiah passages (e.g., “The Lord returns to Zion/the covenant is renewed” [2:2a, 27:6, 59:20-21]; “The Lord’s victory over his enemies/removal of sin” [2:12-22, 27:1, 9, 59:16-17]; “Accompanying blessing for the Gentiles” [2:2b-4, 27:12-13, 59:18-19]). Based on the observation, he argues that Paul is drawing together the similar theme found in Isaiah 2:3, 27:9, 59:20-21 into Romans 11:26-27, and particularly as for Romans 11:26, Paul combines Isaiah 2:3 (ἐκ Σιών) and 59:20 (ἦξει . . . ὁ ῥυόμενος).

G. K. Beale’s analysis of Paul’s quotations in Romans 9:25-11:35 suggests that all three proposals above are quite plausible. Beale counts at least 29 OT quotations within Romans 9:25-11:35 and among them, 20 quotations (including Romans 11:26-27) share the same theme, namely the “captivity-restoration theme” (See Appendix 2). Interestingly, these 20 quotations originate from diverse books of the OT.⁴² Hence the original source of Romans 11:26 could come from either direction, from within the Isaiah corpus (as Bruno argues) or from a mixture of various books (as Stanley/Schreiner maintain).

⁴¹ Christopher R. Bruno, “The Deliverer from Zion: The Source(s) and Function of Paul’s Citation in Romans 11:26-27,” *TynB* 59, no. 1 (2008), 119-34. See also N. T. Wright, *The Climax of the Covenant* (Minneapolis: Fortress Press, 1992), 250.

⁴² Isa (9 times), Deut (4 times), Jer (2 times), Hos (2 times), Joel (1 time), and combination of several books (e.g., Isa + Hos / Isa + Ps). Concerning the quotation in Rom 11:26, Beale agrees with Schreiner that it is conflation of both Isa 59:20 and Ps 14:7. Beale, *Handbook on the New Testament Use of the Old Testament*, 87-89.

In any case, an important point is that they all come from texts that *share an identical theme* (i.e., the restoration theme). If so, this shared theme proves that Paul was very conscious of what he was citing. Paul correctly knew the broader context and theme of the Isaiah corpus/OT and he reflected the gist of it through conflation, as attested in Romans 11:26's quotation: ἤξει ἐκ Σιών ὁ ῥυόμενος.

V. Conclusion

Despite Enns's effort to prove that the apostolic hermeneutics often resemble the midrash/*peshar* tradition of Second Temple period, this study has shown that his argument is unsubstantiated in many aspects. In particular, his supporting evidence (e.g., the five major examples of the NT use of the OT), perhaps the main thrust of his thesis, may be read differently. Enns seems to be mistaken to generalize from this limited observation that the NT writers often appropriated or manipulated the OT text by dislodging it from its original context/intent. Quite to the contrary, this paper demonstrates that the NT writers' use of the OT predominately arose from a serious study of the OT context/intent, and upon this foundation, their interpretations advanced to the typological or redemptive historical trajectory that might undergird the OT context. While Enns should be credited to coin the term "*Christotelic*" to characterize the apostolic reading of the OT, one should not, nevertheless, disregard the organic connection that exists between NT citation and the original OT text.

Appendix 1

(1) Quotations of Isaiah 52:13-53:12 in the NT⁴³

Isaiah	New Testament
52:15 LXX	Rom 15:21
53:1 LXX	John 12:38, Rom 10:16
53:4	Matt 8:17
53:7-8 LXX	Acts 8:32-33
53:9	1 Pet
53:12	Luke 22:37

(2) Allusions and Conceptual Influence

Isaiah	New Testament
52:13 (lifted up)	John 3:14; 8:28; 12:32
53 (Moses and all the Prophets)	Luke 24:27
53 (suffer and rise)	Luke 24:46
53 (delivered over/into)	Matt 17:22 (and parallels)
53 (delivered over/into)	Matt 20:18 (and parallels)
53 (delivered over/into; "it is written")	Matt 26:24 (and parallels)
53 (delivered over/into)	Matt 26:45 (and parallels)
53:2 (like a root)	Matt 2:23
53:3 (suffer, contempt)	Matt 17:12b; Mark 9:12b
53:4 (derided and mocked)	Matt 27:39-43 (and parallels)
53:5 (chastisement)	Matt 26:67
53:6-7 (sin of all)	John 1:29
53:7 (life of shepherd for sheep)	John 10:11, 15, 17
53:7 (remained silent)	Matt 26:63; Mark 14:61
53:7 (life of shepherd for sheep)	John 10:11, 15, 17
53:7 (remained silent)	Matt 26:63; Mark 14:61
53:7 (remained silent)	Matt 27:12
53:7 (remained silent)	Matt 27:14; Mark 15:5; John 19:9
53:7 (remained silent)	Luke 23:9
53:9 (grave with wicked)	Matt 26:24
53:9 (rich man)	Matt 27:57

⁴³ Wilkins, "Isaiah 53 and the Message of Salvation in the Foul Gospels," 112-14.

53:10-12 (bore the sin of many)	Matt 20:28; Mark 10:45
53:11 (righteous one make righteous)	Matt 3:15
53:12b (divide the spoil)	Luke 11:22
53:12b (divide the spoil)	Luke 23:34
53:12d (numbered with transgressors)	Matt 27:38
53:12d (numbered with transgressors)	Luke 23:33
53:10, 12c (soul to death)	Matt 26:28; Mark 12:24; Luke 22:20

Appendix 2

G. K. Beale's study on Paul's OT quotations in Romans 9:25-11:35 shows that Paul cited various OT texts under "the prophesied captivity-restoration theme."⁴⁴

V = Captivity-restoration theme

C = Captivity-restoration theme in the context

O = No presence of a restoration theme

Theme	OT	Romans
V	Hos 2:23 (25 MT)	9:25
V	Hos 1:10 (2:1 MT; cf. LXX)	9:26
V	Isa 10:22; Hos 1:10 (2:1 MT)	9:27
V	Isa 1:9	9:29
O	Isa 8:14	9:32
C	Isa 28:16	9:33
O	Lev 18:5	10:5
V	Deut 30:12	10:6
V	Deut 30:13	10:7
V	Deut 30:14	10:8
C	Isa 28:16	10:11
V	Joel 2:32 (3:5 MT; cf. LXX)	10:13

⁴⁴ Beale, *Handbook on the New Testament Use of the Old Testament*, 87-89.

V	Isa 52:7 (cf. Nah 1:15 [2:1 MT])	10:15
V	Isa 53:1 (cf. LXX)	10:16
O	Ps 19:4 (18:5 LXX; 19:5 MT)	10:18
C	Deut 32:21 (cf. LXX)	10:19
C	Isa 65:1 (cf. LXX)	10:20
C	Isa 65:2 (cf. LXX)	10:21
O	1 Sam 12:22	11:2
V	Jer 31:37	11:2
O	1 Kgs 19:10, 14 (remnant)	11:3
O	1 Kgs 19:18 (remnant)	11:4
O	Deut 29:3; Isa 29:10; 6:9-10	11:8
O	Ps 69:22-23 (68:23-24 LXX; 69:23-24 MT)	11:9-10
V	Isa 59:20-21; Ps 14:7	11:26
V	Jer 31:33-34	11:27
V	Isa 27:9	11:27b
V	Isa 40:13 (cf. LXX)	11:34
O	Job 31:11 (41:3 MT)	11:35

[Bibliography]

- Allison, Dale C. *The New Moses: A Matthean Typology*. Minneapolis: Fortress Press, 1994.
- Baxter, Wayne S. "Mosaic Imagery in the Gospel of Matthew." *TJ* 20, no. 1 (1999), 69-83.
- Beale, Gregory K. "Did Jesus and the Apostles Preach the Right Doctrine from the Wrong Texts? Revisiting the Debate Seventeen Years Later in the Light of Peter Enns's Book, *Inspiration and Incarnation*." *Themelios* 32, no. 1 (2006), 18-43.
- . *Handbook on the New Testament Use of the Old Testament: Exegesis and Interpretation*. Grand Rapids, MI: Baker Academic, 2012.
- . "Positive Answer to the Question Did Jesus and His Followers Preach the Right Doctrine from the Wrong Texts?" In *The Right Doctrine from the Wrong Texts?: Essays on the Use of the Old Testament in the New*, edited by Gregory K. Beale. Grand Rapids, MI: Baker Academic, 1994.
- . "The Use of Hosea 11:1 in Matthew 2:15: One More Time." *JETS* 55, no. 4 (2012), 697-715.
- Black, Mark. "The Messianic Use of Zechariah 9-14 in Matthew, Mark, and the Pre-Markan Tradition." In *Scripture and Traditions: Essays on Early Judaism and Christianity in Honor of Carl R. Holladay*, edited by Patrick Gray and Gail R. O'Day. Leiden: Brill, 2008.
- Bock, Darrell L. "The New Testament's Legitimate, Accurate, and Multifaceted Use of the Old." In *Three Views on the New Testament Use of the Old Testament*, edited by Kenneth Berding. Grand Rapids, MI: Zondervan, 2008.
- Bruce, F. F. "Typology." In *New Bible Dictionary*, edited by I. Howard Marshall, A. R. Millard, J. I. Packer, and D. J. Wiseman, 3rd ed. Downers Grove, IL: InterVarsity Press, 1996.

- Bruno, Christopher R. "The Deliverer from Zion: The Source(s) and Function of Paul's Citation in Romans 11:26-27." *TynB* 59, no. 1 (2008), 119-34.
- Buchanan, George W. *Typology and the Gospel*. Lanham, MD: University Press of America, 1987.
- Carson, Donald A. *Matthew*. EBC. Grand Rapids, MI: Zondervan, 1984.
- . "Three More Books on the Bible: A Critical Review." *TRINJ* 27, no. 1 (2006), 1-62.
- Kim, Chang Hoon, "'Out of Egypt I Called My Son'(Matthew 2:15): Matthew's Christological-Typological Interpretation of Hosea 11:1," *Reform & Revival* 24 (2019), 7-28.
- Dodd, C. H. *According to the Scriptures: The Sub-Structure of New Testament Theology*. London: Nisbet, 1952.
- . "The Old Testament in the New." In *The Right Doctrine from the Wrong Texts?: Essays on the Use of the Old Testament in the New*, edited by Gregory K. Beale. Grand Rapids, MI: Baker Academic, 1994.
- Eldridge, Victor J. "Typology - the Key to Understanding Matthew's Formula Quotations." *Colloquium* 15, no. 1 (1982), 43-51.
- Ellis, E. E. "How The New Testament Uses The Old." In *New Testament Interpretation: Essays on Principles and Methods*, edited by I. Howard Marshall. Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1977.
- Enns, Peter. "Apostolic Hermeneutics and an Evangelical Doctrine of Scripture: Moving Beyond a Modernist Impasse." *WTJ* 65, no. 2 (2003), 263-87.
- . *Inspiration and Incarnation: Evangelicals and the Problem of the Old Testament*. Grand Rapids, MI: Baker Academic, 2005.
- . *Inspiration and Incarnation: Evangelicals and the Problem of the Old Testament*. 2nd ed. Grand Rapids, MI: Baker Academic, 2015.
- Garrett, Duane A. *Hosea, Joel*. NAC. Nashville, TN: B&H Publishers, 1997.
- Hamilton Jr., James M. "'The Virgin Will Conceive': Typological Fulfillment in Matthew 1:18-23." In *Built Upon the Rock: Studies in the Gospel*

- of Matthew*, edited by Daniel M. Gurtner and John Nolland. Eerdmans, 2008.
- Kaiser, Walter C. *The Uses of the Old Testament in the New*. Chicago: Moody Press, 1985.
- Kwakkel, Gert. "‘Out of Egypt I Have Called My Son’: Matthew 2:15 and Hosea 11:1 in Dutch and American Evangelical Interpretation." In *Tradition and Innovation in Biblical Interpretation*, edited by W.Th. van Peursen and J. W. Dyk. Leiden: Brill Academic Publisher, 2011.
- Leithard, Peter J. "Jesus as Israel The Typological Structure of Matthews Gospel." *Unpublished Article*. <http://www.leithart.com/pdf/jesus-as-israel-the-typological-structure-of-matthew-s-gospel.pdf> (accessed on September, 2014)
- Lierman, John. *The New Testament Moses: Christian Perceptions of Moses and Israel in the Setting of Jewish Religion*. WUNT 173. Tübingen: Mohr Siebeck, 2004.
- Lim, Timothy H. *Pesharim*. Companion to the Qumran Scrolls. London: Sheffield Academic Press, 2002.
- Lindars, Barnabas. "The Place of the Old Testament in the Formation of New Testament Theology." In *The Right Doctrine from the Wrong Texts?: Essays on the Use of the Old Testament in the New*, edited by Gregory K. Beale. Grand Rapids, MI: Baker Academic, 1994.
- Marshall, I. Howard. "Counter-Response in Favor of C. H. Dodd's View." In *The Right Doctrine from the Wrong Texts?: Essays on the Use of the Old Testament in the New*, edited by Gregory K. Beale. Grand Rapids, MI: Baker Academic, 1994.
- McCartney, Dan G., and Peter Enns. "Matthew and Hosea: A Response to John Sailhamer." *WTJ* 63, no. 1 (2001), 97-105.
- Moo, Douglas J. *The Old Testament in the Gospel Passion Narratives*. Sheffield: Almond Press, 1983.
- . "The Problem of Sensus Plenior." In *Hermeneutics, Authority, and Canon*, edited by D. A. Carson and J. D. Woodbridge. Grand Rapids, MI: Baker Academic, 1986.

- Moyise, Steve. *The Old Testament in the New*. London: Continuum, 2001.
- Murray, John. *The Epistle to the Romans*. NICNT. Grand Rapids: Eerdmans, 1965.
- Pickup, Martin. "New Testament Interpretation of the Old Testament: The Theological Rationale of Midrashic Exegesis." *JETS* 51, no. 2 (2008), 353-81.
- Sailhamer, John. "Hosea 11:1 and Matthew 2:15." *WTJ* 63, no. 1 (2001), 87-96.
- Schreiner, Thomas R. *Romans*. BECNT. Grand Rapids, MI: Baker Books, 1998.
- Sloan, David. "Apostolic Hermeneutics Revisited: An Examination of Enns's Examples." *Paper Presented at the Annual Meeting of the Evangelical Theological Society*, New Orleans, 2009.
- Snodgrass, K. "The Use of the Old Testament in the New." In *The Right Doctrine from the Wrong Texts?: Essays on the Use of the Old Testament in the New*, edited by Gregory K. Beale. Grand Rapids, MI: Baker Academic, 1994.
- Stamps, Dennis L. "The Use of the Old Testament in the New Testament as a Rhetorical Device: A Methodological Proposal." In *Hearing the Old Testament in the New Testament*, edited by Stanley E. Porter. Grand Rapids, MI: Eerdmans, 2006.
- Stanley, Christopher D. *Paul and the Language of Scripture: Citation Technique in the Pauline Epistles and Contemporary Literature*. SNTSMS 74. Cambridge: Cambridge University Press, 2008.
- . "The Redeemer Will Come Ek Siōn': Romans 11:26-27 Revisited." In *Paul and the Scriptures of Israel*, edited by Craig A. Evans and James A. Sanders, 118-42. *JSNTSup* 83. Sheffield: Sheffield Academic Press, 1993.
- Stendahl, Krister. *School of St. Matthew & Its Use of the Old Testament*. Philadelphia: Fortress Press, 1954.
- Waltke, Bruce K. "Revisiting Inspiration and Incarnation." *WTJ* 71, no. 1 (2009), 83-95.

- Wilkins, Michael J. "Isaiah 53 and the Message of Salvation in the Foul Gospels." In *The Gospel According to Isaiah 53: Encountering the Suffering Servant in Jewish and Christian Theology*, edited by Darrell L. Bock and Mitch Glaser. Grand Rapids, MI: Kregel Academic, 2012.
- Wright, N. T. *The Climax of the Covenant: Christ and the Law in Pauline Theology*. Minneapolis: Fortress Press, 1992.

[초록]

신약 저자의 구약 인용에 대한 피터 엔즈의 견해 비판

김성진(울산시민교회, 부목사, 구약신학)

피터 엔즈는 자신의 저서 *Inspiration and Incarnation* (1st ed. 2005, 2nd ed. 2015; 『성육신의 관점에서 본 성경 영감설』, 김구원 역[CLC, 2006]) 4장에서, 신약 저자들이 구약을 “그리스도 완결적/목적적”(Christotelic)으로 해석하는 가운데, “문법적, 역사적 주해의 원리”를 엄격하게 따르지 않았다고 주장한다. 신약 저자들은 제2성전 시대의 유대교 해석학(예, 미드라시 접근 또는 페셔[*peshar*] 접근)을 따라, 인용하는 구약 본문의 문맥이나 의도를 고려하지 않거나, 심지어 인용 본문에 단어의 인위적 추가, 수정, 재배열도 서슴지 않았다는 것이다. 피터 엔즈는 자신의 주장을 뒷받침하기 위해, 신약 저자들이 당시 유대인의 해석학을 따라 구약 본문을 사용한 것으로 보이는 다섯 개의 대표적인 예를 제시한다(마 2:15[호 11:1 인용], 고후 6:2[사 49:8 인용], 갈 3:16[아브라함의 ‘씨’], 롬 11:26-27[사 59:20-21 인용], 히 3:7-11[시 95:7-11 인용]).

한편, 이 논문은 피터 엔즈의 주장에 문제가 있음을 보인다. 첫째, 신약 저자들의 해석학이 제2성전 시대 유대교 해석학과 상당히 차별되었음을 보여주는 증거들이 있다. 둘째, 피터 엔즈의 제한된 예시와 달리, 신약 저자들이 구약을 인용한 수많은 본문은 신약 저자들이 “문법적, 역사적 주해 원리”를 엄격하게 따랐음을 보여준다. 셋째, 피터 엔즈가 자신의 주장을 입증하기 위해 든 두 가지 예, 마태복음 2장 15절(호세아 11장 1절을 인용)과 로마서 11장 26-27절(이사야 59장 20-21절을 인용)은 그의 주장과 달리 해석될 수 있다. 본 논문은 신약 저자들이 제2성전 시대의 해석학에 묶인 것이 아니라, 구약의 맥락과 의도를 충실히 따르는 주해적 원리를 유지했다고 결론 내린다.

키워드: 피터 엔즈, 신약의 구약 사용/인용, 성경 해석, 모형론, 마태복음 2:15, 로마서 11:26-27

Abraham's Faith in Romans 4:3

Myong Il Kim

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

- I. Introduction
- II. Justification by Faith in Romans 4:3
- III. Christ's Death and Resurrection
- IV. Justification of the Ungodly
- V. Abraham's Faith in Genesis 15:6
- VI. Conclusion

[Abstract]

Some scholars contend that faith of Christ in Romans 3:22 and the faith of Abraham in Romans 4:3 are covenantal faithfulness. Paul's focuses Abraham's covenantal relationship in Romans 4:3. The flow of Paul's thought in Romans 3:21-4:25 is covenantal rather than forensic. Abraham's faithfulness following Christ' faithfulness is based on God's covenantal faithfulness, which is God's righteousness. The forensic justification by faith is not pivotal in Paul's argument. This thought, Abraham's faithfulness, concerning justification by faith is opposed to Reformers' sola fide. Martin Luther asserts, "Abraham believed God, and it, this very believing even without works, was reckoned to him, by God, as righteousness, so that through this he should be righteous before God. And thus it is not a matter of him who works but of God who accepts his faith as righteousness." Paul's emphasis is believing in God, while some contemporary scholars emphasize the faithfulness of Abraham. In this article, I will first examine Abraham's faith in Romans 4:3 against contemporary scholars who assert that this verse refers to Abraham's faithfulness. First, Abraham represents justification of the ungodly who are justified by their faith in Jesus Christ. Their faith does not correspond to Abraham's faithfulness in terms of the covenantal relationship, since the ungodly are excluded from the Mosaic covenant. Second, the nature of Abraham's faith in Genesis 15:6 which is quoted in Romans 4:3 is believing in the Lord rather than his covenantal faithfulness.

Key Words: Justification by Faith, Romans 4, Abraham's Faith, Covenantal Faithfulness, Faith of Christ, Faith and Faithfulness

I . Introduction

Bavinck describes “justification by faith” as follows:

Accordingly, those who believe in Christ are justified *through* faith (Rom 3:22, 25, 30; Gal 2:16; 3:26; Eph 2:8; Phil 3:9; 2 Tim 3:15), *on the ground of* faith (Rom 1:17; 3:30; 5:1; 9:30, 32; 10:6; Gal 3:8, 24), *by* faith (Rom 3:28). This faith does include the acceptance of the testimony of God (Rom 4:18ff.; 10:9, 17; 1 Cor 15:17; 1 Thess 2:13) but consists further in heartfelt trust in God's grace in Christ, a personal relationship and personal communion with Christ (Rom 10:9; 1 Cor 6:17; 2 Cor 13:5; Gal 2:20; Eph 3:17). It is a living, not a dead, faith that excludes all work, merit, and boasting (Rom 3:28; 4:4; 11:6; Gal 2:16; Phil 3:9) but nevertheless proves its power in love (Gal 5:6). This faith is reckoned to people as righteousness (Rom 4:3, 5, 9, 11, 22; Gal 3:6).¹

However, some scholars contend that faith of Christ in Romans 3:22 and the faith of Abraham in Romans 4:3 is covenantal faithfulness.² In this view, Paul's focus in Romans 4 is Abraham's fatherhood of covenantal relationship rather than Abraham's faith. The flow of Paul's thought in Romans 3:21-4:25 is covenantal rather than forensic. Abraham's faithfulness following Christ's faithfulness is based on God's covenantal faithfulness, which is God's

¹ Herman Bavinck, *Reformed Dogmatics*, ed. John Bolt, trans. John Vriend (Grand Rapids: Baker Academic, 2003-2008), 4:186.

² Richard B. Hays, “Have We Found Abraham to Be Our Forefather according to the Flesh? A Reconsideration of Rom 4:1,” *NovT* 27, no. 1 (January 1985): 76-98; D. A. Campbell, “False Presuppositions in the *Πιστις Χριστου*: A Response to Brian Dodd,” *JBL* 116, no. 4 (1997): 718; N. T. Wright, *Paul and the Faithfulness of God* (Minneapolis: Fortress Press, 2013), 848-51.

righteousness, in Abraham's family. The forensic justification by faith is not pivotal in Paul's argument.

This thought, Abraham's faithfulness, concerning justification by faith is opposed to Reformers' *sola fide*. Martin Luther says, "*Abraham believed God, and it, this very believing even without works, was reckoned to him, by God, as righteousness, so that through this he should be righteous before God. And thus it is not a matter of him who works but of God who accepts his faith as righteousness.*"³ Paul's emphasis is believing in God, while some contemporary scholars emphasize the faithfulness of Abraham for God. John Calvin asserts,

Hence Abraham, by believing, embraced nothing but the favour offered to him, being persuaded that it would not be void. Since this was imputed to him for righteousness, it follows, that he was not otherwise just, than as one trusting in God's goodness, and venturing to hope for all things from him. ... It is necessary, in order to form an opinion of righteousness, to understand this relation between the promise and faith; for there is in this respect the same connection between God and us, as there is, according to the lawyers, between the giver and the person to whom any thing is given, (*datorem et donatarium*—the donor and the donee;) for we can no otherwise attain righteousness, than as it is brought to us, as it were, by the promise of the gospel; and we realize its possession by faith.

According to Calvin's argument, as Abraham's faith shows, believers' faith can make them possess God's forensic righteousness.

³ Martin Luther, *Luther's Works, Vol. 25: Lectures on Romans*, ed. Jaroslav Jan Pelikan, Hilton C. Oswald, and Helmut T. Lehmann, vol. 25 (Saint Louis: Concordia Publishing House, 1999), 35–36.

Additionally, God's righteousness is imputed to them by faith.

In this article, I will first examine Abraham's faith in Romans 4:3 against contemporary scholars who assert that this verse refers to Abraham's faithfulness. I will support Abraham's faith in Romans 4:3 with exegesis of some texts concerning justification by faith. In addition, I will analyze Abraham's faith in Genesis 15:6 which is quoted in Romans 4:3.

II. Justification by Faith in Romans 4:3

A parallel between the Messiah's faithfulness and Abraham's faithfulness is asserted in Romans 4, the central theme of the passage is that the justification of sinners is accomplished through faith in the Messiah rather than through the faithfulness. The justification of Abraham by faith is presented as an example of believers' faith in Christ to be justified in Romans 4, and it is not a model for the Messiah's faithfulness in this chapter.

Romans chapter 4 opens with a question concerning Abraham's faith in a diatribe style, which is closely related to Romans 3:27-31. From this diatribe style, it is presupposed that Romans 4 is closely connected to the previous chapter. The continuity between Romans 4 and 3:21-31 is supported by most commentators based on textual and terminological evidence. It is demonstrated that Romans 4 continues the themes of 3:27-31.⁴ As Paul does not understand that the justification of Abraham is based on his faithfulness, justification

⁴ Ernst Käsemann, *Commentary on Romans*, trans. Geoffrey W. Bromiley (Grand Rapids: Eerdmans, 1980), 100; James D. G. Dunn, *Romans 1-8*, WBC 38A (Nashville: Thomas Nelson Publishers, 1988), 198.

of the ungodly by faith is focused on in Romans 4. Abraham's faith was "reckoned to him as righteousness" (4:3, 5; Gen 15:6). This concept is totally different from the Jewish understanding of the eschatological verdict for the faithful.⁵

Abraham's Faithfulness? Concerning faith in Romans chapter 4, some scholars believe that "faith" refers to the faithfulness of Abraham, which is a prefiguration of the faithfulness of the Messiah (4:16).⁶ In the Second Temple literature, the justification of Abraham is pronounced based on his faithful action in his trials (*Sir* 44:19-20; 1 Macc 2:52; *Jub* 19:8-9 cf. 23:9-10; CD 3:2-4; *Jos. Ant.* 1.233-4; *m. Kidd.* 4.14; *m. Ned.* 3:11.).⁷ Campbell believes that the faith of Abraham should be understood as his faithfulness, as taught Judaism. And, he understands that the term *πιστεύω* merely does not define "confidence in or reliance to God but it is shown as one's firmness in faithfulness to God based on his reliability."⁸ It is not just trusting in God but is also faithfulness in covenantal relationship.⁹

Abraham's faithfulness is his obedience in Judaism. It is his obedience in terms of devotion to the Torah and therefore he is separated from the Gentiles. In Wright's understanding, Abraham is not a model of faith. In Paul's line of thought, the point of God's promises to Abraham is that "God has in the Messiah unveiled his

⁵ S. J. Gathercole, "Justified by Faith, Justified by His Blood: The Evidence of Romans 3:21-4:25," in *Justification and Variegated Nomism*, vol. 2, ed. D. A. Carson, Peter T. O'Brien, and Mark A. Seifrid, WUNT 2.140 (Grand Rapids: Baker, 2004), 156.

⁶ Hays, "A Reconsideration of Rom 4:1," 97-98.

⁷ See further G. Walter Hansen, *Abraham in Galatians: Epistolary and Rhetorical Contexts* (JSNTSup 29; Sheffield: JSOT, 1989), 175-9.

⁸ Campbell, "False Presuppositions," 718.

⁹ N. T. Wright, *Paul and the Faithfulness of God* (Minneapolis: Fortress Press, 2013), 848-51.

covenant faithfulness.”¹⁰ Additionally, he says,

This highlights once more the theme we saw earlier: the faithfulness of the Servant-Messiah as the quality through which all this has been accomplished. It is because of this faithful act that the Abrahamic covenant is fulfilled, bringing the ‘ungodly’ into the single covenant family, as in chapter 4 and as is summed up in 5:6–11.¹¹

God accomplishes the covenant through the faithfulness of the Messiah, “giving them the same badge that Abraham himself had, namely *pistis*, and ‘faith’ of a particular sort: faith in the creator God, the life-giving God (4:17–25).”¹² Thus, God’s covenantal faithfulness is revealed through the Messiah’s faithfulness, “which led to and climaxed in his self-giving to death.”¹³

The framework of Paul in Romans 4 is apparent with the repetition of “righteousness,” which is God’s covenantal faithfulness: God has accomplished his promises to Abraham, “namely that the world described in 1.18–2.16 would be put right at last, would be rescued – through the call of Israel (as in 2.17–20) to be the light that would shine in the darkness.”¹⁴ In this view, God’s righteousness, which is questioned by the failure of Israel, is effective through the faithfulness of the Messiah in the covenantal relationship.¹⁵

¹⁰ Wright, *Paul and the Faithfulness of God*, 848.

¹¹ Wright, *Paul and the Faithfulness of God*, 999.

¹² Wright, *Paul and the Faithfulness of God*, 849. Wright understands that faith is the badge of covenantal membership, so that it is part of covenantal language.

¹³ Wright, *Paul and the Faithfulness of God*, 998.

¹⁴ Wright, *Paul and the Faithfulness of God*, 998.

¹⁵ Wright, *Paul and the Faithfulness of God*, 998.

Abraham's faith, in Paul's thought, follows the faithfulness of the Messiah,

Faith, in Paul's sense, is the Messiah-badge, because it was his faithfulness in the sense of his faithfulness to the covenant, his obedience unto death, that accomplished the divine purpose; and also because it is the belief that the one God raised him from the dead. ... It then becomes, as with Abraham, the sign of truly human life, giving glory to the powerful creator and believing that he does what he promises. And it becomes, in particular, the sign of the new covenant, the true 'doing of the law.'¹⁶

He also argues,

The stress on Abraham's faith/faithfulness also contrasts powerfully with the faithless Israel described in 2:17-3:20, notably at 3:3. Abraham was given grace to be in faithful covenant relation with the true God and thereby to embody and exhibit, initially in his faith and subsequently in his fruitfulness, the marks of genuine humanity.¹⁷

In Wright's view, πίστις is covenantal faithfulness, which is Israel failed to exhibit in its covenantal relationship with the Lord, rather than faith in Christ or Creator God. It is supposed to be understood as covenantal language. Paul's argument in Romans 4 is that while Israel was unfaithful to the covenantal relationship with God, the Messiah is faithful to unveil God's faithfulness.

However, since the wording in Romans 4:2-3 is balanced and

¹⁶ Wright, *Paul and the Faithfulness of God*, 952.

¹⁷ N. T. Wright, *Romans*, in vol. 10 of *New Interpreter's Bible*, ed. Leander E. Keck (Nashville: Abingdon Press, 2002), 500.

contrasting, it limits the sense of “faith” to belief.¹⁸ The contrast is “between what the worker is due and what is given as a complete favor.”¹⁹ Working and believing are described as contradictory. Paul’s disputation, which is contrasted with the first-century Judaism, is not with an idea of the divine recompense and reward for the covenantal faithfulness in Romans 4.²⁰ The faithfulness of Abraham cannot exclude obedient works, which Paul contrasts with grace in 1:18–3:20. Gathercole argues, “Despite attempts to show the contrary, the picture of reckoning according to obedient ‘works,’ according to what is ‘due,’ is an accurate picture of the understanding both of Abraham’s justification as well as the soteriological patterns applied more generally in Second Temple Jewish literature.”²¹ Paul’s rejection is of all possibility of justification by works (cf. Rom 4:3–5), and all boasting before God or people.²²

III. Christ’s Death and Resurrection

Justification by faith is clearly shown in believing in Christ’s death and resurrection. Justification by faith can be explained by Christ’s death and resurrection for our justification (Rom 4:25). Seifrid rightly says,

¹⁸ Dunn, *Romans 1-8*, 204.

¹⁹ Dunn, *Romans 1-8*, 204.

²⁰ Dunn, *Romans 1-8*, 204. The divine recompense and reward for covenant loyalty are described in 4 *Ezra* 8:33, which was later characteristic of Pharisaic Judaism. For rabbinic Judaism, see E. P. Sanders, *Paul and Palestinian Judaism: A Comparison of Patterns of Religion* (Philadelphia: Fortress Press, 1977), 117–47.

²¹ Gathercole, “Justified by Faith,” 157.

²² Douglas J. Moo, *The Epistle to the Romans*, NICNT (Grand Rapids: Eerdmans, 1996), 261.

As a prime example, it is instructive to recall Paul's description of Abraham's faith in Romans 4:12-25. He speaks of faith as 'Abraham's footsteps' in which we are to follow, characterizing it from the outset of this passage as an act of obedience (verse 12). In sharp contrast with Jewish tradition, Paul focuses his attention entirely upon God's word of promise to Abraham in Genesis 15:1-6. ... Abraham is driven outside himself by the word of promise to the God who raises the dead and who by his word alone calls into existence that which is not (verse 17).²³

Thus, Abraham never accomplished anything, but he is counted righteous. The being of Abraham "is marked by nothingness and requires an act of creation, and God's act of creation is his forgiveness and his justifying judgment."²⁴ Paul's statement characterizes creation and the establishing of a new being.²⁵ This is in accord with the concept that God is the Creator 'who makes alive the dead, and calls into being the things which are not' (4:17). Justification is a divine reckoning which makes us righteous, so it is necessarily a creation *ex nihilo*.²⁶ It is "not by transforming us, but by recreating our persons in God's sight."²⁷

This corresponds to the preaching of the gospel, that God raised Jesus from the dead. In the natural order, Abraham cannot

²³ Mark A. Seifrid, *Christ, Our Righteousness: Paul's Theology of Justification*, NSBT 9 (Downers Grove, IL: InterVarsity Press, 2000), 136-37.

²⁴ Benjamin Schliesser, *Abraham's Faith in Romans 4: Paul's Concept of Faith in Light of the History of Reception of Genesis 15:6*, WUNT 2.224 (Tübingen: Mohr Siebeck, 2007), 335.

²⁵ Schliesser, *Abraham's Faith in Romans 4*, 337.

²⁶ Seifrid, *Christ Our Righteousness*, 68.

²⁷ Seifrid, *Christ Our Righteousness*, 68.

accomplish the promise, but “these had to be acknowledged for what they were: respectively, too old to work (with Abraham *ἐκατονταετής που ὑπάρχων*) and dead (*τὴν νέκρωσιν τῆς μητρός*).”²⁸ Abraham was giving God glory in believing (4:21-22), and this is in contrast with sinners who do not give God his due (1:21). His believing is wholehearted trust in God who has “the power not just to promise but also to accomplish what he has promised (*ὅτι ὁ ἐπήγγελλται δυνατός ἐστιν καὶ ποιῆσαι*, 1:21).”²⁹ Gathercole questions the new-perspective reading concerning Abraham’s faith in Romans 4.³⁰ Gathercole mentions,

Faith in Pauline terms perceives (as in the *κατενόησεν* of 4:19) the reality of the status quo, and believes what God has said. This strengthened faith of Abraham is constituted by (or at least, accompanied by) worship of God as the true God, and by full conviction of his power. We will see in more detail below the correspondence between Paul’s depiction of faith and his God-language.³¹

Faith is a response to the gospel, which is the divine word of promise and includes the death and resurrection of Christ (4:24-25). The narrative of Christ’s death and resurrection supports the objective genitive of *πίστις Ἰησοῦ Χριστοῦ* (Rom 4:23-25; Rom 10:9; 1 Cor 15:3-4, 11; 1 Thess 4:14.).³² Christ’s resurrection is the main

²⁸ Gathercole, “Justified by Faith,” 161.

²⁹ Gathercole, “Justified by Faith,” 161.

³⁰ Gathercole, “Justified by Faith,” 163.

³¹ Gathercole, “Justified by Faith,” 161.

³² In this case, Paul uses the first and second person forms of *πιστεύειν* to refer to the *πίστις* of Christians, not of Christ. The objective reading of *πίστις* is expressed “in *ὅτι*-clauses (Rom 10:9, 1 Thess 4:14), a prepositional phrase (Rom

point in these verses, so *πίστις* summarizes the narrative of the Messiah's resurrection. The faith that Paul writes in Romans is accompanied by trusting in the divine promise, since God is capable of bringing about what he has promised.

In addition, the language of faithfulness is unfamiliar in justification by Christ's death and resurrection. In Romans, the main role of Christ in Romans, which is closely related to his death and resurrection, is as the agent of God's judgment (Rom 2:16). In Romans Christ's death and resurrection rather than Christ's faithful obedience or believers' faithfulness in Romans make believers justified.³³ In Romans 1:3-4, Christ's death and resurrection are described as his messianic role as the Davidic king promised in the Old Testament. In Paul's gospel, the Davidic Messiah has the role of the judge according to God's judgment (Rom 2:16). His death accomplishes God's forensic righteousness (Rom 3:21-26). Through his death and resurrection, many can be justified without any works of the law (Rom 4:25). After the resurrection, the main role of Christ Jesus is that of intercessor for believers' justification in the Heavenly court (Rom 8:33-34). In relation to Christ's death and resurrection, Abraham and believers' faith is for God's forensic righteousness rather than their covenantal faithfulness following Christ's faithful obedience. There is no faithful obedience or faithfulness of Abraham or believers in Romans 4 especially for their justification.

4:24), and a main clause that Paul gathers up and inserts into another statement with *οὐτως* (1 Cor 15:11)." Robert M. Calhoun, *Paul's Definitions of the Gospel in Romans I*, WUNT 2.316 (Tübingen: Mohr Siebeck, 2011), 212-3.

³³ See M. Kim. "God's Judgment through the Davidic Messiah: the Role of the Davidic Messiah In Romans 1:18-4:25," (Ph.D. diss., The Southern Baptist Theological Seminary, 1999).

IV. Justification of the Ungodly

There is a strong strand of thought that Abraham represents the whole people of God. All people “would be vindicated not only on the basis of election by God, but also on the basis of obedience to him.”³⁴ It is legitimate that a “mirror-reading” of Romans 4:4 is acceptable, since there is a description of the Jewish idea of salvation described “as something ‘due’.”³⁵ Paul’s declaration is that God’s justification of the ungodly by grace through faith extends to Jews and Gentiles.³⁶ Bassler rightly says, “In Romans it dovetails nicely with Paul’s insistence on the equality of these two groups and serves as further evidence of a persistent interest in this aspect of the message of justification.”³⁷ God’s justifying righteousness is acceptance of the ungodly, which brings about a new reality.³⁸

Schreiner rightly mentions,

Paul does not intimate that Abraham was righteous by works in the presence of human beings. He says, if Abraham were justified by works, then boasting would be fitting. It is not implied or even suggested that Abraham was in fact righteous in the sight of human beings. Whether the if-clause is a reality is not communicated by the if-then construction. Nor is it at all plausible

³⁴ Gathercole, “Justified by Faith,” 158.

³⁵ Gathercole, “Justified by Faith,” 158.

³⁶ Gathercole, “Justified by Faith,” 158.

³⁷ M. Bassler, *Divine Impartiality: Paul and a Theological Axiom*, SBLDS 59 (Chico, CA: Scholars Press, 1982), 159.

³⁸ Gathercole, “Justified by Faith,” 157.

that the term was justified (*edikaiothe*) relates to Abraham's status before human beings. Paul invariably uses the term to refer one's status before God.³⁹

Paul's statement concerning Abraham in the flow of his argument in Romans supports the idea that Abraham was not righteous before God.⁴⁰ The flow of the argument corresponds to Paul's argument in Romans 4. Abraham was justified by believing (Rom 4:3), and he is categorized as one of the "ungodly" (Rom 4:5).

The Old Testament, especially Isaiah 40-55 is in accord with Paul's idea of justification in Romans, since divine justification of the ungodly is present in the Old Testament.⁴¹ Justification is the fulfillment of the promise in Jesus Christ, which is shown in Abraham's justification.⁴² The Messiah's death is presented for the justification of the ungodly in Romans 4:25, which is an allusion to Isaiah 53. Abraham's faith corresponds to believers' faith in God who raised the Messiah from the dead for justification of the ungodly.

In another example, David, who is a wicked man, is reckoned as righteous without works before God.⁴³ Gathercole rightly mentions,

The works here cannot refer merely to the badges that positively mark out Israel as the people of God or the boundary markers that negatively define Israel over against the other nations (particularly Sabbath, circumcision and food-laws.). Rather the

³⁹ Thomas R. Schreiner, *Paul, Apostle of God's Glory in Christ: A Pauline Theology* (Downers Grove, IL: InterVarsity Press, 1991), 119.

⁴⁰ Thomas R. Schreiner, *Romans*, BECNT (Grand Rapids: Baker Academic, 1998), 119.

⁴¹ Otfried Hofius, *Paulusstudien*, WUNT 51 (Tübingen: J. C. B. Mohr, 1989), 79.

⁴² Seifrid, *Christ Our Righteousness*, 68.

⁴³ Gathercole, "Justified by Faith," 158-59.

reckoning of righteousness without works here refers to the divine declaration of righteousness despite the fact that David has acted unrighteously.⁴⁴

Thus, all boasting is excluded as Paul mentioned in the previous chapter (Rom 3:27–28). People, both Jews and Gentiles, boast since they think that their works have satisfied the standard of righteousness, although they fall short of God's glory.⁴⁵ However, Paul reminds the recipients of Romans that boasting has no foundation, because all human beings are sinners.⁴⁶ Thus, it is seriously mistaken to believe that Paul follows the Jewish understanding of obedience and justification.

The righteousness of God is a gift for the ungodly, which is through faith in the Messiah, as shown in Paul's statements in Romans 3:21–26. It is also a judgmental term rather than a covenantal term in Romans 4. Righteousness is not from human beings' faithfulness, since it is "an alien righteousness granted to us by God's grace."⁴⁷ It entirely "accords with Paul's concern to portray justification as a free act of God that has no basis in a person's works."⁴⁸ The reckoning of righteousness represents the forgiveness of sins, which is requested in David's declaration (verses 6–8; Ps 31:1–2).⁴⁹ The verb "reckon" or "count" (*λογίζομαι*) has "law-court terminology in view (Rom 3:28; 4:3–6, 8–11, 22–24; 9:8; cf. Gal 3:6)."⁵⁰ It fits "terminology for

⁴⁴ Gathercole, "Justified by Faith," 158–59.

⁴⁵ Schreiner, *Paul*, 120.

⁴⁶ Schreiner, *Paul*, 120.

⁴⁷ Schreiner, *Romans*, 215.

⁴⁸ Moo, *Romans*, 266.

⁴⁹ Seifrid, *Christ Our Righteousness*, 68.

⁵⁰ Schreiner, *Paul*, 204.

a judge who determines whether legal ‘accounts’ have been settled.”⁵¹ The forensic meaning of righteousness is clearly presented in designating believers’ new status, which is received as “the gift of righteousness” (Rom 5:17).⁵² Schreiner also rightly states, “Indeed, the message that the righteousness is obtained by believing rather than doing demonstrates that righteousness is a gift given to the ungodly (Rom 4:5).”⁵³ David’s saying is about “the blessing of righteousness apart from works,” since he is a sinner who failed to do the works of the law and he needed forgiveness from God.⁵⁴ A. A. Das argues,

Paul emphasizes Abraham’s believing apart from his works/accomplishments. The verses that follow strongly imply that Abraham was, in fact, “ungodly.” Abraham’s God is described in v. 5 as one who “justifies the ungodly” (τὸν ἀσεβῆ). This implies that when he received the promise and believed, Abraham was “ungodly.” The psalm Paul cites in Rom 4:7–8 speaks of the sinner whose sins are covered and are not reckoned but forgiven. Paul applies the psalmist’s language to “those who whom God reckons righteousness apart from works” (v.6). In vv.9–10 Paul applies the language of the psalm to Abraham. The implication is that Abraham is one whose sins have been forgiven and not reckoned to him. ... If this understanding is correct, then even “faithful Abraham” was not faithful enough (cf. Gal 3:10 and the requirement of perfect obedience). God therefore justifies apart from human activity or faithfulness.⁵⁵

⁵¹ Schreiner, *Paul*, 204–5.

⁵² Schreiner, *Paul*, 205.

⁵³ Schreiner, *Paul*, 120–121.

⁵⁴ Schreiner, *Paul*, 120.

⁵⁵ A. Andrew Das, *Paul, the Law, and the Covenant* (Peabody, MA: Hendrickson

The righteousness reckoned apart from “works” needs grace through faith where retribution and punishment should be executed.⁵⁶ Consequently, in this view, righteousness by faith is reiterated in Romans 4:5. It is a declaration that sinners are right and receive forgiveness of sins (Rom 4:6-8).⁵⁷ Thus, covenantal faithfulness in Romans 4 is unfamiliar to justification of the ungodly. Also, faithfulness is not able to explain the ungodly, since the ungodly, who are people beyond the covenantal boundary, cannot be faithful to God.

V. Abraham's Faith in Genesis 15:6

Jewish tradition introduces Abraham's faithfulness. He is “perfect in all his deeds before the Lord” and “pleasing in righteousness all the days of his life” (Jub 23:10). “None has been found like him in glory; he has kept the law of the Most High” (Sir 44:19-20), and God implanted “the unwritten law” in his heart (2 Apoc. Bar. 57:2). First Maccabees relates Abraham's faithfulness to his sacrifice of Isaac in Genesis 22, which is closely connected with Genesis 15:6 in 1 Maccabees (2:52). However, the nature of Abraham's faith is “believing in the Lord” in Genesis 15:6. Additionally, while Paul's idea contrasts with the idea of justification in Second Jewish Judaism, it is not totally invented by Paul.⁵⁸

Publishers, 2001), 209-11.

⁵⁶ Mark A. Seifrid, “Romans,” in *Commentary on the New Testament Use of the Old Testament*, ed. by G. K. Beale and D. A. Carson (Grand Rapids: Baker, 2007), 623.

⁵⁷ Schreiner, *Paul*, 204.

⁵⁸ Hofius, *Paulusstudien*, 79.

In Romans 4 Paul does not emphasize a theology of merit and reward in Jewish tradition. While the Second Temple Jewish writings shows God's recompense for covenantal faithfulness (4 Ezra 8:33), Paul's employment of Genesis 15:6 is not "payment due."⁵⁹ Dunn argues, "Where (Abraham's) faith is in view, the righteousness is surely reckoned in terms of grace, not of payment due."⁶⁰ N. T. Wright is too ready to equate Abraham's faith with his covenant faithfulness.⁶¹

The term "ἐπίστευσεν" (believed, in LXX Gen 15:6) refers to trust in God, who would give salvation for his people in the wilderness and bring them into Canaan (Exod 14:31; Num 14:11; Deut 1:32; Ps 78:22).⁶² While there is a previous relationship between God and Abraham, reckoning Abraham's believing as righteousness in Genesis 15:6 is not based on his previous covenantal relationship with God.⁶³ The use of "πίστευεν" corresponds to the Hebrew word **יָמַן**, which means trust in God (Gen 15:6; Deut 1:32 etc.) and God's words can be believed (Ps. 106:12, 24).⁶⁴

The Hebrew word **יָמַן** in Genesis 15:6 supports Abraham's trusting in God. The hiphil of **יָמַן** with **אֵל** makes God the object of the preposition.⁶⁵ When God's acts, commands and promises appear, the word **יָמַן** is employed in the Pentateuch. Exodus 14:31 says, "Israel saw the great power that the Lord used against the Egyptians, so

⁵⁹ Dunn, *Romans 1-8*, 204.

⁶⁰ Dunn, *Romans 1-8*, 204.

⁶¹ Dunn, *Romans 1-8*, 204.

⁶² Frank Thielman, *Romans, ZECNT* (Grand Rapids, MI: Zondervan, 2018), 230.

⁶³ Brian Vickers, *Jesus' Blood and Righteousness: Paul's Theology of Imputation* (Wheaton, IL: Crossway Books, 2006), 78.

⁶⁴ R. Bultmann, "Πίστευεν," in TDNT, 5:197.

⁶⁵ Alfred Jepsen, "יָמַן," in TDOT, 1:292; J. J. Scullion, "Righteousness (OT)," in ABD, 5:742; R.W. L. Moberly, "יָמַן," in NIDOTTE, 1:427.

the people feared the Lord, and they believed in the Lord (ויאמינו ביהוה) and in his servant Moses.” The word אמן shows the believing of Israelites in God’s action and power against the Egyptians rather than their covenantal faithfulness to God.

God asks, “How long will this people despise me? And how long will they not believe in me (אמינו־לֵא בִי), in spite of all the signs that I have done among them?” (Num 14:11) Numbers 20:12 describes Moses’ disobedience as his unbelief. Moses points out that the Israelites refused to believe God’s word, although God saved them from Egypt and promised to fight for them (Deut 1:32). In these cases, this word אמן means “confidence in the reliability of God and his word, i.e., trusting him to do as he says. In the other texts where this construction appears, the idea is the same.”⁶⁶ The word “האמין” suggests, “acknowledgment of the promise and of God’s power to fulfill it, and it also denotes the implied worship of God as the almighty Lord (Num 20:12).”⁶⁷ The meaning of requirement and promise are established in האמין (Exod 4:1, 8; Ps 106:24).⁶⁸ The word has the same meaning in Genesis 15:6.⁶⁹ Abraham’s faith is his believing in God—believing in the truth of God’s promise, because he can do what he promised.⁷⁰ Frank Thielman argues,

The term “believed” (*ἐπίστευσεν*) translates a Hebrew verb (*he’emin*) that often refers in the OT to trust that God would sustain his people in the wilderness and bring them into the promised land, a trust that God desired from his people but that they typically

⁶⁶ Vickers, *Jesus’ Blood and Righteousness*, 77.

⁶⁷ Bultmann, “Πιστεύω,” 187.

⁶⁸ Bultmann, “Πιστεύω,” 187.

⁶⁹ Bultmann, “Πιστεύω,” 187.

⁷⁰ Bultmann, “Πιστεύω,” 187.

lacked (Exod 14:31; Num 14:11; Deut 1:32; Ps 78:22). The forefather of the Jewish people, however, displayed this type of trust in God.⁷¹

Genesis 15:6 asserts Abraham's believing in God's promise and it is his response to the Lord's word.⁷² The promise to Abraham can be presented to believers in Romans 4.⁷³ Abraham's faith is an act of holding fast to God's promise.⁷⁴ The Jewish tradition, which shows Abraham's virtue and meritorious work, is unfamiliar with Abraham's faith in God's promise.⁷⁵

While some scholars assert Abraham's faithfulness following the Messiah's faithfulness in Romans 4:3, the wording "Ἐπίστευσεν δὲ Ἀβραὰμ τῷ Θεῷ" designates Abraham's believing in God. It is supported by the employment of Ἐπίστευσεν in the LXX Genesis 15:6 and some texts in the LXX Pentateuch. Thielman says, "The LXX translates these instances of the term with "believe" (πιστεύω), except in Deut 1:32 where they render it with the closely related expression "trust in" (ἐμπιστεύω; cf. LSJ 545, s.v. ἐμπιστευσίς)."⁷⁶ The Hebrew word אָמַן also supports the idea of the faith of Abraham rather than his covenantal faithfulness. It is mainly employed in describing faith in God's action, promise, and power for salvation of his people.

⁷¹ Frank Thielman, *Romans*, Zondervan Exegetical Commentary on the New Testament, ed. Clinton E. Arnold (Grand Rapids, MI: Zondervan, 2018), 230.

⁷² Thielman, *Romans*, 230.

⁷³ G. Barth, "Πιστεύω," in *TDNT*, 95.

⁷⁴ Barth, "Πιστεύω," 95.

⁷⁵ Barth, "Πιστεύω," 95.

⁷⁶ Thielman, *Romans*, 240n14.

VI. Conclusion

As Luther mentions, “God, *who justifies*, through grace, *the ungodly*, that is, one who of himself is nothing but wicked before God, *his faith*, such trust, *is reckoned*, freely, by God, *as righteousness* so that he is righteous before God, according to the purpose, that is, according to the predetermination, of the grace of God, an expression which is not in the Greek text.”⁷⁷ Justification by faith is unmerited grace of God. If Abraham's faith is his faithfulness, the ungodly cannot follow the footsteps of Abraham's faithfulness.

Faith is the response to Christ's death and resurrection, which is the narrative of Paul in Romans 4:25. Faith is trusting in the divine promise that God will bring about what he has promised. So, Abraham's faith is shown in that he did not weaken in faith when he considered his own body, which was as good as dead (since he was about a hundred years old), or when he considered the barrenness of Sarah's womb (4:19). Like Abraham's faith, the narrative of Christ's death and resurrection supports the objective genitive of *πίστις*. This objective genitive is far from Abraham's faithfulness. Justification for the ungodly does not fit with covenantal faithfulness in Romans 4, since the ungodly are justified by their believing in God rather than by their covenantal faithfulness. This corresponds to the use of “*πίστειν*,” which is the translation of the Hebrew word *אמן*. Thus, Abraham's faith rather than faithfulness of Abraham is Paul's main concern. Abraham's faithfulness does not fit with the thrust of Romans 4.

⁷⁷ Luther, *Lectures on Romans*, 35–36.

[참고문헌]

Books

- Bassler, J. M. *Divine Impartiality: Paul and a Theological Axiom*. Society of Biblical Literature Dissertation Series 59. Chico, CA: Scholars Press, 1982.
- Bavinck, Herman. *Reformed Dogmatics*. Edited by John Bolt. Translated by John Vriend. Grand Rapids: Baker Academic, 2003-2008.
- Byrne, Brendan. *Romans*. Sacra Pagina. Collegeville, MN: Liturgical Press, 1996.
- Calhoun, Robert M. *Paul's Definitions of the Gospel in Romans 1*. Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 2.316. Tübingen: Mohr Siebeck, 2011.
- Cranfield, C. E. B. *A Critical and Exegetical Commentary on the Epistle to the Romans*. The International Critical Commentary. Edinburgh: T&T Clark, 1975-1979.
- Das, A. Andrew. *Paul and the Stories of Israel: Grand Thematic Narratives in Galatians*. Minneapolis: Fortress Press, 2016.
- _____. *Paul, the Law, and the Covenant*. Peabody, MA: Hendrickson Publishers, 2001.
- Dunn, James D. G. *Romans 1-8*. Word Biblical Commentary 36A. Dallas: Word Books, 1988.
- Fitzmyer, Joseph A. *Romans: A New Translation with Introduction and Commentary*. Anchor Bible 33. New York: Doubleday, 1993.
- Hansen, G. Walter. *Abraham in Galatians: Epistolary and Rhetorical Contexts*. Journal for the Study of the New Testament Supplement Series 29. Sheffield: Sheffield Academic, 1989.
- Hays, Richard B. *Echoes of Scripture in the Letters of Paul*. New Haven, CT: Yale University Press, 1989.

- _____. *The Faith of Jesus Christ: The Narrative Substructure of Galatians 3:1-4:11*. Grand Rapids: Eerdmans, 2002.
- Hofius, Otfried. *Paulusstudien*. Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 51. Tübingen: J. C. B. Mohr, 1989.
- Jewett, Robert. *Romans*. Hermeneia. Minneapolis: Fortress Press, 2007.
- Käsemann, Ernst. *Commentary on Romans*. Translated by Geoffrey W. Bromiley. Grand Rapids: Eerdmans, 1980.
- Longenecker, Richard N. *The Epistle to the Romans: A Commentary on the Greek Text*. New International Greek Testament Commentary. Grand Rapids: Eerdmans, 2016.
- Luther, Martin. *Luther's Works, Vol. 25: Lectures on Romans*. Edited by Jaroslav Jan Pelikan, Hilton C. Oswald, and Helmut T. Lehmann, vol. 25. Saint Louis: Concordia Publishing House, 1999.
- Moo, Douglas J. *The Epistle to the Romans*. New International Commentary on the New Testament. Grand Rapids: Eerdmans, 1996.
- Porter, Stanley. *Verbal Aspect in the Greek of the New Testament with Reference to Tense and Mood, vol. 1 of Studies in Biblical Greek*. Edited by D. A. Carson. New York: Peter Lang, 1989.
- _____. *Idioms of the Greek New Testament*, 2nd ed. Sheffield: Sheffield Academic Press, 1994.
- Schliesser, Benjamin. *Abraham's Faith in Romans 4: Paul's Concept of Faith in Light of the History of Reception of Genesis 15:6*. Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 2.224. Tübingen: Mohr Siebeck, 2007.
- Schreiner, Thomas R. *The Law and Its Fulfillment: A Pauline Theology of Law*. Grand Rapids: Baker Books, 1993.
- _____. *Paul, Apostle of God's Glory in Christ: A Pauline Theology*. Downers Grove, IL: InterVarsity Press, 1991.
- _____. *Romans*. Baker Exegetical Commentary on the New Testament. Grand Rapids: Baker Academic, 1998.

- Seifrid, Mark. *Christ, Our Righteousness: Paul's Theology of Justification*. Downers Grove, IL: InterVarsity Press, 2000.
- _____. *Justification by Faith: The Origin and Development of a Central Pauline Theme*. Leiden: Brill, 1992.
- Stowers, Stanley K. *The Diatribe and Paul's Letter to the Romans*. Chico, CA: Scholars Press, 1981.
- Thielman, Frank. *Romans*, Zondervan Exegetical Commentary on the New Testament, 2nd Edited by Clinton E. Arnold. Grand Rapids, MI: Zondervan, 2018.
- Vickers, Brian. *Jesus' Blood and Righteousness: Paul's Theology of Imputation*. Wheaton, IL: Crossway Books, 2006.
- Westerholm, S. *Perspectives on Old and New on Paul: The "Lutheran" Paul and His Critics*. Grand Rapids: Eerdmans, 2004.
- Wright, N. T. *The Climax of the Covenant: Christ and the Law in Pauline Theology*. Edinburgh: T&T Clark, 1991.
- _____. *The New Testament and the People of God*. Minneapolis: Fortress Press, 1992.
- _____. *Paul: In Fresh Perspective*. Minneapolis: Fortress Press, 2009.
- _____. *Paul and the Faithfulness of God*. Minneapolis: Fortress Press, 2013.
- _____. *Romans*. In *vol. 1 of The New Interpreter's Bible*. Edited by Leander E. Keck, 395-770. Nashville: Abingdon Press, 2002.

Articles

- Bird, Michael F. "Raised for Our Justification': A Fresh Look at Romans 4:25." *Colloquium* 35, no. 1 (May 2003): 39-46.
- Campbell, D. A. "Romans 1:17-A Crucial Interpretation for Pistis Christou Debate." *Journal of Biblical Literature* 113, no. 2 (1994): 265-85.
- Fitzmyer, Joseph A. "The Christology of the Epistle to the Romans." In *The Future of Christology: Essays in Honor of Leander E Keck*, edited

- by Abraham J. Malherbe and Wayne A. Meeks, 81-90. Minneapolis: Fortress Press, 1993.
- Gathercole, S. J. "Justified by Faith, Justified by His Blood: The Evidence of Romans 3:21-4:25." In *Justification and Variegated Nomism*, vol. 2, edited by D. A. Carson, Peter T. O'Brien, and Mark A. Seifrid, 147-84. Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 2.140. Grand Rapids: Baker, 2004.
- Hays, Richard B. "Have We Found Abraham to Be Our Forefather according to the Flesh? A Reconsideration of Rom 4:1." *Novum Testamentum* 27, no. 1 (January 1985): 76-98.
- _____. "Πίστις and Pauline Christology: What Is at Stake?" In *The Faith of Jesus Christ, 272-97*. Grand Rapids: Eerdmans, 2002.
- Hurtado, Larry W. "Jesus' Divine Sonship in Paul's Epistle to the Romans." In *Romans and the People of God: Essays in Honor of Gordon D. Fee on the Occasion of His 65th Birthday*, edited by Sven K. Soderlund and N. T. Wright, 217-33. Grand Rapids: Eerdmans, 1999.
- Johnson, Luke T. "Rom 3:21-26 and the Faith of Jesus." *The Catholic Biblical Quarterly* 44, no. 1 (January 1982): 77-90.
- Seifrid, Mark A. "Paul's Use of Righteousness Language." In *Justification and Variegated Nomism*, vol. 2, edited by D. A. Carson, Peter T. O'Brien, and Mark A. Seifrid, 39-76. Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 2.140. Grand Rapids: Baker, 2004.
- _____. "Righteousness, Justice, and Justification." In *New Dictionary of Biblical Theology*, edited by T. D. Alexander and Brian S. Rosner, 740-45. Downers Grove, IL: InterVarsity Press, 2000.
- _____. "Righteousness Language in the Hebrew Scripture and Early Judaism." In *Justification and Variegated Nomism*, vol. 1, edited by D. A. Carson, Peter T. O'Brien, and Mark A. Seifrid, 415-42. Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 2.140.

Grand Rapids: Baker, 2001.

_____. "Romans." In *Commentary on the New Testament Use of the Old Testament*, edited by G. K. Beale and D. A. Carson, 607-94. Grand Rapids: Baker, 2007.

_____. "Unrighteousness by Faith: Apostolic Proclamation in Romans 1:18-3:20." In *Justification and Variegated Nomism*, vol. 2, edited by D. A. Carson, Peter T. O'Brien, and Mark A. Seifrid, 105-46. *Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament* 2.140. Grand Rapids: Baker, 2004.

Tatum, Gregory. "Law and Covenant in Paul and the Faithfulness of God." In *God and the Faithfulness of Paul*, edited by Christopher Heilig, J. Thomas Hewitt, and Michael F. Bird, 311-28. Minneapolis: Fortress Press, 2017.

Dissertation

Kim, M. "God's Judgment through the Davidic Messiah: the Role of the Davidic Messiah In Romans 1:18-4:25." Ph.D. diss., The Southern Baptist Theological Seminary, 2019.

[초록]

로마서 4장에 나타난 아브라함의 믿음

김명일(시온성교회, 부목사, 신약신학)

일부 학자들은 로마서 3:22절의 그리스도의 믿음과 로마서 4:3의 아브라함의 믿음을 언약적인 신실성으로 이해한다. 이러한 관점에서, 바울의 초점은 로마서 4장에서 바울의 초점은 아브라함의 믿음보다는 아브라함의 언약적 관점에서 조상이다. 로마서 3:21-4:25에서 바울의 사과의 흐름은 법정적이 아니라 언약적이다. 그리스도의 신실성을 따르는 아브라함의 신실성은 하나님의 언약적인 신실성을 기초로 한다. 하나님의 언약적 신실성을 하나님의 의로 이해한다. 즉, 법정적인 이신칭의는 바울의 논증에서 중요하지 않다. 이신칭의와 관련된 아브라함의 신실성이라는 사과는 종교개혁자들의 솔라 피테에 반대한다. 마틴 루터는 다음과 같이 주장한다. “아브라함은 하나님을 믿었으며, 행위 없는 바로 그 믿음은 하나님 앞에 의로 여겨졌다. 그러므로 이것을 통해서 하나님 앞에 의롭게 된다. 그러므로 이것은 행위를 하는 사람의 문제가 아니라 믿음을 의로 여기는 하나님의 문제이다.” 일부 현대 학자들은 하나님에 대한 아브라함의 신실성을 강조하지만, 바울의 강조점은 하나님을 믿음이다. 필자는 이 소논문에서 로마서 4:3의 아브라함의 믿음은 일부학자들과의 견해와 다르게 이신칭의와 연관된 하나님을 믿는 믿음이라는 것을 밝히려고 한다. 첫째, 아브라함은 예수 그리스도를 믿음으로 의롭게 되는 불경건한 자들의 칭의를 대표한다. 그들의 믿음은 언약적으로 신실한 행위를 포함할 수 있는 아브라함의 신실함과 다르다. 왜냐하면 불경건한 자들은 모세언약에서 배제되었기 때문이다. 둘째, 로마서 4:3에서 인용된 아브라함의 믿음의 성격은 주 여호와에 대한 믿음이지 언약적 신실성은 아니다.

키워드: 이신칭의, 로마서 4장, 아브라함의 믿음, 언약적 신실성, 그리스도의 믿음, 믿음과 신실성

아우구스티누스의 공공신학에 대한
두 현대 이론 분석:
한나 아렌트와 진 엘슈테인의 대표적 연구서에
나타난 『신국론』 해석을 중심으로

우병훈

(고신대학교, 조교수, 조직신학)

- I. 연구의 목적
- II. 아우구스티누스의 정치이론에 대한 기존 학계의 연구
- III. 한나 아렌트의 『신국론』 해석과 정치신학
- IV. 진 엘슈테인의 『신국론』 해석과 정치신학
- V. 아렌트와 엘슈테인의 『신국론』 해석 비교
- VI. 결론

[초록]

한나 아렌트와 진 엘슈테인은 여러 면에서 아우구스티누스의 작품들을 바탕으로 정치이론을 전개했다. 아렌트와 엘슈테인의 아우구스티누스 정치신학 해석을 “고백주의”라고 부를 수 있다. 이 입장은 인간의 한계를 주목하지만 그것을 정치로 모두 다 환원하거나 맡겨버리지 않고 인간의 존재 구조와 내면적 덕성을 소중하게 여긴다. 하이데거와는 달리 아렌트는 인간의 죽음뿐 아니라 “탄생성”도 주목한다. 그녀는 이것을 인간 실존의 “이중적 전방”이라고 부른다. 엘슈테인은 인간의 죄성을 강조한다. 엘슈테인이 제시하는 정치한계주의도 역시 죄에 대한 그녀의 견해에 근거한다. 인간의 고유한 특징이 되는 언어는 상황을 악화시킬 때가 많으며, 특히 남성과 여성의 공적 관계에서 그러하다. 하지만 엘슈테인은 아우구스티누스의 언어론에서는 자유의 계기가 주어진다고 본다. 그녀는 또한 가정이 사회를 구성하는 분자로서 더 큰 공동체의 정의와 평화에 기여할 수 있다고 주장한다. 아렌트와 엘슈테인의 『신국론』 이해에서 중요한 것은 카리타스에 대한 그들의 설명이다. 아렌트는 모든 인간이 공유하는 공통의 역사는 이웃사랑의 고유한 자리를 확보해 준다고 주장한다. 엘슈테인에 따르면, 우정은 가족, 친구, 동료 시민, 국가 사이에서 인간들을 더욱 긴밀하게 연결시키는 작용을 한다. 아렌트와 마찬가지로 엘슈테인도 역시 보편성을 가진 정치 윤리의 기초를 아우구스티누스의 아담론에서부터 도출한다. 그녀는 모든 인간이 아담에게서 기원했다는 단일기원설에 근거하여 “진정한 평화의 존재론”을 제시한다. 전체적으로 보자면, 아렌트보다 엘슈테인이 아우구스티누스의 『신국론』을 더 잘 이해하고 적용하고 있다고 결론짓게 된다.

키워드: 한나 아렌트, 진 엘슈테인, 아우구스티누스, 신국론, 정치신학, 정치한계주의

논문투고일 2019.12.09. / 심사완료일 2020.02.18. / 게재확정일 2020.03.04.

1. 연구의 목적

아우구스티누스는 도합 5백만 단어에 육박하는 수많은 저작을 남겼다. 그가 남긴 책은 약 117권 이상이 되며, 그가 행한 수천편의 설교들 가운데 약 562편 가량이나 지금까지 전해진다.¹ 그의 작품이 이렇게 많다보니 세빌라의 이시도루스(Isidore of Seville; 약 560-636년)는 “누군가가 아우구스티누스의 작품을 모두 다 읽었다고 말하면 그는 거짓말쟁이이다.”라는 말을 남겼을 정도였다.² 그렇게 많은 작품들 중에서 아우구스티누스가 “정치”만을 주제로 다룬 작품은 없다.³ 그럼에도 불구하고 아우구스티누스가 서구 정치사상사에서 매우 중요한 자리를 차지한다는 것은 의심의 여지가 없다.⁴

아우구스티누스의 작품들 중에서 특히 『신국론』(*De civitate Dei*)은 그의 “정치신학”을 이해하는 데 필수적인 작품이다.⁵ 그의 다른 작품들에 대해서도 토론이 많았지만, 정치와 관련하여 이 작품이 가진 성격에 대해서도 열띤 토론이 있어 왔다. 가령 배로우(R. H. Barrow)는 『신국론』에서 아우구스티누스의 관심

* 이 논문은 2016년 대한민국 교육부와 한국연구재단의 지원을 받아 수행된 연구임.
(NRF-2016S1A5A2A02925435).

- 1 아우구스티누스의 작품들의 목록과 약어들에 대해서는 아래 문헌들을 참조하라. Allan D. Fitzgerald, ed., *Augustine through the Ages: An Encyclopedia* (Grand Rapids: Eerdmans, 1999), xxxv-xlii; 포시디우스, 『아우구스티누스의 생애』(*Vita Augustini*), 이연학, 최원오 역주(왜관: 분도출판사, 2008), 170-81. 위에서 제시한 책의 권수와 설교 편수에 대해서는 학자들마다 다른 견해를 가진다. 가령 이연학과 최원오는 아우구스티누스의 소실된 작품까지 합쳐서 모두 134개의 작품 목록을 제시한다(앞 책, 170-81쪽 참조).
- 2 Peter R. L. Brown, “Political Society,” in Richard Markus, ed., *Augustine: A Collection of Critical Essays* (Garden City: Doubleday Anchor Books, 1972), 311에서 재인용.
- 3 Miles Hollingworth, *Pilgrim City: St. Augustine of Hippo and His Innovation in Political Thought* (London: T & T Clark, 2010), 2; O'Donovan, “The Political Thought of City of God 19,” in Oliver O'Donovan and Joan Lockwood O'Donovan, *Bonds of Imperfection: Christian Politics, Past and Present* (Grand Rapids: Eerdmans, 2004), 50.
- 4 Oliver O'Donovan and J. L. O'Donovan, eds., *From Irenaeus to Grotius: A Sourcebook in Christian Political Thought, 100-1625* (Grand Rapids: Eerdmans, 1999), 105.
- 5 이하에서 말하는 “정치신학”이란 기독교 신앙과 가치를 가지고 사회의 공공선, 복지, 평등, 정의, 인간존엄성, 공적 대화와 정치 시스템 등을 발전시키고 향상시키기 위한 목적으로 구성된 신학을 가리킨다. 이러한 정의와 현대의 정치신학 혹은 공공신학 연구자들에 대해서는 아래를 보라. 우병훈, “공공신학 교육을 위한 교본으로서 웨스트민스터 대교리문답,” 『개혁논총』 39 (2016), 73-4.

은 역사에 대한 비평이지, 국가에 대한 이론을 발전시키는 것이 아니라고 주장하였다.⁶ 제럴드 오달리(Gerard O'Daly)도 역시 『신국론』에는 아우구스티누스의 정치적 견해가 자세히 피력되어 있지 않고, “교회와 국가의 관계에 대한 논의도 없으며, 자세한 입법 관행이나 이론도 나오지 않으며, 로마의 정치 기구들을 기독교화 하고자 하는 그 어떤 기획도 없다.”라고 주장한다.⁷

물론 우리는 아우구스티누스 연구가인 어네스트 포르틴(Ernest L. Fortin)이 말한 것처럼, 아우구스티누스의 작품에 나타난 기독교는 “비정치적 혹은 더 낫게는 정치초월적”으로 볼 수 있을 것이다.⁸ 하지만 그렇다고 해서 아우구스티누스의 작품을 정치와 무관한 것으로 여겨서는 안 된다. 아우구스티누스의 정치신학 연구로 유명한 로버트 도다로(Robert Dodaro)는 “아우구스티누스는 정치에 관한 작품은 쓰지 않았다. ... 그러나 ‘정치적’이라고 간주될 수 있는 아우구스티누스의 작품의 범위가 맥락에 대한 관심 때문에 한계 지어져서는 안 된다.”라고 적절하게 주장한다.⁹ 유진 티셀(Eugene TeSelle)도 역시 아우구스티누스는 현대 정치신학 논의에서 찬사를 받든 비판을 받든 간에 큰 영향을 미치고 있다고 주장한다.¹⁰

사실상 『신국론』은 정치신학적인 함의가 매우 강한 작품이다. 현대의 대표적

6 R. H. Barrow, *Introduction to St. Augustine. The City of God, Being Selections from the De Civitate Dei, Including Most of the XIXth Book, with Text* (London: Faber and Faber, 1950), 249.

7 Gerard O'Daly, *Augustine's City of God: A Reader's Guide* (Oxford: Clarendon Press, 1999), 209-10.

8 Ernest L. Fortin, “Introduction,” in *Augustine, Political Writings*, trans. M. W. Tkacz and D. Kries (Indianapolis: Hackett, 1994), xxvi (“nonpolitical or, better still, transpolitical”). 어네스트 포르틴이 연구한 아우구스티누스 정치사상에 대해서는 아래 글이 대표적이다. Ernest L. Fortin, “The Political Thought of St. Augustine,” in *History of Political Philosophy*, ed. L. Strauss and J. Cropsey, 3rd ed. (Chicago: University of Chicago Press, 1987), 176-205.

9 Robert Dodaro, “Church and State,” in Fitzgerald et al. eds., *Augustine through the Ages*, 181-2. 아우구스티누스의 정치신학을 연구한 로버트 도다로의 주요작품으로는 아래를 보라. Robert Dodaro, *Christ and the Just Society in the Thought of Augustine* (New York: Cambridge University Press, 2004).

10 Eugene TeSelle, “Towards an Augustinian Politics,” in *The Ethics of St. Augustine*, ed. William S. Babcock, JRE Studies in Religious Ethics 3 (Atlanta, GA: Scholars Press, 1991), 147.

인 두 명의 정치사상가, 한나 아렌트(Hannah Arendt; 1906-1975년)와 진 엘슈테인(Jean B. Elshtain; 1941-2013년)은 아우구스티누스의 『신국론』을 주요 텍스트로 하여 자신들의 정치사상을 전개하였다. 본 연구의 목적은 바로 이들 두 사람의 『신국론』 해석을 비교 연구하고 그들의 견해를 평가하는 것이다. 연구자는 2015년의 한 연구에서 아우구스티누스의 『신국론』에 나타난 정치사상을 “순례자(pilgrim)”의 관점에서 고찰하고 그 의미를 현대 교회를 위해서 적용한 바 있다.¹¹ 그에 대한 후속연구인 이번 연구는 현대 정치신학계에 큰 영향을 미친 두 명의 여성 정치사상가 아렌트와 엘슈테인의 『신국론』 해석을 연구함으로써 그들의 사상을 보다 근원적으로 이해하도록 도울 것이다.¹²

카를 야스퍼스의 지도 하에 쓴 자신의 박사 학위 논문에서 아렌트는 “사랑(caritas)”이야말로 아우구스티누스의 정치신학을 이해하는 가장 중요한 개념이라고 주장하였다.¹³ 그러나 아렌트에 따르면, 아우구스티누스가 말하는 “카리타스”는 한편으로 이웃사랑을 고립시키는 역할을 하면서도 다른 한편으로는 이웃사랑을 가능하게 하는 모순적 특성을 가지고 있다.¹⁴ 아렌트는 이러한 이중

-
- 11 B. Hoon Woo, “Pilgrim’s Progress in Society: Augustine’s Political Thought in *The City of God*,” *Political Theology* 16, no. 5 (2015), 421-41.
- 12 아렌트에 대한 전기와 연구물들은 너무나 많아서 열거하기 힘들 정도이다. 하지만 영어권에서는 아래 전기들이 중요하게 읽힌다. Elizabeth Young-Bruehl, *Hannah Arendt: For Love of the World* (New Haven: Yale University Press, 1982); Anne C. Heller, *Hannah Arendt: A Life in Dark Times* (Amazon Publishing, 2015). 엘슈테인에 대한 연구물들도 적지 않다. 대표적으로는 아래의 논문 모음집이 있다. Debra Erickson and Michael Thomas Le Chevallier, eds., *Jean Bethke Elshtain: Politics, Ethics, and Society* (Notre Dame: University of Notre Dame Press, 2018).
- 13 Hannah Arendt, *Der Liebesbegriff bei Augustin: Versuch einer philosophischen Interpretation* (Berlin: J. Springer, 1929); Hannah Arendt, *Der Liebesbegriff bei Augustin: Versuch einer philosophischen Interpretation*, ed. Frauke A. Kurbacher, 1st ed. (Hamburg: Felix Meiner Verlag, 2018). 본 연구에서는 가끔씩 2018년 독일어판을 참조하되, 영역과 해설이 담긴 아래 작품을 주로 참조하였는데, 그 이유는 아렌트의 수정본이 반영되어 있기 때문이다. Hannah Arendt, *Love and Saint Augustine*, ed. Joanna Vecchiarelli Scott and Judith Chelius Stark (Chicago: University of Chicago Press, 1996). 이 마지막 책은 아래와 같이 우리말로 번역되어 있다. 한나 아렌트, 『사랑 개념과 성 아우구스티누스』, 서유경 역(서울: 텍스트, 2013).
- 14 이에 대하여 스코트와 스타크는 “(아렌트에 따르면) 아우구스티누스의 철학은 세계로부터 분리되는 동시에 세계와 연계되어 있다”라고 적고 있다. Arendt, *Love and Saint Augustine*, x; 아렌트, 『사랑 개념과 성 아우구스티누스』, 25(스코트와 스타크의 “서문”). 연구자는 아래 책에서

성을 인식하면서 인간의 사회성에 대한 아우구스티누스의 사상에 대한 심오한 접근을 시도하였다.

시카고 대학의 교수였으며 탁월한 정치이론가였던 진 엘슈테인은 좀 다른 각도 즉, “정치한계주의(Political Limitism)”라는 관점에서 아우구스티누스의 『신국론』을 해석하였다.¹⁵ 그녀는 아우구스티누스의 정치신학은 신학적 맥락을 고려하지 않고서는 올바르게 해석될 수 없음을 적절하게 지적한다. 특별히 그녀는 (아렌트를 분명히 의식하면서) 공공의 영역에서 “카리타스”가 요구되는 상황 자체가 현대 정치·경제 사회가 지닌 문제적 성격을 보여준다고 주장한다. 역으로 생각해 보자면, 사랑과 평화야말로 오늘날 공공영역을 인도할 수 있는 가장 중요한 가치가 된다는 것이다. 엘슈테인에 따르면, 이런 점에서 현대 정치의 한계는 오히려 아우구스티누스가 강조했던 가치들의 부활을 요구한다.¹⁶

본 연구의 목표는 아렌트와 엘슈테인의 『신국론』 해석의 유사점과 차이점을 필자의 관점과 비교하여 평가하는 것이다. 아렌트와 엘슈테인의 견해는 필자가 2015년에 발표했던 논문의 주장과 여러 면에서 상응한다. 하지만 그들의 『신국론』 해석이 문제가 없지 않다. 본 연구는 그들의 해석의 다양한 면모들을 비판적으로 분석한다. 이때까지 학계에서는 아렌트의 사상에 대해서는 많은 연구가 되어 왔고, 엘슈테인에 대해서도 어느 정도 연구가 있었지만, 두 사람의 『신국론』 해석을 비교하는 시도는 없었다.¹⁷ 따라서 본 연구는 아렌트와 엘슈테인의 이해를 위한 새로운 탐구를 제시할 뿐 아니라, 그를 통해서 정치신학사에서 큰 맥락을 형성하는 아우구스티누스에 대한 다차원적인 이해를 제공하는 역할을

아우구스티누스의 윤리가 가지는 이러한 이중적 성격을 철저하게 고찰한 바 있다. 우병훈, 『기독교 윤리학』(서울: 복있는사람, 2019), 96-136.

15 Jean Bethke Elshtain, *Augustine and the Limits of Politics* (Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1995). 엘슈테인의 이 작품은 우리말로 번역되어 있지 않다.

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

17 아렌트의 사랑 개념에 대한 국내의 연구로는 아래의 소논문이 있다. 김정숙, “기독교 신학적 사유를 통한 한나 아렌트의 세계사랑의 의미: 성 아우구스티누스의 사랑의 개념과 세계 이해를 중심으로,” 『신학사상』 175 (2016), 205-39. 하지만 이 논문은 아우구스티누스의 작품에 대한 깊은 독해가 이뤄지지 않고, 아렌트의 사상의 관점에서 아우구스티누스를 평가하는 한계가 있다.

할 것이다.

본 연구의 순서는 아래와 같다. 우선 아우구스티누스의 정치이론에 대한 기존 학계의 연구를 먼저 설명함으로써 전체적인 전망을 제시하고자 한다. 그리고 차례대로 아렌트와 엘슈테인의 『신국론』 연구를 분석한다. 아렌트와 엘슈테인 모두 자신의 여러 작품들에서 아우구스티누스의 『신국론』을 다루고 있기에 하나의 소논문에서 그 모든 작품들을 다 고찰할 수는 없다.¹⁸ 따라서 이 연구에서는 『신국론』에 근거한 그들의 정치사상을 가장 잘 보여주는 대표적인 두 작품인 『사랑 개념과 성 아우구스티누스』(아렌트), 『아우구스티누스와 정치의 한계』(엘슈테인)를 중심으로 분석하겠다.¹⁹ 본문의 마지막 부분에서는 아렌트와 엘슈테

- 18 아렌트와 엘슈테인의 작품에서 아우구스티누스의 직간접적인 영향력은 매우 크다. 주디스 스타크는 아우구스티누스에 대한 아렌트의 심취는 아주 깊고 오랜 세월 지속되어 왔다고 적고 있다. Arendt, *Love and Saint Augustine*, ix; 아렌트, 『사랑 개념과 성 아우구스티누스』, 23(스코트와 스타크의 “서문”). Michael J. Scanlon, “Arendt’s Augustine,” in *Augustine and Postmodernism: Confessions and Circumfession*, ed. John D. Caputo (Bloomington: Indiana Univ Press, 2005), 159에서도 아렌트가 아우구스티누스의 영향을 얼마나 받았는지에 대한 학계의 의견이 분분함을 지적하지만, 스캔론 자신은 그 영향이 크다고 보고 있다. 엘슈테인 역시 아우구스티누스 연구물을 많이 남겼으며, 본 논문에서 다루는 『아우구스티누스와 정치의 한계』만 보더라도 엘슈테인에 대한 아우구스티누스의 영향력이 얼마나 큰지 알 수 있다. 그녀는 엘슈테인은 자신의 인생 경로가 갈수록 아우구스티누스에게 가까이 다가가는 것을 느낄 수 있다고 고백한 바 있다(Elshtain, *Augustine and the Limits of Politics*, xi). 엘슈테인이 아렌트가 아우구스티누스의 영향을 얼마나 많이 받았는지 지적하는 대목은 아주 흥미롭다. 예를 들어 아렌트는 “악의 평범성(banality of evil)”이라는 용어를 자신이 지성사에서 처음으로 개념화시켰다고 주장하였지만, 엘슈테인은 그 개념조차도 사실은 아렌트가 아우구스티누스에게 (적어도 간접적으로라도) 빚을 지고 있다고 분석한 바가 있다. Elshtain, 앞 책, 76(아렌트가 게르숀 솔렐[Gershom Scholem]에게 보낸 편지 인용에서 “악의 평범성”이라는 용어를 아렌트 자신이 처음 사용했다고 주장한 부분), 76-87(다른 학자들이 주목하지 못한 부분이지만, “악의 평범성” 개념이 아우구스티누스에게 이미 나타난다는 엘슈테인의 분석). 또한, 아래 각주 102번을 보라. 그리고 아우구스티누스와 아렌트 모두 악을 비신화화시켰다는 견해에 대해서 Rowan Williams, *On Augustine* (London: Bloomsbury, 2016), 103; Charles T. Mathewes, *Evil and the Augustinian Tradition* (Cambridge: Cambridge University Press, 2001), 227를 보라.
- 19 본 연구에서는 위의 각주 13과 15에 실린 아렌트의 책 독어판 원본과 영역판, 그리고 엘슈테인의 영어판 원본을 위주로 인용하였다. 위에 제시된 아렌트 작품의 우리말 번역은 아주 좋은 번역임에는 틀림없으나, 간혹 신학적 뉘앙스를 놓친 경우가 있어서 원본과 비교해서 읽어야만 한다. 아렌트는 철학은 물론이고, 조앤나 스코트와 주딯 스타크가 지적하는 바와 같이 신학에 있어서도 전문적으로 훈련을 받았다(아렌트, 『사랑 개념과 성 아우구스티누스』, 13-14[스코트와 스타크의 “한국어판 서문”]). 이것은 아렌트의 박사논문을 읽어보면 금방 알 수가 있다. 그 작품에 나타난 성경구절 인용 및 해석이나, 아우구스티누스 해석 등에는 깊은 신학적 식견이 배어있다. 아렌트의 아우구스티누스 해석은 교회정치에 관여한 아우구스티누스는 되도록 피했고 신학적 용어 사용은

인의 『신국론』 해석을 종합적으로 평가하겠다. 그리고 결론부에서는 그들의 해석이 가진 공통적인 약점을 보완하는 연구자 자신의 관점을 제시하겠다.

II. 아우구스티누스의 정치이론에 대한 기존 학계의 연구

아우구스티누스의 정치사상에 대한 논의들은 역사적으로 살펴볼 때 크게 세 가지로 발전되어 왔다. 이를 학계에서는 보통 “정치적 아우구스티누스주의(Political Augustinianism)”, “아우구스티누스적 정치신학(Augustinian political theology)”, “아우구스티누스적 정치이론(Augustinian political theory)”으로 명명한다.²⁰

“정치적 아우구스티누스주의”는 중세 때에 교회와 국가를 “기독교 세계(Christendom)”로 묶어 보려는 흐름 속에서 생산된 관점이다. 하지만 이 용어(“augustinisme politique”)를 불어권에서 처음 만들어 사용한 앙리 아르킬리에르(Henri Xavier Arquillière)에 따르면 이 관점은 아우구스티누스의 사상을 잘못 인용하고 제대로 해석해 내지 못하였다.²¹ 앙리 드 뤼박(Henri de Lubac)

되도록 자제했다는 점에서 “비(非)신학적(nontheological)”이라고 볼 수 있지만, 신학적 지식이 결여되었다는 의미에서 “비(非)신학적”인 것은 결코 아니다(Arendt, *Love and Saint Augustine*, 122; 아렌트, 『사랑 개념과 성 아우구스티누스』, 207 참조[스코트와 스타크의 “한나 아렌트의 재발견”]). 참고로, 하이데거의 비(非)신학적, 현상학적 『고백록』 읽기는 다음의 책에서 잘 볼 수 있다. Martin Heidegger, *The Phenomenology of Religious Life*, trans. Matthias Fritsch and Jennifer Anna Gosetti-Ferencei (Bloomington, IN: Indiana University Press, 2004). 비트겐슈타인, 카뮈, 아렌트가 아우구스티누스를 흠모하긴 했어도, 신학계의 일원이 되기를 거부했다는 다음 주장도 살펴볼 만하다. Nigel Biggar, “Staggering Onward, Rejoicing: Jean Bethke Elshtain, Augustinian Realist,” in *Jean Bethke Elshtain: Politics, Ethics, and Society*, ed. Debra Erickson and Michael Thomas Le Chevallier (Notre Dame: University of Notre Dame Press, 2018), 152.

20 이하의 전체 논의는 Miles Hollingworth, *Pilgrim City: St. Augustine of Hippo and His Innovation in Political Thought* (London: T & T Clark, 2010), 79-146을 참조하라.

21 Henri Xavier Arquillière, *L'augustinisme politique: Essai sur la formation des théories politiques du moyen-âge*, 2nd ed. (Paris: J. Vrin, 1955), 19. 또한 Pierre Mandonnet, *Siger de Brabant et l'averroïsme latin au XIII^{me} siècle*, 2nd ed. (Louvain: Institut supérieur de philosophie de l'Université, 1908); Etienne Gilson, *Introduction à l'étude de saint Augustin*, 2nd ed. (Paris: J. Vrin, 1943)도 참조하라.

도 역시 중세의 “정치적 아우구스티누스주의”를 매우 엄격하게 비판하였다. 그는 절대적 권력을 교황에게 부여했던 중세 사상가들은 아우구스티누스의 사상이 아니라, 아베로예즈(Averroes; 1126-1198년)에게서 영향을 받았던 것이라고 주장했다. 왜냐하면 아우구스티누스는 교회의 권위가 시민 정부에 대하여 직접적으로 행사되어서는 안 되고 오히려 후견인과 감독자의 역할로서 행사되어야 한다고 보았기 때문이다.²²

“아우구스티누스적 정치신학”은 종교개혁기의 아우구스티누스 해석이다. 이 관점의 대표자인 루터는 아우구스티누스를 인용하면서도 자신의 목적에 따라 적절하게 변형시켰다. 루터는 아우구스티누스의 『신국론』을 원용하여 “두 왕국 이론”을 발전시켰다.²³ 그에 따르면, 하나님에게는 오른손의 통치와 왼손의 통치가 있다. 하나님은 그의 오른손으로 복음에 따라 교회를 통치하시며, 그의 왼손으로 율법에 따라 세속 정부를 통치하신다. 교회와 세속 정부 모두 하나님께서 통치하시지만, 그리스도인은 교회와 세속 정부에 모두 속하여 살면서, 둘의 질서를 혼동해서는 안 된다는 것이 루터의 생각이었다. 아우구스티누스의 정신을 따라서, 루터는 중세적 계급 구조에 따른 사회상을 거부하였고, 세속 정부에 대하여 교회가 우월성을 가진다는 생각을 배격했다. 하지만 몇 가지 지점에서 루터는 아우구스티누스와 의견을 달리했다. 첫째, 루터는 모든 기독교인들이 그리스도의 제사장이면서 동시에 세속 정부의 영역에도 존재한다고 보았다. 이것은 (나중에 설명하겠지만) 천상도성과 지상도성을 이분법적으로 구분했던 아우구스티누스와는 다른 관점이다. 둘째, 루터는 시민 정부의 역할을 아우구스티누스보다 더욱 적극적으로 발전시켰다. 특히 루터는 1520년대 후반부터 시민 정부가 종교개혁에서 중요한 역할을 할 수 있음을 지적했고, 1530년대부터는 기독교인의 시민 정부 참여를 또한 자신의 정치 이론에서 중요하게 다루기 시작했다. 이러한 루터의 “아우구스티누스적 정치신학”은 16세기 당시의 종교

²² Henri de Lubac, *Théologies d'occasion* (Paris: Desclée de Brouwer, 1984), 255-308.

²³ William J. Wright, *Martin Luther's Understanding of God's Two Kingdoms: A Response to the Challenge of Skepticism* (Grand Rapids: Baker Academic, 2010), 109-112를 참조했다. 루터의 “두 왕국 이론”에 대한 간략한 설명과 루터의 입장 변화에 대해서는 우병훈, 『처음 만나는 루터』(서울: IVP, 2017), 126-36을 보라.

개혁에 고유한 기여를 하긴 했지만, 아우구스티누스의 신학이 가지는 독특한 인식론적 근거들을 원래의 맥락과는 다르게 사용한 것이다.²⁴

“아우구스티누스적 정치이론”은 아우구스티누스의 사상을 현대의 정치사상가들이 해석한 관점이다. 조앤나 스코트(Joanna Vecchiarelli Scott)에 따르면 라인홀드 니버(Reinhold Niebuhr), 허버트 딘(Herbert Deane), 게리 윌스(Garry Wills), 마틴 루터 킹 주니어(Martin Luther King, Jr.), 아더 슐레싱어 주니어(Arthur Schlesinger, Jr.), 엘레인 파젤스(Elaine Pagels), 윌리엄 코놀리(William Connolly), 줄리아 크리스테바(Julia Kristeva), 론 로젠바움(Ron Rosenbaum), 한나 아렌트, 진 엘슈테인 등이 모두 자신만의 분명한 관점에 따라서 아우구스티누스의 정치론을 재해석했다.²⁵

이러한 현대의 “아우구스티누스적 정치이론” 논의들은 크게 보아 네 가지 접근으로 분류할 수 있다.²⁶ “견고한 현실주의”(라인홀드 니버, 마틴 루터 킹 주니어), “부드러운 현실주의”(아더 슐레싱어, 줄리아 크리스테바), “권위주의”(엘레인 파젤스, 윌리엄 코놀리), “고백주의”(게리 윌스, 조앤나 스코트, 론 로젠바움, 한나 아렌트, 진 엘슈테인)이다.

“견고한 현실주의(hard realism)”는 국가와 선한 시민은 모두 하나님께서 인정하고 보호하는 것이기에, 국가는 강제적인 법과 권력을 사용하여 공공의 질서를 유지해야 한다고 주장한다. 이 이론의 주창자들은 아우구스티누스가 말하듯이 “지상도성”은 부패했기 때문에 불가피하게 공권력이 필요하다고 보았다. 라인홀드 니버가 이런 견해의 대표주창자이다. 또한 마틴 루터 킹 주니어 역시 인권 운동을 하면서 국가에 이런 요소를 기대한 적이 있다.

“부드러운 현실주의(soft realism)”는 “견고한 현실주의”와 마찬가지로 국가와 선한 시민은 모두 하나님께서 인정하는 것이라고 본다. 하지만 국가는 도덕적 선을 추구하는 데 있어서 한계가 있으므로, 필연적으로 다양한 관습들을 용인해

24 J. W. Allen, *A History of Political Thought in the Sixteenth Century* (London: Methuen, 1957), 18-30.

25 Joanna V. Scott, “Political Thought, Contemporary Influence of Augustine’s,” in Fitzgerald et al. eds., *Augustine through the Ages*, 659-61.

26 이하의 논의는 Scott, “Political Thought, Contemporary Influence of Augustine’s,” 659-60을 요약한 것이다.

야만 하며, 여러 이슈들에 대해서 힘으로 강제하기 보다는 관용해야 한다고 주장한다. 물론 국가는 어느 정도 강제력을 사용할 수 있으나, 결코 강제력이 주된 수단이 되어서는 안 된다. 이러한 관점은 원래 테오도르 뎀젠(Theodor E. Mommsen)이 아우구스티누스의 사상을 해석하면서 제시했던 것인데, 보다 근래에는 아더 슐레싱어 주니어가 조나단 에드워즈의 칼빈주의를 아우구스티누스주의라고 명명하면서 발전시켰다. 그리고 불가리아계 프랑스 구조주의 철학자인 줄리아 크리스테바가 이런 관점을 지지한다.²⁷

“권위주의(authoritarianism)”는 충실한 시민과 정치 지도자들을 하나님 자신이 자신의 도덕법 하에서 인정하고 보호하는 것으로 보지만, 이러한 도덕법이 실제 사회에서 적용되기 위해서는 강제적인 공공 정책이 필수적이라고 주장한다. 이 관점은 아우구스티누스를 따라서 인간 사회의 부패성을 아주 주목하고 있다. 이 관점은 “견고한 현실주의”와 유사한 면이 많으나, 도덕법을 강조한다는 점에서 차이가 있다. 실제로 엘레인 파젤스와 윌리엄 코놀리는 자신의 이론을 “견고한 현실주의”에 근거하여 펼치면서도 “권위주의”를 지향하면서 정립하고 있다.

“고백주의(confessionalism)”는 인간의 타락성을 주목하지만 사회적 측면에서 시작하지 않고 개인의 내면에서부터 출발한다. 이 입장은 충실한 시민으로 하여금 국가의 도덕적 개혁보다는 자신의 내면에서 의지의 퇴락으로 말미암아 생긴 “괴물성(monstrosity)”을 극복하기 위해 노력하라고 종용한다. 바로 그럴 때에 사회적으로 공공선을 이룰 수도 있게 될 것이다. 국가의 현재 모습은 단지 그 구성원들의 두 가지 사랑의 혼합된 특성을 반영하는 것일 뿐이기 때문이다. 게리 윌스는 아우구스티누스의 정치론에서 “부드러운 현실주의”를 보다 발전시켜서 “고백주의”를 제시했다.²⁸ 조앤나 스코트나 론 로젠바움 역시 고백주의적 관점에 가깝다.²⁹ 그리고 한나 아렌트와 진 엘슈테인의 아우구스티누스

²⁷ Julia Kristeva, *Strangers to Ourselves*, trans. Leon S. Roudiez (New York: Columbia University Press, 1991), 77-93(제 4장, “Paul and Augustine: The Therapeutics of Exile and Pilgrimage”)을 보라.

²⁸ Garry Wills, *Confessions of a Conservative* (Garden City: Doubleday, 1979); Garry Wills, *Augustine's Confessions: A Biography* (Princeton: Princeton University Press, 2011).

²⁹ Hannah Arendt, *Love and Saint Augustine*, Joanna V. Scott and Judith C. Stark eds.

해석도 고백주의에 가장 가깝다.³⁰

그렇다면 한나 아렌트와 진 엘슈테인은 『신국론』을 어떻게 해석하여 자신의 고유한 정치사상을 전개했을까? 아렌트와 엘슈테인의 해석이 조우하는 지점은 무엇이며, 또한 두 사람의 차이점이 무엇일까? 그리고 그들의 해석에서 미진한 부분은 무엇일까? 이런 질문들이 본 연구의 다음 부분을 이끌어가는 중심질문들이 될 것이다.

III. 한나 아렌트의 『신국론』 해석과 정치신학

1. 아렌트의 박사논문 개정과정과 그 논문의 의의

한나 아렌트의 박사논문은 아우구스티누스의 여러 작품들을 탐구하여 그의 “사랑” 개념이 지니는 의미를 다각도로 탐구한 것이다. 그런데 이 작품이 영어권에서 출간되기까지는 여러 우여곡절이 있었다.³¹ 아렌트는 1929년에 이 박사논문을 완성했다. 이후에 그녀는 1933년 나치 독일을 피해서 프랑스로 갔다가 1941년에 뉴욕에 도착했다. 그때 그녀는 독일어로 된 자신의 박사논문을 가지고 갔지만, 그것을 영어로 번역하거나 미국에 소개할 기회가 없었다. 아렌트 자신이 1965년에 메리 맥카시(Mary McCarthy)에게 보낸 편지에 따르면 그녀는 그것을 거의 40년 가까이 들춰보지 않았다.³² 1963년에 애쉬튼(E. B. Ashton)이 그것을 영어로 거의 직역하게 되는데, 그때 비로소 아렌트는 그 번역본의 행간과

(Chicago: University of Chicago Press, 1996)에 실린 스코트와 스타크의 글을 참조하라. 그리고 Ron Rosenbaum, “Staring into the Heart of Darkness,” in *New York Times Magazine* (4 July 1995)를 보라.

30 여러 학자들은 엘슈테인을 정치적 현실주의자로 묘사한다. 하지만 다른 정치적 현실주의자들과는 차이가 난다는 점을 인식한다. Erickson and Le Chevallier, eds., *Jean Bethke Elshtain*, 제 9장에 실린 에릭 그레고리(Eric Gregory)의 글을 보라. 예를 들어, 180쪽에서 그레고리는 엘슈테인의 현실주의는 ‘더 나은 현실주의(a better realism)’라고 주장한다.

31 이러한 우여곡절이 지니는 아렌트의 사상적 변화에 대해서는 아래 ‘리뷰 아티클(review article)’에 잘 정리되어 있다. George McKenna, “Love and Saint Augustine,” *First Things* 72 (1997), 43-47. 이후 몇 단락의 내용은 조지 맥켄나의 이 글에 의존한다.

32 McKenna, “Love and Saint Augustine,” 44.

여백에 수정 사항을 적어 넣거나 또 일부 재(再)타자를 하면서 수정 사항을 삽입하여 확장시키기 시작했다.³³

1958년에 아우구스티누스는 아렌트의 작품에 다시 나타난다. 『전체주의의 기원』(*The Origins of Totalitarianism*) 제 2판 말미에 아렌트는 아우구스티누스의 『신국론』 12.21에 나오는 표현, “시작이 있기 위하여 인간이 창조되었다(*initium ut esset homo creatus est*).”라는 문장을 중요하게 인용한다.³⁴ 그리고 “이러한 시작은 새로운 출생이 있을 때마다 보장된다. 그것은 사실상 모든 사람에게 해당된다.”라고 설명한다. 하지만 조지 맥켄나(George McKenna)가 잘 설명했듯이, 아렌트는 아우구스티누스의 글을 맥락과 상관없이 인용하고 있다. 원래 『신국론』 12.21에서 아우구스티누스는 하나님의 영혼 창조 능력을 설명하는 맥락에서 저 문장을 썼다. 하지만 아렌트는 “인간의 능력”을 강조하는 맥락으로 그 문장을 끌어와서 사용하고 있다.³⁵ 흥미로운 것은 아렌트가 1960년대에 자신의 박사논문을 개정하면서 1929년판에는 없었던 저 문장을 삽입해 넣었다는 사실이다. 사정이 이러하기에 조지 맥켄나는 아렌트가 박사논문을 쓰고 난 이후 작품들이 그녀의 박사논문에 역으로 영향을 끼쳤다는 표현을 썼다.³⁶

33 Arendt, *Love and Saint Augustine*, viii: 아렌트, 『사랑 개념과 성 아우구스티누스』, 22(스코트와 스타크의 “서문”).

34 Hannah Arendt, *The Origins of Totalitarianism* (New York: Harvest Book, 1973), 479. 아렌트는 자신의 책에서 그 인용문이 『신국론』 12.20에 나온다고 하지만, 엘슈테인이 지적한 바와 같이 『신국론』 12.21이 옳다(Elshtain, *Augustine and the Limits of Politics*, 127n7). 그리고 아우구스티누스의 라틴어 원전의 문장은 다음과 같다. “*Hoc [=initium] ergo ut esset, creatus est homo, ante quem nullus fuit.*” 아우구스티누스, 『신국론(11-18권)』, 성염 역(왜관: 분도출판사, 2004), 1318에서 인용함(사각 괄호 안의 단어는 연구자의 것). 이 글에서 『신국론』의 번역은 아렌트나 엘슈테인이나 성염의 번역을 기본적으로 참조하지만, 때로 수정하여 사용한다.

35 원래의 맥락과 무관하게 아우구스티누스를 사용하는 이러한 인용은 엄밀한 역사학자들에게는 참을 수 없는 방식일 것이다. 하지만 스코트와 스타크가 잘 지적한 것처럼, 아렌트는 원래 1929년에 박사논문을 쓸 때부터 아우구스티누스의 원문을 지구대로 번역하여 사용하지 않고, 주로 자신의 해석을 가미하여 번역하고 해설하였다. 이것은 그녀의 라틴어 실력이 부족해서가 아니다. 메리 매카시가 증언하듯이 아렌트는 아우구스티누스의 라틴어에 정통했다. 하지만 아렌트는 자신의 철학적 작품을 위하여 원전을 창조적으로 재해석하고자 했다. 아렌트, 『사랑 개념과 성 아우구스티누스』, 14(스코트와 스타크의 “한국어판 서문”).

36 McKenna, “Love and Saint Augustine,” 44: “The truth, however, is almost the reverse:”

아렌트는 박사논문 개정 작업을 시도하였지만 결국에는 미완으로 남겨놓고 말았다. 그래서 스코트와 스타크는 아렌트 사후에 그녀의 박사논문을 편집하고 번역하면서 “A 부분”과 “B 부분”을 나눈다. “A 부분”은 1929년의 박사논문에서부터 거의 지속된 내용으로서, 애쉬튼이 직역한 영역본에 아렌트의 초기 수정 사항이 더해진 부분을 뜻한다. “B 부분”은 나중에 본격적으로 개정된 부분으로서 후기 아렌트의 새로운 해석들이 가미된 부분이라고 볼 수 있다.³⁷ 아렌트는 개정 작업을 논문의 제 2부, 1장 중간 부근까지만 진행하였다.³⁸

아렌트가 박사논문 개정 작업을 제 2부의 1장 중간에서 멈춘 이유에 대해서 스코트와 스타크는 1950년대 후반부터 1968년까지의 기간에 아렌트가 아이히만의 재판에 대한 기고문들을 비롯한 여러 작품들을 저술하고, 그로 인하여 격심한 논쟁에 시달리게 되는 등 일련의 사건들로 말미암아 극도로 바빴기 때문이라고 추정한다.³⁹ 하지만 조지 맥켄나는 이런 견해에 반대한다. 그는 아렌트가 다시금 박사논문 수정 작업으로 돌아가지 않은 것은 그것이 불가능하다는 것을 알았기 때문이라고 주장한다. 그것이 왜 불가능하게 되었는가? 조지 맥켄나에 따르면, 1960년대의 아렌트는 1929년의 아렌트와 서로 조화시킬 수 없는 사유를 진행하고 있었기 때문이다.⁴⁰ 맥켄나의 이러한 평가가 전적으로 옳다고만은 볼 수 없다. 하지만 우선 그의 분석에 따라 아렌트의 박사논문의 중심 줄기를 따라가 보기로 하자.

맥켄나는 이해하기 쉽도록 아렌트의 박사논문에 등장하는 “카리타스(caritas; 자애[慈愛])” 개념을 세 가지로 분류하였다. 그리고 그 각각에 대하여 대문자로 시작하는 “카리타스(Caritas) I”, “카리타스(Caritas) II”, “카리타스

her [=Arendt's] later work actually influenced it [=Arendt's dissertation], or at least a large piece of it.” (이텔릭체는 맥켄나의 것이며, 사각괄호 안의 부가설명은 연구자의 것이다.)

37 Arendt, *Love and Saint Augustine*, xi; 아렌트, 『사랑 개념과 성 아우구스티누스』, 26(스코트와 스타크의 “서문”).

38 원고 번호로는 “B:033200”이다. Arendt, *Love and Saint Augustine*, 64; 아렌트, 『사랑 개념과 성 아우구스티누스』, 128-29.

39 Arendt, *Love and Saint Augustine*, xiv; 아렌트, 『사랑 개념과 성 아우구스티누스』, 29-30(스코트와 스타크의 “서문”).

40 McKenna, “Love and Saint Augustine,” 46.

(Caritas) III”이라고 이름을 붙였다.⁴¹ 아렌트에 따르면 아우구스티누스는 사랑을 “갈망(craving; appetitus)”으로 정의했다.⁴² 기독교적 사랑은 하나님에 대한 갈망이며 그것은 “카리타스”이다. 맥켄나는 이를 “카리타스(Caritas) I”이라고 부른다. 이것은 세속적 사랑인 “쿠피디타스(cupiditas)”와 구분된다.⁴³ 그런데 이 두 가지 사랑 모두 인간의 능력 밖의 것을 갈망하는 것으로서 일종의 “비(非)자유(unfreedom)”의 형태를 가진다.

인간은 오직 초월적인 사랑을 통해서만 이러한 비(非)자유를 극복하고 참된 자유를 가질 수 있다. 이 초월적 사랑은 창조주의 영원한 의지에 기원을 두고 있는 인간의 형이상학적 기원을 반영할 때에만 주어진다. 이 초월적 사랑을 맥켄나는 “카리타스(Caritas) II”라고 부른다. “카리타스(Caritas) II”는 우리 인간으로 하여금 일종의 “자기-망각(self-forgetfulness)”의 상태에 이르게 한다. 이것은 평정 가운데 있는 객관성(serene objectivity)이며, 세상으로부터의 이탈이다. 그런데 이러한 “카리타스(Caritas) II”는 우리로 하여금 나머지 인류로부터 “고립(isolation)”이 이뤄지도록 만든다. 오직 하나님의 말씀과 명령에 만 귀를 기울이고 세상의 기준이나 인간관계 등은 포기하도록 만들기 때문이다. 따라서 아렌트의 분석에 따르면, 아우구스티누스에게 진정한 이웃사랑은 하나님을 믿는 신자에게만 가능한 것인데, 이는 사실상 신자를 이웃으로부터 고립시켜 버린다. 나 자신의 모든 생각을 내려놓고 오직 하나님의 관점에서 이웃을 바라보기에 결국 나 자신의 관심이 완전히 사라져 버리기 때문이다. “카리타스(Caritas) II”는 우리 자신의 자아를 너무 비우도록 강요하며, 그러한 상태에서 행해지는 이웃사랑은 인간적 만남의 따뜻함을 상실하게 만든다.⁴⁴ 그렇기에

41 우리말로는 대문자를 따로 표시할 수 없기에 볼드체 “카리타스”로 표시했다. 이렇게 세 가지 형태의 카리타스로 구분한 것은 맥켄나의 것이지, 아렌트의 것은 아니다.
 42 Arendt, *Love and Saint Augustine*, 9; 아렌트, 『사랑 개념과 성 아우구스티누스』, 48; Arendt, *Der Liebesbegriff bei Augustin*, 11.
 43 아우구스티누스의 윤리학에서 카리타스와 쿠피디타스에 대한 분석은 William S. Babcock, ed., “Cupiditas and Caritas: The Early Augustine on Love and Human Fulfillment,” in *The Ethics of St. Augustine*, JRE Studies in Religious Ethics 3 (Atlanta, GA: Scholars Press, 1991), 39-66; 우병훈, 『기독교 윤리학』, 104-5, 107, 134를 보라.
 44 McKenna, “Love and Saint Augustine,” 45. 연구자가 보기에 맥켄나의 이러한 설명은 아렌트의 생각을 잘 반영한 것이다.

아렌트의 박사논문의 제 2부까지 나오는 아우구스티누스의 사랑 개념에서는 진정한 이웃사랑이 위기에 처하는 것으로 묘사된다.

그러나 아렌트의 박사논문 제 3부는 이웃사랑에 대한 확실한 근거를 아우구스티누스의 사상에서 끌어오고 있다. 그녀는 인류의 기원에 대한 논의에서 시작한다. 인간은 모두 아담의 후손이라는 공통점을 갖고 있으며, 또한 “타락성”이라는 공통점을 가지고 있기에 그에 근거한 이웃사랑이 가능하다고 그녀는 주장한다. 맥켄나는 이를 “카리타스(Caritas) III”이라고 부른다. 아렌트는 주장하기를 “인간이 자신의 이웃을 사랑해야 하는 이유는 이웃이 자신과 근본적으로 동일하며, 양쪽 모두 동일한 죄악된 과거를 공유하기 때문이다.”라고 주장한다.⁴⁵

이어지는 분석에서 맥켄나는 아렌트가 1950년대에 쓴 『인간의 조건』(*The Human Condition*)에서 강력하게 비판했던 “세상-소외(world-alienation)” 개념은 아우구스티누스가 제시한 “카리타스(Caritas) II”와 너무나 유사한 개념이었다고 주장한다. 그래서 아렌트가 개정한 박사논문에서는 “카리타스(Caritas) II”에 대해 기독교적이지 아니라, “유사 기독교적(pseudo-Christian)”이라고 표현하게 됐다는 것이다.⁴⁶ 하지만 아렌트가 미처 개정하지 못한 부분에서 “카리타스(Caritas) II”는 계속해서 “기독교적인 특징”으로 등장한다. 동시에 그 부분에서 “카리타스(Caritas) III”도 역시 기독교적인 특징으로 나타난다. 그리고 1950년대 이후의 아렌트는 “고대 그리스적 정치적 활동주의 정신(the ancient Greek spirit of political activism)”이 상실된 것에서 현대 사회의 문제를 찾는데, 그러한 정치참여 태도의 결여가 바로 1929년에 아렌트가 묘사했던 아우구스티누스에게서 발견된다고 맥켄나는 분석한다.⁴⁷ 거기에 더해서 『인간의 조건』에서 나왔던 중요한 개념인 “탄생성(natality)” 개념은 1929년에

45 McKenna, “Love and Saint Augustine,” 45. 이것은 아래에서 인용한 것이다. Arendt, *Love and Saint Augustine*, 106(A:033358): “The reason one should love one’s neighbor is that the neighbor is fundamentally one’s equal and both share the same sinful past.” 아렌트는 이런 주장의 근거로서 아우구스티누스가 쓴 『바울의 갈라디아서 주석』 56(“우리의 마음속에서 공통된 위협에 관해 성찰함으로써 평화와 사랑이 보전된다.”)을 제시한다. 그런데 연구자가 보기에 아우구스티누스가 쓴 원래 글의 맥락은 아렌트의 해석과는 좀 다르다.

46 아렌트는 “유사 기독교적”이라는 표현을 B:033155, B:033167, B:033172 등에서 사용한다.

47 McKenna, “Love and Saint Augustine,” 46.

아렌트가 해석했던 아우구스티누스에게는 더욱 발견되기 힘들었다. 따라서 맥켄나는 아렌트가 더 이상 “카리타스(Caritas) II”와 “카리타스(Caritas) III” 사이의 날카로운 대립관계를 조화시키지 못했고, 또한 탄생성 개념도 1929년에 자신이 연구한 아우구스티누스 사상 아래에서는 담아내기 힘들었기에 박사논문의 개정 작업을 최종적으로 포기했다고 결론 내린다.

우리가 보기에 맥켄나의 분석은 절반은 옳고 절반은 틀린 것 같다. 그가 아렌트의 박사논문의 중심 흐름을 세 가지 형태의 “카리타스(Caritas)”로 정리한 것은 명쾌한 설명이다. 하지만 아렌트가 박사논문 개정 작업을 최종적으로 포기하게 된 경위를 설명한 맥켄나의 분석은 그렇게 신뢰가 가지 않는다. 왜냐하면 스코트와 스타크가 적절하게 주장하듯이, 아렌트의 1929년 박사논문에서 이미 탄생성 개념의 맹아(萌芽)가 나타나기 때문이다. 탄생성 개념은 아우구스티누스 사상에서 아렌트가 건져 올린 핵심 사항으로서 그녀의 사유 활동에서 중심에 놓이는 중요한 개념이다. “아우구스티누스가 ‘태어남을 통해 세계 속으로 들어감’을 인간 창조성의 모델로서 그리고 자유를 위한 전제 조건으로서 강조하는 사실에서 아렌트는 ‘죽음 혹은 필멸성’을 행위의 원천으로 보는 하이데거의 관념에 도전장을 내밀 수 있는 실마리를 발견한다.”라고 스코트와 스타크는 적절하게 분석하고 있다.⁴⁸ 그들은 아렌트의 탄생성 개념은 그녀의 박사논문의 원본 속에서 수립되었으며(원고 A:033290-033292), 그것을 개정하는 과정에서 ‘탄생성’이라는 신조어를 만들어내며 견실한 새 자료들을 더하여 그 개념을 더욱 발전시켰다고 주장한다(원고 B:033187-033188; 033190). 스코트와 스타크의 주장은 맥켄나의 분석보다 훨씬 더 설득력 있게 들리며 실제적인 증거들을 가진다. 그렇기에 1929년에 나온 논문과 1960년대에 수정한 논문을 비교하여, “실질적인 강조점과 논법은 물론 답론의 어조와 양식에서도 박사논문은 원본대로 보전되고 있다.”라고 평가한 스코트와 스타크의 평가는 적절하다.⁴⁹

48 Arendt, *Love and Saint Augustine*, 146; 아렌트, 『사랑 개념과 성 아우구스티누스』, 241(스코트와 스타크의 “한나 아렌트의 재발견”). 또한 앞 책, 210쪽에서 스코트와 스타크는 이렇게 적는다. “아렌트는 아우구스티누스를 하이데거와 병치시키면서 ‘인간 실존에 통일성과 총체성을 부여하는 것은 기억이지(예컨대 하이데거의 접근 방식에서처럼 죽음에 대한 예상으로서의) 기대는 아니다’(B:033192)라고 역설한다.”

49 Arendt, *Love and Saint Augustine*, 155; 아렌트, 『사랑 개념과 성 아우구스티누스』, 254(스코

로완 윌리엄스도 엘리자베스 영-브루엘(Elizabeth Young-Bruehl)의 해석에 기대어서 스코트와 스타크와 비슷하게 평가한다. 윌리엄스에 따르면, 1950년대의 아렌트는 1929년의 아렌트에 비해서 공공영역에 무관심한 “비(非)세계적 공동체(non-worldly community)”에 대해서는 더욱 통렬하게 비판하고 있지만, 아우구스티누스의 사랑론에 대해서는 거의 동일한 생각을 유지하고 있다.⁵⁰

따라서 비록 아렌트가 박사논문의 개정 작업을 중도에서 멈췄을지라도 “B 부분”과 “A 부분” 사이에 도무지 연결 못할 사상적 간격이 있는 것은 아니며, 또한 “A 부분” 역시 아렌트의 원숙한 사상과 조화를 못시키는 것도 아니고, 지금의 형태의 미완성된 개정 논문 전체가 아렌트의 사상을 제대로 보여주지 못하는 것도 아니라고 결론 내릴 수 있다. 그렇기에 이하에서는 스코트와 스타크가 편집한 아렌트 박사논문을 하나의 단일한 작품으로 보고 논의를 전개하겠다.

2. 아렌트 박사논문의 핵심

아렌트의 박사논문을 편집하고 영어로 번역하고 해설을 단 조앤나 스코트와 주디스 스타크는 그 박사논문의 요점이 바로 다음 문장들에 잘 나타난다고 “한국어판 서문”에서 밝히고 있다.

그러나 세계로부터의 고립과 그것에 대한 욕망들은 인간들과 어울려 사는

트와 스타크의 “하나 아렌트의 재발견”). 또한 스코트와 스타크는 아렌트가 이후에 발전시킨 생각들의 많은 부분과 담론 양식의 배아들을 이미 1929년의 박사논문에서 가지고 있었다는 사실은 “아렌트에 대한 정통 독해 방식에 집착하는 사람들이 달가워하지 않는 얘기로 들릴 것이다. 그 정통 독해 방식에서는 아렌트를 유대인 대학살에 대한 반동으로 전체주의에 관해 저술한 이론가, 어떤 포스트모던적인 그리스 폴리스(polis)를 재발명해 내려는 한 사람의 집요한 고전주의자, 혹은 계급, 인종, 젠더를 무시하면서 공공영역에 관해 연구한 한 사람의 현상학자로 규정하고 있다.”라고 적고 있다(앞 책들의 영역 126; 한역 213). 그들의 분석이 사실이라면, 조지 맥켄나의 글도 역시 아렌트를 고대 그리스를 재발명해 내려는 한 사람의 집요한 고전주의자로 보고자, 1929년의 박사논문과 1960년대에 개정된 박사논문 사이의 간격을 별려놓는 것이라 볼 수도 있겠다.

⁵⁰ Williams, *On Augustine*, 109. 로완 윌리엄스가 인용하는 엘리자베스 영-브루엘의 해석은 아래에 나온다. Young-Bruehl, *Hannah Arendt*, 490-500. 윌리엄스가 아렌트에 대해 이렇게 해석한다고 해서 “하나님의 도성(*civitas Dei*)”을 공공 영역과 대립시키고 그것의 원수로 해석하는 아렌트의 해석을 인정하는 것은 아니다. 오히려 아래에서 보듯이 윌리엄스는 아렌트가 아우구스티누스의 『신국론』을 정치신학적으로 잘못 해석했다고 본다.

것을 신앙을 이유로 단순히 없애버리지는 않는다. 이것은 그 동일한 죄악된 과거가 은혜의 상태에서도 구성적 요소로 여전히 남아 있다는 사실 때문이다. 과거의 권리는 세상의 지속적 존재 속에서 보존된다. 구원의 메시지가 모든 사람들에게 이르렀다는 사실은 세상에 대립하지만 그렇다고 해서 단지 세상이 없이 그렇게 된 것은 아니다. “왜냐하면 만일 세상이 그분의 자체들을 이겨버렸다면 그는 세상을 이기지 못한 셈이 될 것이기 때문이다[요한복음 강해 103.3].” 지상도성(civitas terrena)은 그 자체로 폐기되었지만 동시에 신자는 그것과 더불어 싸우도록 부름 받는다. 과거는 신자가 전적으로 고립되어 살지는 못하게끔 영향력을 행사하고 있다. 신자라고 해도 고립되어(separatus) 행동할 수는 없고 응당 사람들과 함께 혹은 사람들과 대립하여 행동하기 때문이다.⁵¹

사실상 이 문장 안에 아렌트의 박사논문 전체가 요약되어 있다고 해도 과언이 아니다. 앞에서 우리는 맥켄나의 분석에 따라 아렌트의 박사논문이 크게 세 가지의 카리타스 개념으로 진행된다는 것을 살펴보았다. 위의 인용문에 나오는 “세계로부터의 고립과 그것에 대한 욕망들”은 하나님에 대한 사랑을 뜻하는 “카리타스(Caritas) I”과 그것을 달성하기 위해 자기를 포기하고 하나님만 의지하는 길인 “카리타스(Caritas) II”에 해당한다. 그러나 신자와 불신자가 공유하고 있는 “그 동일한 죄악된 과거” 즉 원죄를 물려받은 존재로 살아가는 현실 속에서 “신자가 전적으로 고립되어 살지” 않고 오히려 “사람들과 함께” 살아가면서 그들을 사랑하며 사는 것은 “카리타스(Caritas) III”에 해당한다. 이처럼 스코트와 스타크는 아렌트의 1929년 박사논문이 부분적 개정을 거친 이후에도 여전히 그 핵심은 신자가 세상 속에서 사람들을 ‘카리타스’로서 사랑하며 사는 데 있다고 파악한다. 우리는 이러한 결론을 인정하면서 아렌트가 분석한 아우구스티누스의 사랑론에 대해, 『신국론』이 인용된 부분을 중심으로 좀 더 깊게 살펴보려고 한다.

51 Arendt, *Love and Saint Augustine*, 7(스코트와 스타크의 “한국어판 서문”). 이 문장들은 아래에서 인용한 것이다. Arendt, *Love and Saint Augustine*, 106-7; 아렌트, 『사랑 개념과 성 아우구스티누스』, 185.

3. 아우구스티누스와 사랑의 질서, 그리고 그에 따른 문제

아렌트는 자신의 박사논문에서 아우구스티누스의 『신국론』을 46번 이상 인용한다. 『신국론』은 박사논문의 시작부분부터 전체에 걸쳐 골고루 인용된다. 아렌트는 “참된 삶은 영구적이고 행복한 삶”이라는 아우구스티누스의 주장에서 논의를 시작한다(『신국론』 11.28, 14.25).⁵² 모든 사람은 행복을 갈망한다. 그러나 인간의 지상적 삶은 살아 있는 죽음, 필멸(必滅)의 삶이다. 인간은 죽음의 한계에 갇혀서 삶 자체에 대한 권한이 부족하다. 그래서 아우구스티누스는 “삶이라는 단순한 사실이 그의 권한에 속하지 않는 마당에 어느 누구라고 자신이 원하는 대로 살 수 있겠는가?”라며 수사학적 의문문을 던진다.⁵³

그렇다면 필멸의 삶을 사는 인간에게 행복은 어떻게 얻어질 것인가? 아렌트에 따르면, 아우구스티누스는 그에 대한 대답으로 하나님을 “향유(frui)”하는 삶을 내놓았다.⁵⁴ 향유는 사랑이 목표로 하는 것이며, 또한 행복을 구성하는 것이다. 향유(enjoyment)와 욕구(desire)는 공통점이 있는데, 추구하는 대상이 목적이 되어서 그 대상과 관계를 맺는다는 특징이다.⁵⁵ 그 반대는 “이용(uti)”인데 그것은 다른 목적을 위해서 사물과 관계 맺는 것을 뜻한다.⁵⁶ 아우구스티누스에 따르면 하나님 역시 향유와 이용이라는 방식으로 사랑을 하신다.⁵⁷

52 그런데 이 인용은 아렌트 박사논문 독일어판 원본에 있는 인용이라고 편집자들은 밝힌다.

Arendt, *Love and Saint Augustine*, 10; 아렌트, 『사랑 개념과 성 아우구스티누스』, 50.

53 Arendt, *Love and Saint Augustine*, 12; 아렌트, 『사랑 개념과 성 아우구스티누스』, 52.

54 Arendt, *Love and Saint Augustine*, 32; 아렌트, 『사랑 개념과 성 아우구스티누스』, 81;

Arendt, *Der Liebesbegriff bei Augustin*, 28.

55 Arendt, *Love and Saint Augustine*, 32; 아렌트, 『사랑 개념과 성 아우구스티누스』, 81. 한역에서 “따라서 향유와 욕구는 다음 특성을 공유한다. 그것들은 자신을 위해서 사물과 관계를 맺는다.”라고 옮겼는데 이는 오역이다. “따라서 향유와 욕구는 다음 특성을 공유한다. 그것들은 사물들 자신을 위해서 사물들과 관계를 맺는다(And so, enjoyment and desire have this in common: they are concerned with things for their own sake).”라고 옮겨야 한다.

56 Arendt, *Love and Saint Augustine*, 34; 아렌트, 『사랑 개념과 성 아우구스티누스』, 81-82. 아우구스티누스 사상에서 “향유(frui)”와 “사용(uti)”의 개념에 대해서는 아래의 논의를 보라. Raymond Canning, “Uti/frui,” in Fitzgerald et al. eds., *Augustine through the Ages*, 859-861; 아우구스티누스, 『기독교적 가르침』(*De doctrina Christiana*), 제 1권: 우병훈, 『기독교 윤리학』, 104-8.

57 아우구스티누스, 『기독교적 가르침』 1.31.34. Arendt, *Love and Saint Augustine*, 34; 아렌트, 『사랑 개념과 성 아우구스티누스』, 83-84.

여기에서 “카리타스(자애)”가 등장한다. 카리타스는 하나님을 위해 무엇인가를 사랑하는 것이다. 카리타스는 인간과 그의 궁극적인 목표를 연결하는 길이다.⁵⁸ 그런데 카리타스를 가진 사람은 자신의 사랑의 대상을 잃을까봐 두려움을 갖고 있다. 카리타스가 지닌 이러한 두려움이 내세(來世)에도 있다면 그때의 두려움은 닥쳐올지 모르는 악에 대해 무서워 떨게 하는 두려움이 아니라, 상실할 수 없는 선 가운데 간직되는 그런 두려움일 것이라고 아우구스티누스는 말한다(『신국론』 14.9.5).⁵⁹ 이에 대해서 아렌트는 두 가지를 지적한다. 첫째 쿠피디타스(탐욕)는 두려움을 주지만 카리타스는 두려움을 내어 쫓는다는 것과, 둘째 카리타스의 자유는(죽음 이후의) 미래에 속한 자유라는 것이다.⁶⁰ 아우구스티누스에 따르면 신자는 결코 선이 상실되지 않는 미래, 이 “예견된 미래(the anticipated future)”를 기대하면서 현재에서 카리타스로 행하는 사람이다.

박사논문의 제 1부, 제 3장에서 아렌트는 아우구스티누스가 제시한 사랑의 질서에 대해 논한다. 흥미롭게도 아렌트는 『신국론』을 아우구스티누스의 “정치적 저술서(political work)”라고 부른다.⁶¹ 그러면서 “미덕에 대한 간결하면서도 참된 정의는 사랑의 질서”라는 아우구스티누스의 정의를 인용한다(『신국론』 15.22). 사랑의 질서가 제대로 잡힌 사람은 세계를 그 자체를 위해 향유하지 않고 하나님을 위해 이용한다. 그런 사람이 아우구스티누스적 의미에서 미덕을 갖춘 사람이다. 아렌트는 이러한 사상을 “인간이 하나님을 위해 존재하는 것처럼, 세계는 인간을 위해 존재한다.”라고 요약한다.⁶² 그렇다면 이웃은 어떻게 대해야 하는가? 아렌트에 따르면, 아우구스티누스는 이에 대한 가장 중요한 성경구절로 “네 이웃을 너 자신과 같이 사랑하라”는 계율을 제시했다(마 22:39; 막 12:31; 롬 13:9; 갈 5:14 참조).⁶³ 그러면서 아렌트는 아우구스티누스가

58 Arendt, *Love and Saint Augustine*, 33-34; 아렌트, 『사랑 개념과 성 아우구스티누스』, 83.

59 Arendt, *Love and Saint Augustine*, 35; 아렌트, 『사랑 개념과 성 아우구스티누스』, 85. 영역과 한역에 나오는 아우구스티누스 인용은 원래 『신국론』의 맥락이 무엇인지 전혀 알 수 없게 인용되어 있어서 주의를 요한다.

60 이로써, 인간을 “죽음을 향한 존재자(Sein zum Tode)”라고 불렀던 하이데거 식의 불안이 제거된다.

61 Arendt, *Love and Saint Augustine*, 36; 아렌트, 『사랑 개념과 성 아우구스티누스』, 87.

62 Arendt, *Love and Saint Augustine*, 37; 아렌트, 『사랑 개념과 성 아우구스티누스』, 88.

63 아우구스티누스가 ‘사랑’을 뜻하는 세 단어를 융통성 있게 사용했다는 사실에 대해 아렌트는

‘사랑’을 뜻하는 라틴어 단어 ‘amor’, ‘dilectio’, ‘caritas’를 “꽤 융통성 있는” 태도로 사용하면서 자신의 사랑론을 전개했다고 지적한다(『신국론』 14.7).

아렌트는 아우구스티누스의 사랑론에서 이웃사랑이 이러한 향유와 사용의 패러다임 속에서 작동하다 보니 문제가 발생한다고 주장한다. 아우구스티누스는 “하나님의 뜻에 따라 사는 사람은 ... 어떤 사람을 그가 저지른 잘못 때문에 미워하지 않을 것이고, 그가 인간이라는 이유로 인해 그 사람의 잘못을 사랑하지도 않을 것이며, 그 사람의 잘못은 미워하겠지만 그 사람만큼은 사랑할 것이다.”라고 주장했다(『신국론』 14.6). 이 말을 아렌트는 이웃이 어떤 사람이든 상관하지 않고 숭고하고 불편부당한 태도로써 사랑하라는 주장으로 해설한다. 그러다 보니, 이웃사랑이 ‘욕구’ 혹은 ‘갈망’으로서 규정될 수 없게 된다. 말하자면 아우구스티누스에게 있어서 이웃사랑이란 하나님 사랑에 파생적으로 발생할 뿐이다. 이에 대해 아렌트는 아우구스티누스의 “주장은 확실히 사랑의 지위를 낮추는 결과를 초래하고 있으며, 사랑이 아우구스티누스 사상의 중심부를 차지한다는 사실과 모순을 일으킨다.”라고 주장한다.⁶⁴ 아렌트는 논문의 제 2부에서 이에 대해 집중적으로 파고든다.

4. 인간 실존의 이중적인 ‘전방(before; ante)’

박사논문의 제 2부를 아렌트는 인간의 기원의 문제와 기억의 문제를 행복이라는 주제와 연관해서 다루면서 시작한다. 아우구스티누스는 인간이 기억에서 빠져 나간 것을 다시 상기해 내는 방식을, 인간이 추구하는 것을 아는 방식 그리고 그것을 사랑하거나 욕구하는 방식에 비유한다(『삼위일체론』 11.7.12). 아렌트에 따르면, 아우구스티누스는 모든 인간이 행복한 삶을 갈구하고 그것이 어떤 것인지 아는 것을 볼 때에, 행복한 삶에 대한 지식은 단순히 내재적 관념일 뿐 아니라 의식이 존재하는 자리로서의 기억에 구체적으로 저장되어 있다고

질송의 견해를 의존한다. Etienne Gilson, *The Christian Philosophy of St. Augustine* (New York: Random House, 1960), 311n40. Arendt, *Love and Saint Augustine*, 38; 아렌트, 『사랑 개념과 성 아우구스티누스』, 90. 아렌트는 라틴어 단어 ‘amor’, ‘dilectio’, ‘caritas’가 각각 그리스어 ‘eros’, ‘storge’, ‘agape’에 해당한다고 지적한다.

64 Arendt, *Love and Saint Augustine*, 43; 아렌트, 『사랑 개념과 성 아우구스티누스』, 97.

주장한다. 따라서 행복에 대한 지식은 인간의 “과거”를 지시한다. 행복은 예견된 미래에 있는 것인 동시에 과거에 의해 이미 보증된 것이다.⁶⁵ 모든 사람이 행복해 지기를 바라며 어느 누구도 “그가 그것을 직접 경험한 적 없는 척할 수는 없으므로 ‘행복한 삶’이라는 말이 들릴 때마다 행복한 삶이 기억 속에서 찾아진다는 점이 인정된다(『고백록』 10.21.31).”⁶⁶ 이처럼 행복한 삶이 기억되는 한 그것은 현재의 중요한 일부로서 존재하며 우리의 욕구와 미래에 대한 기대를 고무시킨다.

아렌트는 『신국론』 12.1을 인용하면서 “이성적인 필멸의 종(種)과 ‘짐승, 나무, 돌’ 같은 여타 창조된 것 사이의 차이는 전자가 의식을 지님으로써 기억을 보유하며, 그로 인해 자신의 기원과 소급적으로 관계를 형성할 수 있다는 것이다.”라고 주장한다. 다시 말해, 인간이라는 피조물은 독특하게 창조되었다는 사실에 고유하게 의존해 있는 존재라는 사실이다. 아렌트는 “인간을 의식하고 기억하는 존재로 확정 짓는 결정적인 요소는 ‘출생(birth)’ 혹은 ‘탄생성(natality)’ 즉 우리가 출생을 통해 세계로 들어왔다는 사실이다.”라고 주장한다.⁶⁷

살아 있는 인간은 출생과 죽음 사이에 있다. 아렌트는 죽음에 대한 두려움과 삶의 불완전성이 인간이 가진 “욕구(desire)”의 원천인 반면, 삶이 주어진 것에 대한 감사가 “기억(remembrance)”의 원천이 된다고 말한다. 삶은 비참함 속에서조차도 소중하게 여겨지기 때문이다. 따라서 죽음에 대한 두려움을 마침내 가라앉히는 것은 희망이나 욕구가 아니라 기억과 감사이다.⁶⁸

창조된 모든 것은 “되어감의 양태(the mode of becoming)”로 현존한다.⁶⁹ 피조물의 있음의 양태는 존재(Being)나 비존재(non-Being)가 아니라 그 중간에 걸친 무엇이며, 피조물은 단순히 존재하지 않고 다른 것과의 관계 속에서

65 Arendt, *Love and Saint Augustine*, 46-47; 아렌트, 『사랑 개념과 성 아우구스티누스』, 102.

66 Arendt, *Love and Saint Augustine*, 47; 아렌트, 『사랑 개념과 성 아우구스티누스』, 103.

67 Arendt, *Love and Saint Augustine*, 51(B:033187); 아렌트, 『사랑 개념과 성 아우구스티누스』, 109-10.

68 Arendt, *Love and Saint Augustine*, 52; 아렌트, 『사랑 개념과 성 아우구스티누스』, 110. 아렌트는 아우구스티누스의 『자유지론』 3.6.64를 인용한다.

69 Arendt, *Love and Saint Augustine*, 52; 아렌트, 『사랑 개념과 성 아우구스티누스』, 110.

존재한다.⁷⁰ 반면에 하나님은 불변하는 존재이다.⁷¹ 피조물인 인간은 하나님과 관련성 속에서 살지만, 하나님의 현존 양태와는 정반대의 양태로 존재한다. 아렌트가 해석하는 아우구스티누스에 따르면, 필멸할 탁자들이 탁자의 이데아에 개념이나 존재의 근거를 두고 있는 것처럼 인간은 하나님에게 의존되어 있다. 이런 의미에서 보면 인간의 삶은 삶이 유래한 참된 존재를 소유하지 못한다(참고, 『고백록』 9.4.10).⁷² 아우구스티누스가 말하듯이 “무(無; nothingness)에서 만들어졌으므로 그것은 모자랄 수 있으며” 또한 그것은 자신을 만든 그 무를 소유하지도 않는다(『신국론』 12.8). 그러나 변경 가능성조차도 “변경 불가능한 존재(an immutable Being)”를 근거로만 존재할 수 있으므로 인간의 삶은 “존재(Being)”와의 관계성 속에 현존한다.⁷³

인간의 삶은 그것이 일단 현존하게 되면 무로 전환될 수 없다. 동시에 인간은 영원하고 변경 불가능하거나 자급자족적인 존재 역시 될 수 없다. 인간은 자신의 창조된 기원과 소급적인 관계를 유지함으로써 현존한다.⁷⁴ 그런데 왜곡된 인간은 하나님의 자리를 넘보는데 오히려 이런 사악한 행동은 “무에 접근하는 것(approach nothingness; appropinquare nihilo)”이 되어 버린다.⁷⁵ 그렇다고 해서 인간이 “무”로 완전히 추락하는 것은 아니다. 아렌트에 따르면, 이런 의미에서 인간은 “참된 존재”는 아니다. 그가 말하는 참된 존재는 시작도 끝도 없이 불변하는 존재이기 때문이다.⁷⁶ “존재하시며, 참된 의미로 존재하는 이는

70 Arendt, *Love and Saint Augustine*, 52; 아렌트, 『사랑 개념과 성 아우구스티누스』, 111. 아렌트는 아우구스티누스의 『창세기 축자해설』 6.18.34를 인용한다: “모든 피조물이 그분이 존재하는 방식으로 존재하지 않음으로써 자신 내부에 자신의 본성에 따른 한계와 종단(terminus)을 갖게 되기 때문이다.” 존재의 본성에 따라 의지의 자유를 누린다는 것은 교부 때부터 중세와 종교개혁기까지 이어지는 중요한 공리였다.

71 Arendt, *Love and Saint Augustine*, 52-53; 아렌트, 『사랑 개념과 성 아우구스티누스』, 110.

72 Scanlon, “Arendt’s Augustine,” 170에서도 이 점을 지적한다. Arendt, *Love and Saint Augustine*, 26; 아렌트, 『사랑 개념과 성 아우구스티누스』, 72.

73 Arendt, *Love and Saint Augustine*, 53; 아렌트, 『사랑 개념과 성 아우구스티누스』, 111.

74 Arendt, *Love and Saint Augustine*, 53; 아렌트, 『사랑 개념과 성 아우구스티누스』, 112.

75 아렌트는 아우구스티누스, 『마니교도들의 관습』(*De moribus Manichaeorum*) 2.6.8을 인용한다: “인간은 완전히 무가 되도록 방지하지는 않으면서도 ... 무로 다가가는 것은 방지한다.” Arendt, *Love and Saint Augustine*, 54; 아렌트, 『사랑 개념과 성 아우구스티누스』, 113.

76 Arendt, *Love and Saint Augustine*, 53, 55; 아렌트, 『사랑 개념과 성 아우구스티누스』, 112, 115.

... 시작점과 종결점을 갖지 않는다(『시편강해』 134.6).” 이와 대조적으로 인간은 “삶과 죽음 속에 동시적으로 존재한다. 요컨대 삶 속에서는 삶을 완전히 빼앗길 때까지 살아가지만, 죽음에 관한 한 인간은 삶을 조금씩 빼앗기고 있는 지금 이 순간에조차도 죽을 수 있다(『신국론』 13.10).”⁷⁷ 인간의 현존 양식에 대해 아렌트는 이렇게 적고 있다.

죽음을 향해 가는 이 삶은 존재하는 동시에 존재하지 않는 한편으로 또한 영원한 존재(eternal Being)를 자신의 원천으로 가지고 있다. 인간 삶의 관점에서 보았을 때 이 존재는 삶이 시작되기 이전에 이미 존재했고, 삶이 지나간 후에도 존재할 것이며, 그렇기 때문에 미래 삶의 앞에 놓여 있다는 사실을 그것의 뚜렷한 특성으로 지닌다. 존재는 인간 삶이 유래하고 되돌아갈 원천으로서 인간과 관계를 맺으며, 과거와 미래라는 이중의 의미로 인간의 “전방(before; ante)”에 있다. 인간은 회상을 통해서 인간 실존의 이러한 이중적인 “전방”(this twofold “before” of human existence)을 발견한다.⁷⁸

이 단락은 아렌트가 보고 있는 인간의 실존을 가장 잘 담아내고 있다. 그것은 “전방(before; ante)”이라는 한 단어 안에 압축되어 있다. “전방”은 인간의 창조된 과거와 예견된 미래 둘을 동시에 가리킨다. “전방”은 인간의 피조성과 하나님에 대한 의존성을 가리킨다. 동시에 “전방”은 인간이란 오직 하나님 안에 서만 참된 행복을 누릴 수 있다는 사실을 지시한다. 인간은 “전방”의 존재이다. 인간은 과거의 기쁨을 기억함으로써 그것이 미래에 귀환할 것을 희망한다. 이에 대해 아렌트는 “인간이 창조주로 귀환하는 것(redire ad creatorem)이 그를 종결점을 향해 다시 데려가는 것(se referre ad finem)”으로 이해될 수 있는 이유가 된다고 주장한다.⁷⁹

77 Arendt, *Love and Saint Augustine*, 55; 아렌트, 『사랑 개념과 성 아우구스티누스』, 115.

78 Arendt, *Love and Saint Augustine*, 55; 아렌트, 『사랑 개념과 성 아우구스티누스』, 115. (볼드체는 연구자의 것) 개정되기 전 독어판의 같은 위치에 해당되는 Arendt, *Der Liebesbegriff bei Augustin*, 48에는 “전방의 이중성(Doppeltheit des ante)”에 대한 사상이 약간은 나와 있다.

79 Arendt, *Love and Saint Augustine*, 56; 아렌트, 『사랑 개념과 성 아우구스티누스』, 115.

인간은 과거 창조된 사실에 대한 기억과 예견된 미래의 온전한 선에 대한 기대를 통해 자신의 전 생애를 현재에 집중할 수 있으므로 영원에 참여할 수 있고 그로 인해 이생에서조차도 ‘행복해질 수 있다.’ 인간은 과거와 미래가 공존하는 현재에서 자기 자신의 실재에 대한 탐색을 주도한다. “나는 나 자신에게 문젯거리가 되었다(quaestio mihi factus sum; 『교백록』 10.33.50)”라는 아우구스티누스의 말을 아렌트는 이렇게 해석한다.⁸⁰

하지만 인간이 우주 전체를 볼 수 없기 때문에 문제가 발생한다. 아우구스티누스가 알았던 그리스 철학 전통에서 우주는 영원히 동일한 것으로 남는다. 그리고 우주의 각 부분은 전체 우주에 들어맞는 방식으로 있다. 아우구스티누스는 우주가 영원히 동일하다는 사상은 분명 거부했다. 그는 무로부터의 창조를 믿었기 때문이다. 그는 하나님께서 우주를 단번에 다 같이 창조했다고 보았다(『창세기 축자해설』 5.23.45).⁸¹ 그 우주는 전체를 보면 조화를 이룬다. 하지만 인간은 우주 전체를 한 번에 볼 수 없다. 아우구스티누스가 말하듯이, “우리 자신은 우리의 필멸성 덕분에 [우주 질서에 속한] 한 부분에 깊숙이 박히게 되며, 우리를 거스르는 부분들이 사실은 아주 적절하고 알맞게 들어맞는 그 우주를 지각하지 못한다(『산국론』 12.4).”⁸² 영원은 동시적인 것이며, 모든 것이 한꺼번에 나타난다. 영원은 우주의 본질적 구조이다. 반대로 인간이 처한 시간은 순서적으로 진행된다. 아우구스티누스는 고린도전서 7:31-32에서 착안하여 이 세상의 외

80 Arendt, *Love and Saint Augustine*, 57; 아렌트, 『사랑 개념과 성 아우구스티누스』, 117. 이 문장을 아렌트는 『정신의 삶』에서도 중요하게 다룬다. Hannah Arendt, *The Life of the Mind: The Groundbreaking Investigation on How We Think* (London: Harcourt, 1978), 2:85. 아렌트는 이 주제를 보다 깊이 이해하기 위해서 아우구스티누스의 『삼위일체론』 10.3과 10.8을 볼 것을 제안한다.

81 Arendt, *Love and Saint Augustine*, 57; 아렌트, 『사랑 개념과 성 아우구스티누스』, 119. St. Augustine, *St. Augustine: The Literal Meaning of Genesis*, ed. Johannes Quasten, Walter J. Burghardt, and Thomas Comerford Lawler, trans. John Hammond Taylor, vol. I, *Ancient Christian Writers* (New York: Mahwah, NJ: Paulist Press, 1982), 175: “God made all things together.” 그러나 아우구스티누스는 다른 곳에서는 6일 창조를 말하기도 한다. 그는 “중자적 이성(rationes seminales)”의 개념으로 이 둘을 조화시킨다. 보다 자세한 논의는 아래를 보라. 우병훈, “개혁신학의 관점으로 평가한 진화 창조론,” 『한국개혁신학』 60 (2018), 187-88.

82 Arendt, *Love and Saint Augustine*, 59; 아렌트, 『사랑 개념과 성 아우구스티누스』, 120.

형(figura)은 지나가더라도 “그 [내재적] 본성(its [intrinsic] nature)”은 사라지지 않는다고 주장한다(『신국론』 20.14).⁸³

5. 아우구스티누스의 이중적인 세계 개념

이어지는 글에서 아렌트는 아우구스티누스의 “세계(mundus)” 개념을 분석한다. 그에 따르면, 아우구스티누스의 세계 개념은 이중적이다. 우선 아우구스티누스는 존재가 영속적이며 모든 부분들의 조화라는 그리스적 사상을 수용한다.⁸⁴ 그에게 영원법도 모든 개별 법칙을 포괄하는 법이라고 아렌트는 해석한다. 이런 존재론 속에서 부분은 자신을 위해서가 아니라 오직 “전체의 아름다움(pulchritudo universitatis)”을 위해서만 존재한다.⁸⁵ 아렌트는 이런 사상의 원조는 플라톤이라 주장한다. 그래도 플라톤에게는 우주가 시작점은 있었다. 다만 영원한 이데아만 시작점이 없었다. 하지만 아리스토텔레스에 이르면 우주는 시작점을 상실한다. 플로티노스 역시 우주는 영원하며 시작도 없고 끝도 없다는 사실을 확신했다.⁸⁶ 특별히 존재를 “전체의 질서(taxis tou holou)”로 보는 개념과 인간을 이 존재의 부분으로 보는 개념이 아우구스티누스의 ‘질서 잡힌 인간(homo ordinatissimus)’이라는 개념에 결정적으로 중요하다.⁸⁷ [여기까지가 아렌트가 개정한 박사논문 부분인 “B 부분”이고, 이하부터는 “A 부분”에 해당한다.]

그런데 이러한 세계 개념 말고 아우구스티누스는 또 다른 세계 개념을 갖고 있었다. 그는 인간들을 세계라고 불렀기 때문이다. 『요한서간 강해』(II.12)에서 아우구스티누스는 “세계는 하나님이 만드신 하늘과 땅이라는 작품(fabric)에 주어진 이름일 뿐 아니라 세계의 거주자들 역시 세계라고 불립니다. ... 세계를

⁸³ 라틴어는 다음과 같다. “*Figura ergo praeterit, non natura* (따라서 외형이 사라지는 것이지 본성이 사라지는 것은 아니다).” Arendt, *Love and Saint Augustine*, 59; 아렌트, 『사랑 개념과 성 아우구스티누스』, 120. 한역에서는 “외형(figure; *figura*)”을 “인물”이라고 오역했다.

⁸⁴ Arendt, *Love and Saint Augustine*, 61; 아렌트, 『사랑 개념과 성 아우구스티누스』, 123.

⁸⁵ Arendt, *Love and Saint Augustine*, 62; 아렌트, 『사랑 개념과 성 아우구스티누스』, 124.

⁸⁶ Arendt, *Love and Saint Augustine*, 62-65; 아렌트, 『사랑 개념과 성 아우구스티누스』, 125-28.

⁸⁷ Arendt, *Love and Saint Augustine*, 65; 아렌트, 『사랑 개념과 성 아우구스티누스』, 129.

사랑하는 사람 또한 모두 세상이라 불립니다.”라고 가르친다.⁸⁸ 그렇기에 아렌트는 아우구스티누스의 세계 개념은 이중적이라 결론 내린다. 첫째, 세계는 신의 창조물(하늘과 땅)이며 세계를 사랑하는 자들보다 시간적으로 앞선 개념이다. 둘째, 세계는 인간 세계를 말하는데, 그것은 거주(habitation)와 사랑(diligere)으로 이루어진다.⁸⁹ 세계에 사는 사람에게에는 두 가지 선택지가 있다고 아렌트는 주장한다. 하나는 세계로부터 떨어져 나오는 것이며, 다른 하나는 세계를 더욱 확실하게 전유하는 것이다.⁹⁰

인간은 세계 속에서 자기 자신에 대해 조사(inquiry)를 수행한다. 그 조사는 행복해지고자 하는 바람에 기초한 것이다. 그 조사는 기억을 주목시켜 창조주를 지시한다. 이렇게 행복해질 능력을 가진 피조물은 오직 인간뿐이다(『신국론』 12.1).⁹¹ 아렌트에 따르면, 모든 피조물은 “아직 없음(nondum)”에서 오며 “이제 없음(iam non)”으로 나아간다. 그러면서 인간은 자신 앞에 놓인 죽음을 스스로 주목한다(se refert ad finem; 『신국론』 19.10).⁹² 이 여정에서 인간은 “전방”에 해당하는 하나님과 “후방”에 해당하는 세계를 동시에 생각하게 된다. 하나님이 “전방”과 관련되는 이유는 인간이 자신의 과거를 소급해 가면 하나님을 떠올리기 때문이다. 다른 피조물이 “후방”의 역할을 하는 이유는, 인간은 다른 피조물 “이후에” 만들어진 것을 알기 때문이다. 그런데 사실 “후방”을 생각할 때에도 역시 인간은 하나님을 생각하게 된다. 왜냐하면 피조물은 “무(nothing)”에서 만들어졌는데(『신국론』 12.8), 사실 “피조물이 현존하기에 앞서 절대무(absolute nothingness)는 물론이고 최고 존재도 있었”기 때문이다.⁹³

피조물은 이처럼 “아직 없음”에서부터 “이제 없음”에까지 무에서부터 빙 돌아

88 Arendt, *Love and Saint Augustine*, 66; 아렌트, 『사랑 개념과 성 아우구스티누스』, 129-30. 한역에서는 영어 “fabric” 혹은 라틴어 “fabrica”를 계속 “직물”로 표현하여 모호함을 준다. 라틴어에서 “fabrica”는 만들어진 것, 곧 작품이나 건물을 뜻한다.

89 Arendt, *Love and Saint Augustine*, 66; 아렌트, 『사랑 개념과 성 아우구스티누스』, 130.

90 Arendt, *Love and Saint Augustine*, 66; 아렌트, 『사랑 개념과 성 아우구스티누스』, 132.

91 Arendt, *Love and Saint Augustine*, 68-69; 아렌트, 『사랑 개념과 성 아우구스티누스』, 133-34.

92 Arendt, *Love and Saint Augustine*, 68-69; 아렌트, 『사랑 개념과 성 아우구스티누스』, 135.

93 Arendt, *Love and Saint Augustine*, 70-71; 아렌트, 『사랑 개념과 성 아우구스티누스』, 136.

서 무로 돌아간다(『신국론』 6.12).⁹⁴ 죽음은 모든 인생을 다 같은 것(idem)으로 만들어 버린다(『신국론』 1.11).⁹⁵ 아우구스티누스의 인생론에 있어서, 영원히 야말로 삶이 진정 성취하고자 하는 목적이다.⁹⁶ 그렇기에 아렌트는 아우구스티누스에게 삶의 구체적인 과정은 더 이상 중요하지 않다고 주장한다. 그녀는 “만약 죽음이 단지 우리에게 새로운 있음(이는 사실상 우리의 근원적 있음이다)을 가져다준다면 그리고 그 결과 현존의 차별성이 제거되었다면 인간 삶이 길고 짧은 것은 별로 중요하지 않을 것이기 때문이다.”라고 적는다.⁹⁷ 그래서 그녀는 아우구스티누스에게 있어서 현존 자체는 그 자율적인 의미를 상실한다고 주장한다. 그녀는 “삶의 과정은 단지 죽음을 향한 경주일 뿐이다. 이는 어느 누구도 정지하거나 한순간도 속도를 늦출 수 없으며 모두가 반드시 같은 속도로 그리고 결코 변하지 않는 보폭으로 뛰어야만 하는 경주다. 짧게 산 사람이든 오래 산 사람이든 각자의 하루는 변함없는 보폭으로 지나간다.”라는 『신국론』 13.10을 인용한다. 그리고 결론 내리기를, “우리가 삶을 더 이상 ‘죽음의 이전’으로 보지 않고 ‘죽음의 이후’부터 보는 관점을 채택할 경우 죽음은 삶 자체를 가치 절하함으로써 평준화시킨다.”라며 아우구스티누스를 비판한다.⁹⁸

94 Arendt, *Love and Saint Augustine*, 72; 아렌트, 『사랑 개념과 성 아우구스티누스』, 139. 그런데 『신국론』 6.12에서 아우구스티누스는 죽음이 무라는 사상보다 영생이 끝없는 행복이라는 사상을 가르친다. “행복이 끝없을 때에 그것을 우리는 영원한 생명이라고 부른다.”라고 그는 말한다.

95 Arendt, *Love and Saint Augustine*, 73; 아렌트, 『사랑 개념과 성 아우구스티누스』, 139.

96 Arendt, *Love and Saint Augustine*, 73; 아렌트, 『사랑 개념과 성 아우구스티누스』, 140. “삶의 끝(finis)”은 삼위 하나님께 있다고 아우구스티누스는 가르친다. 『요한일서 강해』 X.5: “끝이신 그리스도는 무엇입니까? 그리스도께서는 하나님이시며, 계명의 끝은 사랑인데, 하나님은 사랑이시라는 뜻입니다. 아버지와 아들과 성령께서는 한 분이시기 때문입니다. 여기가 바로 그대에게 끌리고, 다른 곳은 길입니다. 길에 집착하지 마십시오. 끝에 도달하지 못할 것입니다(Et quid est, finis Christus? Quia Christus Deus, et finis praecepti caritas, et Deus caritas: quia Pater et Filius et Spiritus sanctus unum sunt. Ibi tibi finis est: alibi via est. Noli haerere in via, et non pervenire ad finem.)” 라틴어 텍스트는 아래 사이트에서 가져왔다. https://www.augustinus.it/latino/commento_lsg/omelia_10_testo.htm (2019.11.22. 최종접속) 이탤릭체는 원전의 것이다.

97 Arendt, *Love and Saint Augustine*, 76; 아렌트, 『사랑 개념과 성 아우구스티누스』, 143.

98 아렌트의 이런 이해는 아우구스티누스의 사상에 대한 오해이다. 그에 대한 반박은 본론의 마지막 부분에서 다루겠다.

6. 창조주로 돌아간 인간의 이웃사랑 문제

박사논문 제 2부 제 2장 “자애와 탐욕”에서 아렌트는 아우구스티누스의 사랑론에서 중심적인 자리를 차지하는 ‘카리타스(자애)’와 ‘쿠피디타스(탐욕)’의 문제를 다룬다. 쿠피디타스는 세계를 그 자체를 위해 사랑하는 것이다. 이것은 세계를 하나님을 위해 사랑하는 카리타스와 대조를 이루는 개념이다. 그런데 카리타스는 하나님에 의해 “세계 밖으로 선택(electio ex mundo)”을 받은 자들만이 가능한 사랑이다(『요한복음 강해』 107.1).⁹⁹ 그런 자들은 세계에 대해 죽고, 하나님과 함께 한다. 그런 뜻에서 아우구스티누스는 사랑은 죽음만큼이나 강하다고 주장했다(『요한복음 강해』 65.1). 그런데 그들은 하나님에 의해 선택되었지만 여전히 세계 속에 있기에 “순수 존재(pure Being)”이신 하나님으로부터 분리된다.¹⁰⁰ 그래서 그들은 결코 하나님과 동등을 이룰 수 없다. 다만 점점 더 하나님을 닮아가는 일은 가능하다(『고백록』 7.16.22).¹⁰¹ 그런데 쿠피디타스(탐욕)는 이 일을 방해한다. 탐욕은 잘못된 “전방”으로 귀환하는 것이다. 다시 말해서 인간이 자신의 피조된 사실과 자신에게 예견된 미래를 잊고, 창조물을 창조주 대신 사랑하는 것이다(『삼위일체론』 9.8.13).¹⁰² 그것이 인간의 “실질적인 죄(real sin)”이며, 그 죄를 짓는 자는 “세상을 사랑하는 자(lover of the world)”가 된다. 그런 사람은 오직 자신이 ‘세계에 속한다’는 사실에서 출발해 세계를 ‘그 자신의 본향(patria)’으로 바꾸고 그곳이 사막이라는 사실을 부정한다.¹⁰³

아우구스티누스에 따르면 이렇게 세상을 사랑하는 자가 되는 이 길로 유혹되도록 만드는 것은 “습관(consuetudo)”이다. “죄의 법칙은 습관의 힘인데 그것에 의해 정신이 질질 끌려가고 심지어는 정신의 의지에 반해서 굳어지게 된다. 하지만 습관에 빠져든 것은 그 의지에 따른 것이기 때문에 여전히 의지에 의해서

99 Arendt, *Love and Saint Augustine*, 77-78; 아렌트, 『사랑 개념과 성 아우구스티누스』, 145-46.

100 Arendt, *Love and Saint Augustine*, 80; 아렌트, 『사랑 개념과 성 아우구스티누스』, 148.

101 Arendt, *Love and Saint Augustine*, 80; 아렌트, 『사랑 개념과 성 아우구스티누스』, 149.

102 Arendt, *Love and Saint Augustine*, 81; 아렌트, 『사랑 개념과 성 아우구스티누스』, 150.

103 Arendt, *Love and Saint Augustine*, 81-82; 아렌트, 『사랑 개념과 성 아우구스티누스』, 151.

그렇게 되었다고 볼 수도 있다(『고백록』 3.5.12).¹⁰⁴ 아렌트는 계속해서 습관에 대해 이렇게 기술한다. “일단 습관을 들이면 습관은 인간으로 하여금 잘못된 ‘전방’에 매달리게 함으로써 과거와 미래 양자와 맞서게 한다. 습관은 영원한 어제일 뿐 그 어떤 미래도 갖지 않는다. 습관의 내일은 오늘과 동일하다.”¹⁰⁵ 아우구스티누스가 말하듯이, 습관은 제 2의 본성이다(『음악론』 6.19).¹⁰⁶ 인간이 습관 속에 사는 동안 세계를 염두에 두고 살며 세계의 판단에 종속된다. 그는 더 이상 선악을 제대로 판단해 주는 양심의 소리를 듣지 않고, “낯선 혀 (aliena lingua)”에 귀를 기울인다. 양심의 증언은 인간이 하나님에 대해 의존하고 있다는 증거를 제시하고 그 증거를 인간 자신 안에서 발견하도록 한다(『신국론』 12.8; 14.28). 세계와 그것의 판단은 이 양심의 내적 증거 앞에서 무너지며, 양심으로부터의 도망이란 있을 수 없다.¹⁰⁷ 하나님의 율법에 추동된 양심은 세계와 뒤엉킨 인간의 삶에 대해 발언하며, 인간이 자신의 원천과 대면하도록 그를 하나님 앞으로 집어넣는다.¹⁰⁸

104 Arendt, *Love and Saint Augustine*, 82; 아렌트, 『사랑 개념과 성 아우구스티누스』, 152. 연구자는 『고백록』의 번역을 약간 수정했다. 흥미로운 것은 이후에 아렌트가 『예루살렘의 아이히만』에서 피력한 “악의 평범성(banality of evil)”에서 강하게 비판하는 것은 “습관”에 젖어 자신의 행위를 일상적으로 반복하고 별 생각 없이 진행되는 것인데, 여기에서 그런 사상의 맥락이 발견된다고 볼 수 있다. Elshtain, *Augustine and the Limits of Politics*, 80, 83, 128n34. 흥미로운 것은 “습관은 제 2의 본성이다”라는 것을 아렌트는 아우구스티누스의 『음악론』 6.19에서 인용하는데, 엘슈테인은 『고백록』 12.4에서 인용한다. 그리고 그녀는 아렌트가 습관의 문제를 박사논문에서 다룬 것을 언급하지 않고, 다만 『예루살렘의 아이히만』에 나오는 “생각 없는 습관화(thoughtless habituation)”만 언급한다. 아마도 아렌트의 박사논문이 영어로 출간된 것은 1996년의 일이고, 엘슈테인의 책이 나온 것은 1995년의 일하기에 엘슈테인은 그 박사논문을 보지 못했을 가능성이 있다. Peter Dennis Bathory, “Augustine Through a Modern Prism,” *Society* 34, no. 4 (1997), 75에서도 그렇게 추정한다.

105 Arendt, *Love and Saint Augustine*, 82-83; 아렌트, 『사랑 개념과 성 아우구스티누스』, 153.

106 Arendt, *Love and Saint Augustine*, 82; 아렌트, 『사랑 개념과 성 아우구스티누스』, 152.

107 Arendt, *Love and Saint Augustine*, 84-85; 아렌트, 『사랑 개념과 성 아우구스티누스』, 154-55.

108 Arendt, *Love and Saint Augustine*, 85; 아렌트, 『사랑 개념과 성 아우구스티누스』, 156. 이것이 루터가 말한 율법의 제 2용도 즉 죄를 깨닫게 하는 용도이다. 아렌트는 하이데거로부터 루터에 대해 배웠을 것이다. 실제로 그녀의 글에는 루터에 대한 분석이 나타나기도 한다. Arendt, *Love and Saint Augustine*, 5, 6, 123; 아렌트, 『사랑 개념과 성 아우구스티누스』, 43, 45, 208.

그런 경험을 한 인간은 세계가 아니라 창조주를 추구하면서 율법의 명령에 따른 선택을 했지만 여전히 율법에 순응하지 못하는데, 이러한 인간의 무능력은 의지의 부족이 아닌 능력(power)의 부족 때문이다.¹⁰⁹ 이처럼 자신의 실재에 관해 면밀한 탐색에 착수한 인간, 곧 이미 세계로부터 돌아선 인간이 자기가 정한 목표에 도달하게 될지 여부 그리고 세계와 거리두기에 성공할지 여부는 하나님에게 달려 있다.¹¹⁰ “하나님은 본성들의 창조주시며, 비록 모든 선택들의 조성자는 아니실지라도, 모든 능력을 부여하시는 분이시다. ... 따라서 우리들의 의지들은 하나님이 그들에게 할 수 있도록 주신 능력만큼만 능력을 발휘하게 된다(『신국론』 5.9).”¹¹¹ 율법이 명령하는 대상은 우리 양심이자 동시에 우리의 의지이다. “우리의 애착들 안에는 의지가 작동하고 있는데 사실상 그것들은 의지의 경향성일 따름이다(『신국론』 14.6).”¹¹²

따라서 인간이 “새로운 피조물(nova creatura)”이 되기 위해서는 하나님의 은총이 필요하다. 하나님의 은총이란 하나님이 스스로 만드신 피조물을 다시 새롭게 받아들이는 것이다. 이렇게 해방된 인간은 다시 세계를 하나의 사막으로 이해하게 되더라도 더 이상 이 사막에서 길을 잃고 헤매지 않는다. 그는 세계에서 잘 살 수 있다. 그는 이제 카리타스 안에서 그의 ‘기원’을 가지게 되었고 그로 인해 이생의 삶의 의미도 갖게 되었기 때문이다(『요한일서 강해』 7.1).¹¹³ 인간은 이제 “거꾸로 사랑(redamare)”할 수 있게 된다. 아렌트는 이러한 사상을 『신국론』 14.4를 길게 인용하면서 정리한다.

인간이 자기 자신에 따라 산다면, 즉 하나님의 의지가 아니라 자신의 방식대로 산다면 그는 확실히 허위의 삶을 영위하는 것이다. 인간 자신은 물론 거짓이

109 Arendt, *Love and Saint Augustine*, 87; 아렌트, 『사랑 개념과 성 아우구스티누스』, 158. 인간에게 의지는 결여될 수 없다. 아우구스티누스는 “우리가 의지들이 아니면 무엇이겠습니까 (Quid sumus nisi voluntates)?”라고 묻는다(『신국론』 5.9). Scanlon, “Arendt’s Augustine,” 160을 보라.

110 Arendt, *Love and Saint Augustine*, 87; 아렌트, 『사랑 개념과 성 아우구스티누스』, 159.

111 Arendt, *Love and Saint Augustine*, 88; 아렌트, 『사랑 개념과 성 아우구스티누스』, 159-60.

112 Arendt, *Love and Saint Augustine*, 89; 아렌트, 『사랑 개념과 성 아우구스티누스』, 161.

113 Arendt, *Love and Saint Augustine*, 89-90; 아렌트, 『사랑 개념과 성 아우구스티누스』, 162-63.

아니다. 그의 원저자이자 창조주인 하나님은 거짓을 창시하거나 만들 분이 아니기 때문이다. 그보다도 인간은 진리 안에서 지어졌기 때문에 자신의 뜻이 아니라 그를 만든 분의 뜻에 따라 살게 되어 있었다. 요컨대 그는 자기 자신의 의지보다는 하나님의 의지를 실행하게 되어 있었다. 인간이 삶을 영위하도록 창조된 이상, 살지 못한다는 것은 거짓이다.¹¹⁴

그렇다면 이제 인간은 자기부정의 삶을 살아야 한다. 자기부정은 세계에 대한 인간의 기본 태도이다. 그리고 그 실현은 이웃사랑으로 나타난다. 카리타스적인 이웃사랑은 이웃을 “하나님이 하듯이(sicut Deus)” 사랑해야 하며, “자신을 사랑하듯이(tamquam se ipsum)” 사랑해야 한다.¹¹⁵ 여기에서 아렌트는 두 가지 질문을 던진다. 첫째, 자기를 부인하는 사람이 어떻게 자신의 이웃을 만나는가? 둘째, 이 만남에서 이웃의 역할은 무엇인가?

첫째로, 자기를 부인하는 사람이 이웃을 만나고 사랑하는 길은 이웃을 사랑하는 하나님의 법과 하나님이 주시는 은총을 통해서 가능하다. 그래서 아렌트는 아우구스티누스에게 있어서 “사랑의 완수는 신의 은총에 달려 있고, 자신의 이웃을 사랑하는 능력은 신에 대한 사랑에 달려 있다.”라고 결론 내린다.¹¹⁶ 왜냐하면 하나님의 사랑을 받아들이면서 인간은 자신을 부인했기 때문이다. 이제 그는 하나님이 하시는 대로 사랑하고 증오한다. 그는 자신을 포기함으로써 인간은 세계 내 모든 관계들도 함께 포기한다. 이웃은 이제 친구 또는 적으로서의 의미를 상실한다. 이웃은 이제 “모든 사람(omnis homo)”이 된다.¹¹⁷ 그렇기에 아렌트는 이웃에 대한 사랑은 그 사랑하는 자 자신을 절대적 고립 속에 남겨두며, 세계는 인간의 고립된 현존의 입장에서 볼 때 하나의 사막으로 남는다고 주장한다.¹¹⁸ 그렇게 보자면, 자기부정의 계명으로서 이웃사랑이라는 견해는 절대적으로 고립된 사람이 어떻게 이웃을 가질 수 있는지를 설명하지 못한다. 그렇다면,

114 Arendt, *Love and Saint Augustine*, 91; 아렌트, 『사랑 개념과 성 아우구스티누스』, 164.

115 Arendt, *Love and Saint Augustine*, 93; 아렌트, 『사랑 개념과 성 아우구스티누스』, 166.

116 『바울의 갈라디아서 주석』 45. Arendt, *Love and Saint Augustine*, 94; 아렌트, 『사랑 개념과 성 아우구스티누스』, 167.

117 Arendt, *Love and Saint Augustine*, 43; 아렌트, 『사랑 개념과 성 아우구스티누스』, 96.

118 Arendt, *Love and Saint Augustine*, 94; 아렌트, 『사랑 개념과 성 아우구스티누스』, 167.

위의 두 번째 질문 즉, “이 만남에서 이웃의 역할은 무엇인가?”에 대한 아렌트의 대답은 무엇일까? 이것이 그녀의 박사논문 마지막 부분인 제 3부의 과제이다.

7. 이웃사랑의 근거로서 인간의 역사적 현실

자기부정에서 나오는 이웃사랑, 즉 참된 카리타스에 따른 이웃사랑은 아렌트의 아우구스티누스 해석에 따르면 결국 이웃을 무의미한 존재로 만드는 것 같다. 인간이 자기를 부정하는 그 과정에서 다른 사람도 자신과 더불어 부인되어야 하기 때문이다.¹¹⁹ 그러나 이것이 아우구스티누스의 사상의 전부는 아니라고 아렌트는 주장한다. 그녀는 “신앙”이라는 주제에서 새로운 길을 찾는다. 자기를 부정하는 사람은 자신이 가진 신앙과 공통된 신앙을 가진 자들을 “동지(fellow)”로 생각한다. 그리고 그들과 “공동체(communitas)”를 이룬다. 그런데 사실 이 신앙은 개인을 동료들과 격리시켜 놓았다. 그렇다면 이 신앙이 어떻게 공동체를 이루게 하며, 더 나아가서 비신자들조차 형제들로 간주하게 만드는가? 그에 대한 답을 아렌트는 개인의 전방에 대한 탐색이나 자기부정이나 신앙이 아니라, “역사적으로 선재하는 하나의 현실(a historically pre-existing reality)”에서 찾는다.¹²⁰

그 역사적 현실을 탐구하기 위해 아렌트는 우선 “지상도성(civitas terrena)”도 하나의 공동체임을 강조한다(『신국론』 19.17).¹²¹ 그런데 지상도성이 이러한 공동체를 구성하게 된 것은 모든 인간 족속이 “마치 뿌리를 내린 듯이(tamquam radicaliter)” 아담 안에서 제정되었기(was instituted) 때문이다.¹²² 아우구스티누스의 사상을 분석하면서 아렌트는 계속해서 다음과 같이 적는다.

그러므로 모든 사람을 하나로 묶는 것은 우연한 유사성(similitudo)이 아니다. 오히려 그들의 유사성은 불가피하게 그리고 역사적으로 그들이 아담으로부터 계승한 공통의 유산과 단순한 유사성을 초월하는 친족 관계라는 토대 위에

119 Arendt, *Love and Saint Augustine*, 98; 아렌트, 『사랑 개념과 성 아우구스티누스』, 174.

120 Arendt, *Love and Saint Augustine*, 99; 아렌트, 『사랑 개념과 성 아우구스티누스』, 176.

121 Arendt, *Love and Saint Augustine*, 100; 아렌트, 『사랑 개념과 성 아우구스티누스』, 176.

122 Arendt, *Love and Saint Augustine*, 100; 아렌트, 『사랑 개념과 성 아우구스티누스』, 176.

수립되며 그것에 고정된다. 이 친족 관계가 생김새나 재능의 평등이 아니라 상황의 평등을 창출한다. 모두가 같은 운명을 공유한다. 개인은 이 세계에 혼자 있는 게 아니다. 그에게는 숙명의 동반자(consortes)가 있으며 단순히 이 상황이나 저 상황에서뿐 아니라 평생 그러하다. 그의 전 생애는 독특한 숙명의 상황으로 즉 필멸할 인간의 상황으로 간주된다. 그 속에 모든 사람의 친족 관계가 위치하며 동시에 그들의 사회적 동료 의식(societas)도 함께 존재한다.¹²³

이 문단과 더불어서 이제야 아렌트의 기나긴 여정이 종착지에 도달하고 있다. 앞에서 아렌트는 참된 카리타스의 사랑을 가진 사람이 진정으로 이웃을 사랑할 수 있다고 아우구스티누스가 말했지만, 그 카리타스의 사랑은 자기를 부인하고 전적으로 하나님의 은총과 법에 의존하는 사랑이므로 사실상 이웃으로부터 고립을 유발시킨다고 주장하였다. 이웃의 의미가 사라져 버린 것이다. 그런데 아우구스티누스의 사상에는 이웃의 고유한 자리가 발견되는데 그것은 바로 모든 인간이 “아담의 후손”이라는 역사적 사실이다. 바로 그 사실에 근거하여 모든 인간은 평등성을 가지며 숙명의 동반자 관계가 되며 사회적 동료 의식을 갖게 된다.

흥미롭게도 아렌트는 박사논문의 최종 결론에 해당하는 이 지점에서 『신국론』 14.1과 12.22를 길게 인용하고 있다.

『신국론』 XIV.1: 나는 하나님이 한 사람으로부터 모든 사람이 나오게 한 것에
는 두 가지 목적이 있다고 앞서 다룬 저서들 속에서 이미 말했다. 그분의
첫 번째 목적은 본성을 같게 함으로써 인간 족속에게 일체감을 부여하려는
것이였다. 그분의 두 번째 목적은 혈연관계를 통해 모든 사람을 평화적인
유대관계로 맺게 해 하나의 조화로운 총체로서 함께 묶으려는 것이였다. ...
(그러나) 그들이 저지른 죄가 너무 커서 모든 인간의 본성을 손상시켰다. 이런
의미에서 죄를 짓는 인간의 본성과 죽음의 불가피성은 후대에 전수되였다.
『신국론』 XII.22: 하나님은 단 한 사람의 인간만을 창조하셨다. 이는 그에게서

123 Arendt, *Love and Saint Augustine*, 100; 아렌트, 『사랑 개념과 성 아우구스티누스』, 177.

다른 인간과의 동무 관계를 빼앗으려고 함이 아니라, 모든 사람이 본성의 동일함뿐 아니라 친족 관계의 애정으로 한데 묶이게 될 것이므로 사회의 일체성과 조화의 유대 관계가 인간에게 더 중요한 의미일 수 있게 함일 것이다.¹²⁴

이와 더불어서 아렌트는 인류가 아담 안에서 원죄를 공유한다는 것을 또한 강조한다. 이 유죄성은 모방이 아니라 생식을 통해서 인간 족속에게 속하게 된다. 모든 사람이 아담의 후손으로서 평등을 가지는 것처럼, 모든 사람이 아담 안에서 유죄가 됨으로써 또한 평등이 이뤄졌다. 이제 세계는 아담에게 바탕을 두는 도성과 그리스도에게 바탕을 두는 도성이 있다(『신국론』 14.1). 세계에는 자기 사랑과 하나님 사랑이라는 오직 두 가지의 사랑만이 존재하며, 그것이 각각 선한 도성과 악한 도성을 구성시킨다(『신국론』 19.28).¹²⁵

하지만 한 사람이 그리스도에게 바탕을 두는 도성에 속하게 되었다 해도 그가 인류와 맺고 있는 평등성은 소멸될 수 없다. “이 과정에서 평등은 -이웃사랑이라는- 새로운 의미를 획득한다. ... 즉 이전에는 공동체 속에서 불가피하고 당연시되었던 인간의 있음이 이제는 자유롭게 선택되지만 의무를 수반하는 있음으로 변하게 되는 것이다.”라고 아렌트는 주장한다.¹²⁶ 아담의 후손이며 그의 원죄를 함께 지고 있다는 이 공통의 상황이 각각의 개인을 서로에게 속하게 만든다. 이것은 그리스도인들에게도 마찬가지이다. 왜냐하면 지상도성은 신의 도성보다 선행하기 때문이다(『신국론』 14.1).¹²⁷ 인간이 생명을 얻는 순간 그는 곧장 유죄가 되며, 평등한 인류에 속한다. 인간은 본래 사회적 존재이다. 그것을 인간의 기원이라는 관점에서 본다면, “인간이 본성 면에서 그리고 역사적 생성 면에서 세계와 친숙하다는 사실 둘 다를 의미한다(『신국론』 12.28).”¹²⁸ 따라서

124 Arendt, *Love and Saint Augustine*, 100n10; 아렌트, 『사랑 개념과 성 아우구스티누스』, 177n10.

125 Arendt, *Love and Saint Augustine*, 102; 아렌트, 『사랑 개념과 성 아우구스티누스』, 179.

126 Arendt, *Love and Saint Augustine*, 102; 아렌트, 『사랑 개념과 성 아우구스티누스』, 180.

127 Arendt, *Love and Saint Augustine*, 103; 아렌트, 『사랑 개념과 성 아우구스티누스』, 180. 『신국론』 14.1: “인간 족속에 속한 양친에게서 태어난 첫 번째 사람은 가인이었다. 그는 지상의 도성에 속했다. 다음에 태어난 자가 아벨이었고 그는 신의 도성에 속한 자였다.”

128 Arendt, *Love and Saint Augustine*, 104; 아렌트, 『사랑 개념과 성 아우구스티누스』, 181. 『신국론』 12.28: “사람처럼 본성이 사회적이며 또 죄로 인해 반(反)사회적인 것은 아무것도

인간은 세계와 이중적으로 친숙한데, 이 친숙성은 천상도성에서 극복된다.¹²⁹

박사논문의 제 2부에서 아렌트는 인간의 기원을 개인의 차원에서 고찰했다. 그것은 왜곡된 사랑의 질서를 가진 개인이라는 존재였다. 그것을 극복하기 위해서는 하나님의 은총이 필요하며, 은총을 받은 인간은 이제 세계로부터 고립된다. 하나님에게만 속하고자 하기 때문이다. 그러나 박사논문의 제 3부에서 아렌트는 인간의 기원을 인간 족속 전체의 관점에서 고찰했다. 역사적 사실로 볼 때에 모든 인간은 아담의 후손이며, 서로 친족 관계이며, 아담의 원죄를 공유하는 공동체이다. “이러한 원죄라는 과거가 지상도성을 수립했고 세계를 인간의 상호 의존성의 본거지로 만들었다. 인간이 세계 속에서 편안함을 느끼는 것은 당연하다. 기독교인들에게도 그들이 세계에서 이방인으로 지내는 일은 단지 가능성일 뿐이며, 응당 세계에서 편안함을 느낄 것이다.”라고 아렌트는 주장한다.¹³⁰

이제 박사논문 제 2부 끝자락에서 물었던 두 번째 질문 즉, “이 만남에서 이웃의 역할은 무엇인가?”에 대한 아렌트의 대답이 주어진다.

이웃은 하나님이 이미 은총을 베풀어 자이자 우리가 사랑해야 할 이유뿐 아니라 은총에 대한 감사를 드릴 수 있는 계기로서 출현하거나, 아직도 죄의 구렁텅이에 빠져 허우적거리는 자로서 나타난다. 이 모습은 기독교인이 이전에 그려왔고 하나님의 은총이 아니었다면 여전히 그런 상태에 있을 모습이다. [죄의 구렁텅이에 빠져 있는 두 번째의 경우 이웃은 우리 자신의 과거를 상기시키는 자일 뿐 아니라 우리 자신의 위험에 대한 신호가 된다.¹³¹

따라서 아렌트에 따르면, 이웃사랑이라는 계명에는 평등의 명시성이 담겨 있다. 다시 말해서, 인간이 이웃을 사랑해야 하는 이유는 이웃이 자신과 근본적

없기 때문이다. 그리고 만약 누군가에게 이견(異見)의 해악에 반대하는 논증을 할 필요가 생긴다면 ... 하나님이 한 사람의 고독한 개인으로 창조하신 우리 인간 족속 전체의 단일한 아버지인 아담을 상기하는 일보다 나은 것은 없다.” (다른 인용들도 그렇지만 이 부분 역시 아렌트의 해석이 많이 들어간 번역이 제시되었다.)

129 Arendt, *Love and Saint Augustine*, 104; 아렌트, 『사랑 개념과 성 아우구스티누스』, 181-82.

130 Arendt, *Love and Saint Augustine*, 105; 아렌트, 『사랑 개념과 성 아우구스티누스』, 183.

131 Arendt, *Love and Saint Augustine*, 106; 아렌트, 『사랑 개념과 성 아우구스티누스』, 184.

으로 동일하며, 양쪽 모두 동일한 유죄(有罪)의 과거를 공유하기 때문인 것이다.¹³² 아렌트는 여기에 더해서 “죽음”도 역시 인류가 가진 공통된 숙명을 일깨운다고 주장한다. 죽음은 자연적 사실이 아니라 아담에게서 비롯된 숙명적 사건이기 때문이다(『신국론』 13.15). 따라서 육신의 죽음은 선한 자에게는 오히려 좋은 것이며, 악한 자에게는 나쁜 것으로 해석된다(『신국론』 13.2).¹³³ 지상의 삶에 종지부를 찍는 것은 육신의 죽음이 아니라, 죄에 대한 처벌인 영원한 죽음, 혹은 “둘째 사망”이기 때문이다(『신국론』 13.2; 19.1).¹³⁴

신자가 되었다 해도 여전히 세계 속에서 살아가기에 신자는 이웃 없이 살아갈 수는 없다(『신국론』 19.18 참조).¹³⁵ 그래서 아우구스티누스는 드문 경우이지만 신의 도성과 지상도성이 서로 떼어낼 수 없을 정도로 섞여 있다는 표현도 쓴다(『신국론』 11.1). 그의 저술에서 이웃은 종종 “형제”라고 불린다. 형제에라는 유대관계에서 카리타스의 사랑이 자라난다(『신국론』 19.19). 카리타스의 필연성은 신자를 세계로부터 완전히 고립시키지 않는다.¹³⁶ 오히려 아우구스티누스는 “네가 그리스도를 사랑하려면 너의 사랑(caritas)을 지구 전체로 확장시켜라.”라고 권면한다(『요한일서 강해』 10.8).¹³⁷ 동시에 이웃을 “하나님께로 데려가는 것(rapere ad Deum)”은 과거의 유죄성에서 추정되는 기독교인의 의무이다.¹³⁸

¹³² Arendt, *Love and Saint Augustine*, 106; 아렌트, 『사랑 개념과 성 아우구스티누스』, 184.

¹³³ Arendt, *Love and Saint Augustine*, 107; 아렌트, 『사랑 개념과 성 아우구스티누스』, 186. Elshtain, *Augustine and the Limits of Politics*, 92-93, 105; Woo, “Pilgrim’s Progress in Society,” 431, 434도 참조하라.

¹³⁴ Arendt, *Love and Saint Augustine*, 110; 아렌트, 『사랑 개념과 성 아우구스티누스』, 190.

¹³⁵ 엘슈테인도 이 점을 중요하게 지적한다. Elshtain, *Augustine and the Limits of Politics*, 96: “The life of the saint, like the life of the citizen, is a social life.”

¹³⁶ Arendt, *Love and Saint Augustine*, 108-9; 아렌트, 『사랑 개념과 성 아우구스티누스』, 188-89.

¹³⁷ Arendt, *Love and Saint Augustine*, 107; 아렌트, 『사랑 개념과 성 아우구스티누스』, 186-7.

¹³⁸ Arendt, *Love and Saint Augustine*, 108; 아렌트, 『사랑 개념과 성 아우구스티누스』, 187. 아우구스티누스에게는 이웃이 하나님을 사랑하도록 이끄는 것이 이웃을 나 자신처럼 참되게 사랑하는 길이라고 적었다(*ep. 130* “프로바[Proba]에게 보낸 편지”). Augustine, *Letters. Volume II (83-130)*, trans. Wilfrid Parsons, Fathers of the Church 18 (Washington: Catholic University of America Press, 2008), 387: “we truly love our neighbors as ourselves, if, as far as we are able, we lead them to a similar love of God.”

자신의 논문을 최종적으로 정리하면서 아렌트는 다음과 같은 결론을 내린다.

첫째, 개인적 측면에서 볼 때에 인간은 하나님으로부터 유래했다. 하지만 왜곡된 사랑의 질서 때문에 하나님으로부터 멀어졌다. 이제 인간은 하나님의 은총으로 하나님께로 다시 갈 수 있다. 그리고 자기부정의 삶을 살게 된다. 여기에서는 이웃사랑의 개념이 오직 하나님의 은총과 명령, 그리고 자기부정에 의존하므로 인간은 이웃을 사랑할 때 세계로부터 고립된다.

둘째, 인류 전체라는 측면에서 볼 때에 인간은 아담의 후손이며, 생식과정을 통해 원죄를 물려받은 자로서 연대성을 지닌다. 여기에서 이웃사랑은 인간이 공동의 숙명을 지닌 공동체라는 사실에서 도출된다. 그리고 이러한 이웃사랑은 세계로부터의 고립이 아니라 연대를 전제한다.

셋째, 인간과 그의 이웃사랑에 대한 아우구스티누스의 이론은 이러한 이중성을 지닌다.

넷째, 신의 도성에서는 그런 대립이 해소된다. 모든 구성원들이 신앙의 연대 속에서 카리타스로서 서로를 사랑할 수 있기 때문이다. 하지만 신의 도성은 집단적으로 세계와 격리된다.

다섯째, 우리가 타자를 만날 수 있는 것은 인간 족속에 함께 속했다는 사실 때문이지만, 타자가 우리의 이웃이 되는 것은 오직 하나님의 현전 속에서 개인이 고립된 상태에 있을 때만 가능하다.¹³⁹

이 박사논문에서 중요한 발견은 이웃사랑에 대한 아우구스티누스의 이론이 지니는 이중성이다. 그런데 아렌트는 그 이중성을 비판하지도 않고, 그 이중성을 서로 조화시키려고도 하지 않는다. 다만 그것을 기술하고 논문을 마무리할 뿐이다.

IV. 진 엘슈테인의 『신국론』 해석과 정치신학

139 Arendt, *Love and Saint Augustine*, 111-12; 아렌트, 『사랑 개념과 성 아우구스티누스』, 192-93.

1. 아우구스티누스와 정치적 비판주의

엘슈테인이 쓴 『아우구스티누스와 정치의 한계』(*Augustine and the Limits of Politics*)는 그녀가 로올라대학에서 행한 ‘코비 강연(Covey Lecture)’을 묶은 책이다. 이 책은 아우구스티누스 사상에 대한 엘슈테인의 분석이 가장 탁월하게 드러난 책이다. 총 5개의 장(章)으로 구성되어 있는 이 책에서 그녀는 『신국론』을 약 80번 가량 인용하면서 다룬다.¹⁴⁰ 본격적인 담론은 제 2장, “지상도성과 그것의 불평등(The Earthly City and Its Discontents)”에서부터 시작되는데, 여기에서 엘슈테인은 아우구스티누스의 정치사상을 기초적으로 소개하며 특히 언어와 정치의 문제, 가정과 도시국가의 문제, 남성과 여성의 문제를 심도 있게 분석한다.

엘슈테인은 아우구스티누스가 정치 문제에 있어서 비판주의자로 소개되곤 한다고 지적한다. 특히 “정치적 아우구스티누스주의(Political Augustinianism)”에서는 마키아벨리주의나 홉스주의와 더불어서 세계의 악, 잔인성, 폭력성을 강조하며, 그에 따른 질서, 강압, 처벌, 전쟁의 필요성을 가르친다.¹⁴¹ 아우구스티누스의 작품을 소위 말하는 “정치적인 부분”만 발췌해서 읽는다면 이런 견해가 옳을 지도 모른다. 그러나 엘슈테인은 『신국론』이 그보다 더 많은 주제들을 담고 있다며 소개한다. 가령, 『신국론』 1권 서문에서 이 세상의 도성은 “지배”를 추구하며, 나라들을 속국으로 만들며, “지배 욕구(lust of domination; *libido*

140 그 5개의 장의 제목과 내용은 각각 다음과 같다. 제 1장(1-18쪽)은 “Why Augustine? Why Now?”인데, 제목처럼 왜 이 시대에 아우구스티누스를 다뤄야 하는지를 설명하는 글로서, 엘슈테인의 아우구스티누스 연구 여정과 중요한 사상들을 기술한다. 제 2장(19-47쪽)은 “The Earthly City and Its Discontents”인데, 아우구스티누스가 『신국론』에서 말했던 지상도성의 한계들을 다룬다. 그러면서 언어와 정치의 문제, 남성과 여성의 문제, 가정과 도시국가의 문제를 다룬다. 제 3장(49-67쪽)은 “Against the Pridfulness of Philosophy”인데, 아우구스티누스의 철학론, 자아론, 인식론 등을 다룬다. 특히 철학의 교만을 아우구스티누스적 관점에서 비판한다. 제 4장(69-87쪽)은 “Augustine’s Evil, Arendt’s Eichmann”인데, 아렌트의 유명한 저서인 『예루살렘의 아이히만』이라는 작품에 나타난 “악의 평범성”이라는 주제가 아우구스티누스적 뿌리를 가짐을 논증한다. 제 5장(89-112쪽)은 “Our business within this common mortal life’: Augustine and a Politics of Limits”인데, 정치의 한계에 대한 엘슈테인의 사상을 가장 잘 엿볼 수 있는 글이며, 동시에 그녀가 해석한 아우구스티누스 정치사상이 “고백주의적 관점”에서 기술된 글이다. 제 6장(113-118쪽)은 에펠로그인데 “지배 욕구(*libido dominandi*)”가 폭력의 형태로 나타나는 전쟁에 대해 반대하는 글이다.

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

dominandi)”에 잠식당하는 것으로 묘사된다.¹⁴² 『신국론』 2.21에서 아우구스티누스는 키케로의 공화국론을 소개하고 그에 대한 대안을 제시한다. 『신국론』 15.1은 두 도성에 대한 이야기가 나온다. 『신국론』 제 19권이 특히 정치와 관련해서 중요하게 소개된다. 『신국론』 19.14는 정체(政體)에 대한 언급이 나온다. 『신국론』 19.15는 노예 제도를 반대하는 내용이 나온다. 『신국론』 19.21은 공화국(commonwealth; *res publica*)에 대한 스키피오의 정의와 그것을 보다 발전시킨 키케로의 정의가 나온다. 『신국론』 19.7에서는 전쟁은 비록 정당한 전쟁이라 하더라도 비참함을 지적한다. 『신국론』 19권의 14-16장은 질서와 법률(14장), 자유와 예속(15장), 정당한 지배권(16장), 천상도성과 지상도성 사이의 평화와 불화(17장)를 다룬다.

엘슈테인에 따르면, 『신국론』에는 천상도성과 지상도성의 대비뿐 아니라, 가정(household; *domus*)과 폴리스(*polis*), 사적인 것과 공적인 것의 대조가 나타나며, 무엇보다 정의와 불의의 대조가 나타난다.¹⁴³ 그녀는 조지 켈리(George Kelly)의 말을 인용하여 『신국론』이 이성적 삶을 권장하면서도 이 땅에서의 정치적 수행이 주는 실망감을 알려준다고 말한다.¹⁴⁴ 이상의 사상을 종합하기 위해서 엘슈테인은 “순례(pilgrimage)”라는 개념이 『신국론』의 중요한 모티프가 된다고 본다.¹⁴⁵ 교회는 순례자들의 공동체이다. 교회는 하나님의 도성과 정확하게 일치하는 것은 아니지만, 권위 있는 기관이어야 한다. 교회는 모든 인종, 언어, 성별을 뛰어넘어 사람들을 모아 다양성을 견지하면서도 “하나의 통일성 있는 기독교 공동체(a uniform Christian society)”라는 이름을 지켜야 한다. “왜냐하면 하나님은 대조들과 차이들을 사랑하시기 때문이다.”¹⁴⁶ 지상적 평화는 비록 환상에 불과할지라도 이 땅에서는 필요하다. 그 필수적

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

143 Elshtain, *Augustine and the Limits of Politics*, 25.

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

145 Woo, “Pilgrim’s Progress in Society,” 421-441에서 연구자는 『신국론』의 “순례자” 개념을 철저하게 다루면서, 그 개념이 아우구스티누스의 기독교인 개념, 교회 개념, 공공신학에 어떻게 드러나는지 분석했다.

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

평화가 독재적이고 주권적인 지배에 대한 탐욕을 부리는 자들, 대제국을 지배하는 통치자들에 의해 휘방을 받는다. 그래서 아우구스티누스는 그들의 장점보다는 부와 영예에 대한 그들의 야욕으로 인류가 공격을 받고 삼켜지는 것을 경계했다.¹⁴⁷

2. 인간 사회의 언어 문제와 기독교 공동체의 역할

계속해서 자신의 책 제 2장에서 엘슈테인은 비트겐슈타인이 언어 문제에 있어서 『신국론』을 종종 참조했음을 지적한 다음에, 이것을 또한 정치와 연결시켜 설명한다.¹⁴⁸ 여기에서 그녀가 제기하는 문제의식은 두 가지이다. 첫째로, 언어가 지니는 모호성과 양면성이다. 인간은 사회성을 지닌다. 아우구스티누스는 성도들로 이뤄진 천상도성도 역시 사회성이 없다면 형성되지 못했을 것이라고 주장한다(『신국론』 19.5). 하지만 죄로 말미암아 인간의 사회적 삶 전체에 어둠이 뻗어있다(『신국론』 19.6). 사회가 커질수록 범 죄는 더욱 늘어난다(『신국론』 19.5). 이런 사회적 상황에 언어는 어떻게 작동하는가? 한편으로 언어는 사람들을 연결시켜 주는 역할을 한다. 인간이 사회를 이루고 사는 것은 언어가 없으면 불가능하다. 그런데 인간 사회는 또한 언어 때문에 갈라진다. 『신국론』 19.7에서 아우구스티누스는 이렇게 적고 있다.

언어가 다르다는 사실이 인간을 인간으로부터 분리시킨다. 만약 두 사람이 서로 만났는데 그냥 지나쳐가지 않고 어쩔 수 없이 함께 지내야 한다고 하자. 그런데 둘 중의 아무도 상대방의 언어를 모른다고 하자. 이런 경우 둘이 인간이긴 하지만, 오히려 말없는 동물들이, 심지어 종류가 다른 동물들끼리 서로 더 잘 통할 것이다. 왜냐하면 각자가 느끼는 바를 서로 소통하기가 불가능하다면, 본성이 그토록 비슷하면서도 단지 언어가 다르다는 이유로 친교를 맺는 데 아무런 보탬이 안 되기 때문이다. 그래서 사람은 외국인과 함께 있기보다는 차라리 자기 개하고 함께 있고 싶어 할 것이다.¹⁴⁹ 하지만

¹⁴⁷ Elshstain, *Augustine and the Limits of Politics*, 26.

¹⁴⁸ 이에 대해서는 Jean Bethke Elshstain, *Public Man, Private Woman: Women in Social and Political Thought* (Princeton: Princeton University Press, 1981), 64를 보라.

¹⁴⁹ 엘슈테인은 언어가 다른 사람들끼리 지내는 것보다 차라리 개와 지내는 것이 낫다는 아우구스티

제국의 도성은 제압된 민족들에게 멩에를 씌웠을 뿐 아니라 자기네 언어를 부과하여 사회의 평화를 유지하게 했으며 이 일을 하느라 엄청난 수고를 들였다. 그렇게 함으로써 통역자들이 없어지지 않고 오히려 엄청나게 많아졌다. 이 점은 사실이다. 그렇지만 그것이 마련되기까지 얼마나 많고 얼마나 큰 전쟁들이 일어났고 얼마나 숭한 인간 학살이 있었으며 얼마나 많은 인류의 피가 흘렀던가!¹⁵⁰

인간은 본성이 동일하더라도 언어가 달라서 서로 소통하기 어렵다. 이처럼 죄로 물든 사회는 언어로 더욱 갈라지고 싸운다. 힘이 센 민족은 약한 민족에게 자신의 언어를 강요한다. 권력을 가진 자들도 마찬가지로 행동한다. 엘슈테인은 이 주제를 남성과 여성의 문제에도 적용한다. 그녀에 따르면, 남성이 여성보다 공격 언어에 더 쉽게 접근할 수 있는 반면, 여성의 언어는 가정의 언어에 제한되기 쉽다.

둘째로, 기독교는 이런 언어의 문제에 새로운 답을 제시한다고 엘슈테인은 주장한다. 그녀는 성경은 일상어를 사용함으로써 고전기 폴리스와 다른 공동체를 주조해 내었다고 주장한다. 고전기 폴리스에서 정치 언어는 남성들의 언어였고, 강한 자들과 배운 자들이 전유하고 있었다. 그러나 성경의 언어는 아우구스티누스가 처음 성경을 읽었을 때 자신의 소회를 솔직히 밝힌 것처럼 고상한 언어라기보다는 평범한 일상어에 가까웠다. 그것은 일상 속에서 소통할 때 사용하는 언어이다. 엘슈테인은 바로 이러한 언어가 새로운 교제공동체(코이노니아)를 만들어냈다고 주장한다. 그녀는 피터 브라운(Peter Brown)의 작업에 근거하여 초기 기독교 공동체는 여성들과 가난한 자들이 많았음을 지적한다.¹⁵¹ 초대

누스의 생각을 아래 책에서 에세이 형식으로 다룬다. Jean Bethke Elshtain, *Sovereignty: God, State, and Self*, Gifford Lectures (New York: Basic Books, 2008), 1-6("A DOG REALLY IS MAN'S BEST FRIEND").

150 Elshtain, *Augustine and the Limits of Politics*, 28-29에서 엘슈테인이 인용한 영어 번역을 아우구스티누스, 『신국론(11-18권)』, 성명 역, 217과 비교하여 인용했다.

151 브라운의 연구서는 아래와 같다. Peter Brown, *The Cult of the Saints* (Chicago: University of Chicago Press, 1981). 아돌프 다이스만의 견해와 유사한 브라운의 이러한 테제는 그 이후에 많은 비판을 받았다. 특히 에드윈 저지의 책이 이런 판도 변화에 중요한 기여를 했다(Edwin A. Judge, *The Social Pattern of the christian Groups in the First Century* [London: The Tyndale Press, 1960], 49-60). 아래의 결론을 보라. 이상규, 『초기

교회에서는 그들의 언어가 인정받을 수 있는 “자유의 계기(libertatory moment)”를 담은 언어가 사용될 수 있었다. 엘슈테인은 바로 아우구스티누스의 언어론이 이런 사상을 담고 있다고 주장한다. 아우구스티누스는 언어가 지닌 “관습적 이해(conventional understanding)”를 중요하게 생각했다. 대부분의 경우 우리는 “인간 언어가 지닌 관습들을 따른다(『신국론』 9.5).”¹⁵² 우리는 그 누구도 세상을 뛰어넘어서 마치 “아르키메데스적 지점(Archimedean point)”에 서서 언어를 메타적으로 관찰할 수 없다.¹⁵³ 그런 맥락에서 아우구스티누스는 『신국론』 10.1에서 “종교(*religio*)”라는 단어가 라틴어에서는 하나님 뿐만 아니라, 인간관계들 속에서도 사용 되는 이유가 바로 언어의 관습적 성격 때문이라고 지적했다.

비트겐슈타인은 이상과 같은 언어의 특징들을 강조했다. 그런데 엘슈테인은 아우구스티누스가 이미 여러 측면에서 언어의 관습적 특성을 지적했다고 주장한다. 그리고 그녀는 이것을 사회관계에도 적용한다. 인간은 언어가 지닌 이러한 특징들 때문에 가능성도 가지지만 한계성도 가진다.¹⁵⁴ 여기에 더해 아우구스티누스가 『고백록』에서 밝히듯이 인간은 “해석(interpretation)”을 떠나서 살 수가 없다. 엘슈테인에 따르면, 인간의 언어가 가지는 이런 상황에서 최종적으로 아우구스티누스가 우리에게 가르쳐 주는 삶은 “자애(慈愛)적 해석의 원리(principle of charitable interpretation)”를 적용하며 사는 삶이다.¹⁵⁵

기독교와 로마사회』(서울: SFC, 2016), 70: “이와 같이 [에드윈 저지 이후의 토론은 어느 정도 합의에 도달했다고 볼 수 있는데, 곧 아돌프 다이스만의 견해가 더 이상 강력한 지지를 받지 못한다는 사실이다. 이것은 반대로 저지의 주장이 보다 광범위하게 인정을 받고 있음을 의미한다. 다시 말해 초기 기독교에는 다수의 하층민들이 있었지만 동시에 상당한 영향력을 행사하는 이들도 있었고, 이들의 후원 이래 교회 공동체가 운영되고 있었다는 것이다.” 하지만 이러한 역사적 발견을 인정한다 하더라도 엘슈테인의 테제는 여전히 유지될 수 있다. 왜냐하면 초기 기독교에 하층민이 다수 있었다는 사실 자체만으로도 엘슈테인의 테제를 적용할 수 있기 때문이다.

152 Elshtain, *Augustine and the Limits of Politics*, 30. 『신국론』 9.5에서 아우구스티누스는 천사들이나 하나님에게도 신인동형론적 표현이 적용되는 이유를 언어가 지닌 이러한 관습적 성격에서 찾는다.

153 Elshtain, *Augustine and the Limits of Politics*, 30.

154 Elshtain, *Augustine and the Limits of Politics*, 31.

155 Elshtain, *Augustine and the Limits of Politics*, 42. 이 책에서 “charity”는 “카리타스”를 뜻한다.

3. 가정과 도성, 여성과 남성

가정(*domus*)과 도성(*civitas*)의 문제와 여성과 남성의 문제는 엘슈테인이 아우구스티누스의 『신국론』에서 고유하게 주제화시킨 중요한 내용이다. 그녀는 아우구스티누스가 이 땅에서의 삶의 영역을 단순히 공공의 영역과 사적 영역으로 양분하지 않았다고 본다. 오히려 그는 “가정(*household*)”이라는 영역을 중요하게 다룸으로써 사적 영역의 공적 중요성을 갈파했다. 아우구스티누스는 『신국론』 19.16에서 아래와 같이 적고 있다.

인간의 가정은 도시국가의 시작(*initium*) 또는 분자(*particula*)여야 하므로, 또 모든 출발은 자기 나름의 종말과 결부되고 모든 부분은 자기 나름대로 전체의 통합과 결부되므로, 가정의 평화는 도시국가의 평화로 귀결된다는 사실이 결론으로 도출된다. 다시 말해 함께 거주하는 사람들 사이에 명령하고 복종하는 질서 있는 화합은 시민들 사이에 명령하고 복종하는 질서 있는 화합으로 귀결된다. 그래서 가부장은 도시국가의 법률에서 법령을 받아야 하고 그 법령으로 집안을 다스려 도시국가의 평화에 조화되도록 해야 한다.¹⁵⁶

엘슈테인은 이 인용에서 “화합”이라는 사상은 “젠더 평등주의(*gender egalitarianism*)”를 주장하는 자들이 좋아하지 않을 수도 있겠지만, 가정과 사회가 서로 조화를 이뤄야 한다는 아우구스티누스의 사상은 오히려 공적 영역과 사적 영역의 완전한 분리를 반대하는 여성주의자들의 주장과 함께 갈 수 있을 뿐만 아니라, 그들의 주장에 버팀목이 될 수 있다고 주장한다.¹⁵⁷ 도성과 국가의 시작이 가정이라고 보는 아우구스티누스의 견해는 가정의 운영원리와 도시국가의 운영원리가 가진 공통점을 찾도록 해 준다. 가정은 인간 존재의 중요한 영역에 속한다. 가정은 전체 사회의 시작이자 부분이 되며 전체와 내적으로 긴밀하게 연결된다.¹⁵⁸ 이런 측면에서 엘슈테인은 로완 윌리엄스의 주장을 중요하게 인용한다. 윌리엄스에 따르면, 아우구스티누스는 『신국론』에서 공공

156 아우구스티누스, 『신국론(19-22권)』, 성염 역(왜관: 분도출판사, 2004), 2207.

157 Elshtain, *Augustine and the Limits of Politics*, 34-35.

158 Elshtain, *Augustine and the Limits of Politics*, 35.

이란 개념을 재정의했으며, 진정으로 공적이며, 진정성 있게 정치적이지만 못한 삶은 사실상 기독교 공동체적이지 못한 삶으로 여겼다. 그렇기에 윌리엄스는 아우구스티누스에게 있어서 중요한 대비는 “공적인 것과 사적인 것의 대비나 교회와 세상의 대비에 있지 않고, 정치적 미덕과 정치적 악덕 사이의 대비에 있다.”고 주장하였다.¹⁵⁹ 엘슈테인은 아우구스티누스의 정치사상 속에서는 용서와 사랑 그리고 상호성이 관심의 대상이 되며, 가정 및 도시국가에서 평화롭게 공존하는 길이 제시된다고 본다. 아우구스티누스는 현실정치에서 정치적 미덕이 비록 한계성 속에 있기는 하지만 어느 정도는 가능하다고 보았다. 그렇기에 엘슈테인은 아우구스티누스의 정치사상이 홉스주의적인 비관주의와 결코 동일하지 않다고 주장한다.¹⁶⁰

엘슈테인은 아우구스티누스의 카리타스와 쿠피디타스에 대한 사상에 자기만의 색깔을 입혀서 소개한다. 그에 따르면, 카리타스는 “생명이 충만한 강력한 느낌(a powerful feeling of the fullness of life)”이다. 반면에 쿠피디타스의 태도는 “속박되고 구속된 동정심, 분노, 영혼의 빈곤에서부터” 나온다.¹⁶¹ 엘슈테인에 따르면, 아우구스티누스는 가정에서부터 평화와 카리타스가 훈련되어야 한다고 보았다. 이것을 그는 “우정”의 개념에서 정립시켰다.¹⁶² 『신국론』 19.3에 따르면, 우정(*amicitia*)은 한 가정의 가족들 안에서도 형성될 수 있다. 그리고 그것은 동료 시민들과 전체 사회와 국가들과 세계 전체로 확대될 수 있다. 지혜로운 사람들은 천사들을 친구로 삼을 수도 있을 것이라고 아우구스티누스는 덧붙인다. 엘슈테인은 이처럼 우정은 풀과 같이 인간 사회를 연결시킨다고 주장한다. 그렇게 본다면 가정 내에서 카리타스적인 결속은 도시국가와 사회와 세계에 기여하게 된다(『신국론』 19.16).¹⁶³ 아우구스티누스가 꿈꾸는 가정과 도성은

159 Rowan Williams, “Politics and the Soul: A Reading of *The City of God*,” *Milltown Studies* 19, no. 20 (1987): 58. 아우구스티누스의 정치신학을 이해하는데 큰 도움이 되는 이 논문은 Williams, *On Augustine*의 제 6장에도 실려 있다. 엘슈테인이 인용한 부분은 Williams, *On Augustine*, 111인데, 천상도성이나 기독교 공동체를 “비(非)세계적”이라고 봤던 아렌트의 입장을 비판한 부분이다.

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

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

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

163 Elshtain, *Augustine and the Limits of Politics*, 40.

“자애(慈愛)의 그릇(containers for charity)”이 되는 것이라고 엘슈테인은 주장한다.¹⁶⁴ 아우구스티누스의 정치사상이 비관주의와 동일시 할 수 없다는 것은 이런 점에서도 분명하다. 물론 아우구스티누스는 가정과 도성이 그렇게 될 수 있는 것은 하나님의 은혜와 자비에 근거할 때라고 주장했다.¹⁶⁵ 왜냐하면 타락한 인간은 “지배 욕구”에 빠지기 쉽기 때문이다.¹⁶⁶ 그래서 엘슈테인은 아우구스티누스가 동정(compassion)과 정의(justice)에 기초를 둔 가정의 중요성을 강조했다고 본다. 이 점은 엘슈테인의 고백주의적 관점이 잘 나타난 해석이다. 그녀는 “정의로운 가정의 질서는 기독교 부모의 인격 안에 있는 사랑과 동정과 권위에 의해 통치되는 하나의 축소된 도시국가이다.”라고 주장한다.¹⁶⁷ 그리고 교회도 마찬가지라고 덧붙인다. 물론 그 완성은 천상도성이다. 엘슈테인은 “카리타스라는 생명을 지속시키는 꿀(the life-sustaining honey of *caritas*)”이 가득한 도성은 천상도성이라고 말한다.¹⁶⁸

이런 관점에서 엘슈테인은 남성과 여성의 문제를 다룬다. 그녀는 아우구스티누스 사상이 “여성혐오(misogyny)”라는 비판을 받기도 하지만 결코 사실이 아니라고 주장한다.¹⁶⁹ 무엇보다도 아우구스티누스는 남성과 여성이 동일한 인간 본성(nature)을 가진다고 가르쳤다(『고백록』 13권). 특히 그는 “역사에 기록된 괴물들(recorded monstrosities)”에 대해 논하는 『신국론』 16.8에서 그런 괴물들은 사람이라기보다는 짐승으로 믿어야 할 것 같으며, 아래와 같이 적고 있다.

164 Elshtain, *Augustine and the Limits of Politics*, 39.

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

166 Elshtain, *Augustine and the Limits of Politics*, 39-40.

167 Elshtain, *Augustine and the Limits of Politics*, 40. 아우구스티누스는 『신국론』 19.16에서 이렇게 적는다. “가부장(*pater familias*)이라는 명사도 여기서 생겨났는데, 지금은 하도 널리 퍼져서 불의하게 지배하는 자들마저 가부장으로 불리고 싶어 하기에 이르렀다. 참다운 가부장들은 자기 가족에 속하는 모든 사람들을 자식처럼 대하고, 하나님을 숭배하고 하나님의 충애를 입도록 보살피며, 그렇게 하여 모두 ‘천상 집안에(*ad caelestem domum*)’ 당도하기를 간절히 원하고 바란다.” 아우구스티누스, 『신국론(19-22권)』, 성영 역, 2205.

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

169 Elshtain, *Augustine and the Limits of Politics*, 42.

누구든지 사람으로 태어나면, 다시 말해 사멸하는 이성적 동물로 태어나면 신체의 형태나 피부색이나 동작이나 음성이 우리 감관에 아무리 낯선 것이라고 하더라도, 또 어떤 체력이나 어떤 부위나 어떤 특성에 있어서 아무리 낯선 성질을 나타내 보인다고 하더라도 적어도 신앙인이려면 그들이 저 한 사람의 원조로부터 유래한다는 사실을 누구도 의심하지 말아야 한다. 그럼에도 불구하고 대다수에게 공통으로 갖추고 있는 본성이 무엇인지, 또한 그 자체로 희귀하여 사람을 놀래게 만드는 것이 무엇인지는 분명하다.¹⁷⁰

이 단락에서 아우구스티누스는 인간들이 공통적으로 갖고 있는 본성에 대해 강조한다. 아무리 외형적으로 다양할지라도 사람을 두고 사람이라고 알아채지 못할 사람은 없다. 아우구스티누스는 그 이유가 모든 사람은 한 사람의 원조 즉 아담에게서 났기 때문이라고 주장한다.¹⁷¹ 바로 이런 측면에서 모든 인간은 동등하다. 남성과 여성이 동등한 까닭도 이 때문이다.¹⁷² 엘슈테인은 아우구스티누스가 타락 사건에 대해 다룰 때에도 여성만 비난하는 태도를 매우 비판했음을 부각시킨다. 여자만이 아니라 남자도 금지된 과일을 먹었기 때문에 남자 없이 여성만 비난하는 것은 절대 있을 수 없다고 아우구스티누스는 주장했다(『삼위일체론』 12.12.18).¹⁷³

이처럼 인간의 공통된 본성에 근거하여 남성과 여성의 동등성을 강조한 것 외에도, 아우구스티누스는 여성의 입장에 서서 쓴 글을 더 낡겼다. 대표적인 것이 전쟁 중에 적군에 의해 강간당한 여성들의 경우에 그들의 성품을 더럽힌 것이 아니므로 자책해서는 안 된다고 주장한 부분이다(『신국론』 1.19).¹⁷⁴ 이것

170 아우구스티누스, 『신국론(11-18권)』, 성염 역, 1701에서 마지막 문장의 번역을 수정했다.

171 이 측면은 아렌트의 박사논문 제 3부에서 거듭거듭 강조된 내용이다.

172 Elshtain, *Augustine and the Limits of Politics*, 43-44. 그렇기에 엘슈테인은 아우구스티누스가 인간의 도덕성에 대해 기록한 내용은 여성들에게도 바로 와 닿는다고 주장한다(앞 책, 44).

173 Elshtain, *Augustine and the Limits of Politics*, 45(각주 122n45). 엘슈테인은 인용된 부분이 『삼위일체론』 12권 11장이라고 하지만 사실은 12권 12장이다. 참고로, 83쪽의 각주 36에서도 인용된 부분(“하나님은 위대한 일에도 위대한 예술가이지만, 이것이 작은 일에 그분이 열등한 예술가임을 뜻하지는 않는다.”는 내용)이 『신국론』 11권 22장인데, 엘슈테인은 11권 23장이라고 잘못 적었다.

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

은 성적으로 더럽혀진 여인들이 자살함으로써 자신의 영예를 지켜야 한다는 로마의 관례를 반대하는 것이다(『신국론』 2.2; 3.21).¹⁷⁵ 특히나 중요한 것은 아우구스티누스는 “지배 욕구”를 극도로 경계한 것이다. 그는 이것이 개인, 결혼, 가정, 사회정치적 삶에서 피해야 할 죄라고 보았다. 그것은 남성과 여성의 관계에도 마찬가지이다.

그리고 마지막으로 엘슈테인은 아우구스티누스가 모든 미덕들의 어머니이자 보호자인 순종의 요구에 대해 말했음을 지적한다(『신국론』 19.13). 그리고 성경에 나오는 여성들 가령 한나에게 주어진 하나님의 은혜에 대한 언급도 상기시킨다(『신국론』 10.28). 무엇보다도 영원한 천상도성인 하늘의 예루살렘은 “어머니”로 묘사된다(『신국론』 20.21). 우리는 그곳에서 아브라함의 품에 거하겠지만, 그것은 또한 어머니의 무릎 위일 것이다.¹⁷⁶ 이처럼 아우구스티누스의 신학에서는 가정과 도시국가, 남성과 여성이 조화와 화합을 이루고 있다.

4. 교만한 철학의 한계

엘슈테인은 정치의 한계를 심도 있게 논한다. 그녀의 정치한계주의적 사유는 철학의 한계에 대한 사유에서부터 시작한다. 엘슈테인은 “죄의 개념(the notion of sin)”을 정치영역에서 가장 진지하게 고민해 본 학자 중에 한 명이라고 볼 수 있다.¹⁷⁷ 특히 그녀는 교만의 죄를 자주 지적한다. “철학의 교만에 대항하여(Against the Pridefulness of Philosophy)”라는 글에서 엘슈테인은 아우구스티누스의 정신을 따라, “하나님께서 자신을 비우셨다면 어떻게 감히 피조물인 우리가 교만할 수 있겠는가?”라고 묻는다.¹⁷⁸ 특히 십자가는 “철학의

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

176 Elshtain, *Augustine and the Limits of Politics*, 47.

177 리처드 로티는 라인홀드 니버와 엘슈테인을 “죄의 개념(the notion of sin)”을 진지하게 다룬 저술가들이라고 묘사한다. Richard Rorty, *Achieving Our Country: Leftist Thought in Twentieth-Century America* (Cambridge: Harvard University Press, 1998), 33; Eric Gregory, “Taking Love Seriously: Elshtain’s Augustinian Voice and Modern Politics,” in *Jean Bethke Elshtain: Politics, Ethics, and Society*, ed. Debra Erickson and Michael Thomas Le Chevallier (Notre Dame: University of Notre Dame Press, 2018), 179에서 재인용.

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

교만”을 폭로한다. 많은 사람들에게 십자가는 거치는 것이며, 사람들은 진리가 그런 모습으로 우리에게 올 수 없다고 생각한다(『고백록』 9.5; 『신국론』 11.28).¹⁷⁹ 하지만 진리는 그렇게 겸손한 모습으로 우리에게 오셨고, 그리하여 우리가 그에게 가까이 갈 수 있게 하셨다. 겸손은 “이 진리에 복종하는 필수적 조건이다. 그러나 이 명어를 받아들이도록 철학자들의 교만한 목을 설득하는 일은 쉽지 않은 일이다(『신국론』 11.29).”라고 엘슈테인은 인용하면서, 즉시로 “그때나 지금이나” 마찬가지로 덧붙인다.¹⁸⁰ 그녀는 자아라는 주제 그리고 그것과 증보자이자 그 자신이 겸손해지신 하나님에 대한 지식의 연관성을 아는 문제에 있어서는 아우구스티누스를 읽어야 한다고 주장한다.¹⁸¹

그리스도는 그 자신이 겸손하시고 끝까지 겸손히 행하셨다. “그리스도의 성육신은 비록 교만한 자들을 불쾌하게 만들지만, 그럼에도 불구하고 그 안에 많은 것들은 우리가 탐구하고 연구하기에 유익할 것이다.”라고 아우구스티누스는 주장했다(『삼위일체론』 13.17).¹⁸² 그는 자신의 편지에서 “전 세계에 전파된 그리스도는 지상 왕국으로 영광 받으신 그리스도도 아니고, 지상의 소유로 부유해지신 그리스도도 아니요, 지상의 영화와 함께 빛나는 그리스도가 아니라, 십자가에 달리신 그리스도이시다.”라고 기록하고 있다.¹⁸³ 그러나 엘슈테인은 엄중히 경고하기를 십자가의 그리스도에게로 나온다고 해서 곧장 행복이 보장되는 것은 아니라고 덧붙인다. 신앙은 보험 증권이 아니다. 가족을 위해 그리고 이웃을 위해 선을 행하는 신실한 농부에게는 폭풍이 밀어닥치는 반면, 모든 사람에게 악을 행하는 못돼 먹은 농부에게는 폭풍이 피해갈 수도 있다.¹⁸⁴ 여기에서 우리는 엘슈테인의 현실주의적 사고를 접한다. 이것은 이후에 다루게 될 정치의 한계를 논하게 되는 장면에서도 만나게 될 것이다.

구성한다.

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

180 Elshtain, *Augustine and the Limits of Politics*, 66.

181 Elshtain, *Augustine and the Limits of Politics*, 66.

182 Elshtain, *Augustine and the Limits of Politics*, 66.

183 Elshtain, *Augustine and the Limits of Politics*, 66. St. Augustine, *Select Letters*, trans. James Houston Baxter, Loeb Classical Library (Cambridge: Harvard University Press, 1993), 475 (NO. 55; ep. CCXXXII).

184 Elshtain, *Augustine and the Limits of Politics*, 66.

그렇다면 철학의 한계에 대한 이러한 아우구스티누스의 교훈들이 불신자들, 무신론자들, 반(反)신론자들(anti-theist)에게 주는 교훈은 뭘까? 엘슈테인은 자신이 던진 이 질문에 대하여 그것은 바로 세 가지 인식이라고 대답한다. 첫째는 세상에 대한 우리의 통제 능력이 제한되어 있다는 인식이다.¹⁸⁵ 둘째는 인생은 미결정적이며, 미완성적이라는 인식이다. 셋째는 세상은 다루기 힘든 곳으로서 뒤틀리고 길을 잃게 만드는 힘이 있어서 우리로 하여금 너무나 쉽게 자아를 잃어버리게 만든다는 인식이다.¹⁸⁶ 이러한 인식들을 거부하는 “교만한 철학(prideful philosophy)”은 그만큼 “인간의 조건(the human condition)” 자체를 미워하게 될 것이라고 엘슈테인은 주장한다. 아렌트의 『인간의 조건』이라는 책을 떠올리게 만드는 이 마지막 문장에서 엘슈테인은 “인간의 조건”이라는 주제를 자신의 책의 마지막 제 5장인 “아우구스티누스와 한계의 정치학”에서 다루겠다고 한다.

5. 현세에서 이뤄지는 천상도성의 정치참여

엘슈테인의 책, 『아우구스티누스와 정치의 한계』의 마지막 장(章)인 “아우구스티누스와 한계의 정치”는 이 책의 주제를 가장 선명하게 담고 있는 부분이다. 여기에서 엘슈테인은 『신국론』을 주로 인용하면서 아우구스티누스의 정치사상을 아주 밀도 있게 다룬다. 그녀는 존 피기스(John Neville Figgis), 로버트 마커스(Robert Markus), 존 밀뱅크(John Milbank)의 아우구스티누스 전유를 비판적으로 평가한다. 피기스는 아우구스티누스에게 하나님의 도성은 교회와

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

186 Elshstain, *Augustine and the Limits of Politics*, 67. 엘슈테인은 아렌트의 “악의 평범성” 개념을 그저 주어진 대로 사는 삶이라는 것으로 이해하며, 매일의 삶에서 생각 없이 지내는 것이 바로 악의 평범성의 근원이 된다고 본다(앞 책, 72, 87). 그녀는 일반적으로 사람들은 “거대한 악(a grandeur of evil)”은 쉽게 상상하면서도 “끔찍한 평범성(dreadful ordinariness)”은 상상하지 못하는 특징이 있다고 지적한다(앞 책, 74). 악은 생각 없이 사는 것을 좋아하며, 창조성을 싫어한다. 『고백록』 3권 7장 12절에서 아우구스티누스가 악을 “선의 결핍(privatio boni, privation of good)”으로 정의 내렸다면, 엘슈테인은 악을 “생각의 결핍(thoughtlessness)”으로 보고자 하는 것 같다(앞 책, 81).

같다고 보았지만,¹⁸⁷ 마커스와 함께 엘슈테인은 피기스의 주장에 동의하지 않는다. 오히려 그녀는 아우구스티누스가 “기독교 제국(*imperium Christianum*)”의 개념을 반대한 것처럼 하나님의 도성과 교회를 하나로 섞어버리는 것 역시 거부했다는 마커스의 주장에 동의한다.¹⁸⁸ 또한 그녀는 아우구스티누스가 고대 정치의 해체 작업을 『신국론』에서 진행했다고 보는 밀뱅크의 주장에 주목한다. 밀뱅크에 따르면, 아우구스티누스에게 지상국은 죄로 얼룩져 있으며 특히 자기 자랑과 자기 과시가 심하다. 바로 그 점을 아우구스티누스는 지속적으로 비판했다.¹⁸⁹

특히 엘슈테인은 로마 건국 신화에서부터 드러나는 논리를 아우구스티누스가 거부했다는 밀뱅크의 설명을 주목한다. 그에 따르면, 아우구스티누스는 무질서를 전제하는 건국 신화를 반대한다. 로마의 건국 신화에서 로물루스(Romulus)는 형제를 살해하고, 자신의 나라를 외적의 침입에서 구해내는 자로 묘사된다(『신국론』 3.6).¹⁹⁰ 이러한 과정에서 폭력은 정당화 된다. 엘슈테인은 현대의 예에서 이런 유사한 사상을 제시한 이로 홉스와 프로이드를 든다. 홉스는 끔찍한 무질서에서 질서로 점차 나아가는 과정에서 국가가 탄생되었다고 본다. 프로이드는 기원에 대한 신화들을 해석하면서, 무서운 아버지를 죽이거나 먹어버림으로써 정의가 획득되는 과정을 정신분석학적으로 묘사한다. 그러나 밀뱅크가 보기에 이러한 내러티브들은 폭력에 대한 폭력을 정당화시키며, 타자를 정복의

187 엘슈테인은 피기스의 책의 정확한 쪽수를 제시하지 않고, 다만 John Neville Figgis, *The Political Aspects of S. Augustine's "City of God"* (London: Longmans, 1921)에서 『신국론』 제 18권을 다룬 부분이라고 각주를 달았다(Elshtain, *Augustine and the Limits of Politics*, 129n5). 실제로 아우구스티누스는 하나님의 도성이 교회와 동일하다고 말한다(『신국론』 15.1.1-2; 8.24.2, 10.6, 13.16.1, 16.2.3도 참조). 그러나 동시에 아우구스티누스는 교회는 신자와 불신자가 ‘섞인 몸(*corpus permixtum*)’이라고 한다. 그렇기에 하나님의 도성과 교회의 동일시는 오직 그때의 교회가 참된 교회라는 전제 하에서 가능하다. 보다 자세한 논의는 Woo, “Pilgrim’s Progress in Society,” 431-32; 우병훈, “즈빙글리 성화론의 세 측면: 그의 신론, 교회론, 국가론과 연결하여,” 『한국개혁신학』 64 (2019), 166을 보라.

하다면 그때의 교회는 “참된 교회”라는 전제가 있을 때 그러하다.

188 Elshtain, *Augustine and the Limits of Politics*, 92.

189 Elshtain, *Augustine and the Limits of Politics*, 93.

190 Elshtain, *Augustine and the Limits of Politics*, 94, 106-7. 아우구스티누스는 인류의 진보와 발전을 묘사하는 내러티브에 회의를 표시한다. Woo, “Pilgrim’s Progress in Society,” 435.

대상으로 여기는 정치를 합리화시킨다.¹⁹¹ 엘슈테인은 밀뱅크의 이런 해석을 받아들이면서 아우구스티누스가 “지배 욕구”를 경계한 점을 거듭 지적한다.¹⁹² 하나님의 능력은 오히려 자신의 독생자를 주시는 모습으로 나타났다. 이것은 인간들의 왜곡된 지배 욕구를 원천적으로 차단하는 것이다.¹⁹³

엘슈테인은 『신국론』 독해를 통해서 아우구스티누스의 정치신학의 중요한 지점들을 재구성한다. 첫째로, 엘슈테인은 『신국론』에 나오는 두 도성의 성격을 조명한다. 『신국론』 9권에서 아우구스티누스는 두 도성의 기원과 종말을 다룬다. 인간의 타락은 “결핍으로 찌든 권력(poverty-stricken kind of power)”의 지상도성을 출범시켰다. 아우구스티누스는 『신국론』 12권에서 하나님으로부터 멀리 이탈하는 인간들의 모습을 묘사한다. 『신국론』 14권에서, 그런 인간들은 자신 안에서, 그리고 자신과 타인 사이에서, 그리고 국가들과 문화들 사이에서 분열을 경험한다고 서술된다. 『신국론』 14권 1장에서는 “육체를 따라 사는 사람(*homo secundum carnem*)”과 “영을 따라 사는 사람(*homo secundum spiritum*)”을 대비시킨다. 『신국론』 15장에서 아우구스티누스는 지상도성과 천상도성은 하나로 섞일 수 없다고 주장한다. 그리고 천상도성은 하나님의 뜻을 따르지만, 지상도성은 인간의 기준을 따른다고 주장한다(『신국론』 15.27). 『신국론』 19장에 따르면, 인간 사회의 삶은 어둠기에 재판관의 자리에 편하게 앉을 수 있는 사람은 별로 없을 것이다.¹⁹⁴

둘째로, 엘슈테인은 『신국론』에 나타난 천상도성에 속한 사람들의 윤리를 다룬다. 아우구스티누스는 지상도성과 천상도성을 예리하게 나눴을지라도, 현

191 엘슈테인이 여러 곳을 인용하는 John Milbank, *Theology and Social Theory: Beyond Secular Reason* (London: Basil Blackwell, 1990), 제 12장을 보라. 이 책은 다음과 같이 제 2판이 나왔다. John Milbank, *Theology and Social Theory: Beyond Secular Reason*, 2nd ed. (Oxford, UK: Wiley-Blackwell, 2006).

192 Elshstain, *Augustine and the Limits of Politics*, 94.

193 에릭 그레고리는 로마 시대의 자유학문(liberal arts)이 그 교만한 성격으로 인하여 제국주의적 야망과 폭력을 은폐하는 수단이 되었음을 아우구스티누스가 폭로했다고 설명한다. Gregory, “Taking Love Seriously,” 177. 연구자가 생각하기에, 이것은 마치 레비나스가 서구의 형이상학 특히 존재론이 지닌 폭력성을 폭로한 것과 비교할 수 있다. 우병훈, 『기독교 윤리학』, 212-14를 보라.

194 Elshstain, *Augustine and the Limits of Politics*, 95.

세적 삶(temporal life)의 평화를 중요하게 생각했다. 기본적인 평화가 있어야 사람이 살아갈 수 있기 때문이다(『신국론』 19.13). 그렇기에 현세 속에서 살아가는 천상도성의 사람들은 평화를 추구해야 한다. 그러기 위해서 “그 누구에게도 해를 끼쳐서는 안 되며, 가능한 한 누구든지 도와주어야 한다(『신국론』 19.14).” 엘슈테인은 바로 이것이 “순례자의 윤리(the ethic of the pilgrim)”라고 말한다.¹⁹⁵ 성도들의 삶도 사회적이기에 지상적 평화를 이용하면서 살 수밖에 없다.¹⁹⁶ 비록 지상에서의 삶은 타협이 있을 수밖에 없지만, 신자들은 하나님을 섬기는 가운데 지상의 평화에 가급적 기여하면서 살아야 한다. 그렇기에 신자들은 작은 일에도 늘 주의를 기울여야 한다. 가정이 도시국가에 기여하는 것처럼, 작은 일도 전체에 기여하기 때문이다.¹⁹⁷

셋째로, 엘슈테인은 『신국론』에 나타난 “현실주의(realist)” 정치론을 때때로 부각시킨다. 그녀는 마키스를 따라 신자들의 공동체 안에서도 어쩔 수 없이 강압(coercion)이 필요하게 된다고 주장한다.¹⁹⁸ 이 책에서는 아니지만, 엘슈테인은 더 큰 피해를 막기 위해서 테러리스트를 고문(torture)해야 하는 경우도 있다고 주장한 적이 있다. 보다 정확하게 말해서, 엘슈테인은 고문을 피하는 것이 최고의 윤리적 의무가 아닌 경우도 있다고 주장하였다.¹⁹⁹ 그녀는 이런 경우에 있어서는 도덕적 완전주의가 최고의 가치가 될 수 없다고 하였다.²⁰⁰

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

196 신자가 되었다 해도 여전히 세계 속에서 살아가기에 신자 역시 이웃 없이 살아갈 수 없음을 아렌트도 강조했다. Arendt, *Love and Saint Augustine*, 108-9; 아렌트, 『사랑 개념과 성 아우구스티누스』, 188-89.

197 Elshtain, *Augustine and the Limits of Politics*, 96. 비록 이 연구에서 중심이 되는 아렌트나 엘슈테인의 두 저서에는 인용되지 않았지만, 아우구스티누스는 다음과 같이 말하였다. “그러므로 지극히 작은 일은 작은 일일 따름이지만, 지극히 작은 일에 충성하는 것은 큰 일이다(*Quod ergo minimum est, minimum est, sed in minimo fidelem esse magnum est*)”(『기독교적 가르침』 4.18.35).

198 Elshtain, *Augustine and the Limits of Politics*, 98; Robert Markus, *Saeculum, History and Society in the Theology of St Augustine* (Cambridge: Cambridge University Press, 1970), 146.

199 엘슈테인은 고문을 하게 되더라도 최소한의 가벼운 고문이 허용될 것을 덧붙였다. 엘슈테인의 “부드러운 현실주의”가 드러나는 장면이다.

200 Elshtain, *Augustine and the Limits of Politics*, 98을 참조하라. 고문의 문제와 “인도주의적 공격(humanitarian intervention)”에 대한 엘슈테인의 견해에 대한 보다 자세한 논의는 아래 글을 참조하라. Gregory, “Taking Love Seriously,” 181-85.

특히 그녀는 아우구스티누스주의는 “구체적 상황에서 언제나 급진적(always radical *in situ*)”이라고 말한다. 한 예로, 그녀는 지상국의 한계에 대한 아우구스티누스의 사유가 본회퍼의 저항정신에 영향을 주었다고 본다.²⁰¹ 그리고 그녀는 독재에 대해서 그리스도인들은 저항해야 한다는 교황 요한 바오로 2세의 말을 긍정적으로 인용한다.²⁰² 이런 측면은 엘슈테인의 정치사상이 가지는 현실주의적 특징이 강하게 드러나는 부분이다.

넷째로, 엘슈테인은 교회의 정치적 기능을 강조한다. 이 지점은 특히 밀뱅크가 부각시킨 것이다. 밀뱅크는 교회는 그 자체로 정치적이라는 중요한 명제를 남겼다. 그는 아우구스티누스 사상에서 교회(에클레시아; *ecclesia*)는 ‘오이코스’와 ‘폴리스’를 날카롭게 나누는 고전기 정치철학을 극복했다고 주장한다.²⁰³ 밀뱅크에 따르면 에클레시아는 기독교인이 세상과 관계 맺는 여러 방식들 가운데 하나이다. 그리스도인은 정치영역에서 길게 보아서 “비-강압적인 설득 (non-coercive persuasion)”의 길을 선택해야 한다. 왜냐하면 자유로운 동의가 최종 목적에 달성하기 위해 필수적이기 때문이며, 또한 지상적 통치는 언제나 비극적인 통치가 되기 때문이다.²⁰⁴ 엘슈테인도 밀뱅크의 비-강압적 설득의 방식을 기본적으로는 동의한다. 그러나 그렇게 봐야 하는 “정치적 요점 (political gravamen)”은 다른 곳 즉, “하나로부터 나온 다수”라는 개념에 있다고 본다. 이하에서 그것을 다루겠다.

6. 한 사람으로부터 나온 다수의 인류

엘슈테인의 정치사상이 지닌 현실주의적이면서도 고백주의적인 특성은 “하나와 다수(the one and the many)”에 대한 그녀의 통찰에서 잘 나타난다. 그녀는 여러 학자들처럼 한나 아렌트가 『전체주의의 기원』 제 2판 제1막 마지막 부분에서 인용했던 아우구스티누스의 문장, “시작이 있기 위하여 인간이 창조되

201 Elshtain, *Augustine and the Limits of Politics*, 98.

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

203 Milbank, *Theology and Social Theory*, 403; Elshtain, *Augustine and the Limits of Politics*, 99에서 재인용.

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

었다(『신국론』 12.21).”라는 문장을 중요하게 다룬다.²⁰⁵ 아렌트는 이 문장의 해설에서 인간 한 사람 한 사람이 가지는 중요성을 지적하였다. 말하자면 아렌트는 다수의 중요성을 강조한 것이다. 그런가 하면 아우구스티누스는 다수 안에서의 일치(*in pluribus unitas*)도 말했다(『신국론』 12.23). 엘슈테인은 이러한 지점들을 수용하면서도, 인간은 “한 사람으로부터 나온 다수(多數)”라는 아우구스티누스의 주장을 더욱 강조한다. 그녀는 “이것이 매우 중요하다.”라고 부연한다.²⁰⁶

그렇다면 엘슈테인은 모든 인간이 아담에게서 기원한다는 인간의 단일기원성(單一起原性) 혹은 단일성(單原性)이 왜 정치신학에서 중요하다고 보았을까? 엘슈테인은 아우구스티누스를 따라 다음과 같이 논리를 전개한다. 인간을 제외한 여타 모든 피조물들은 한 번에 창조되었다. 하나님이 그들 다수가 한 번에 존재하도록 명령하셨기 때문이다(『신국론』 12.22). 그러나 인간은 그렇지 않다. 하나님은 “한 사람의 개인”만을 먼저 창조하셨다. 그렇다고 해서 인간이 홀로 사는 것이 하나님의 의도였던 것은 아니다. 인간 사회의 단일성과 인간의 동정심의 결합이 더욱 인간에게 강하게 각인되게끔 한 사람으로부터 모든 인류가 나도록 하신 것이 하나님의 진정한 의도였다. 인간이 단지 본성상 동일할 뿐만 아니라, 친족 감각(*the feeling of kinship*)에 의해서도 서로 엮인다면 그런 단일성과 결합력은 더욱 증대될 것이다(『신국론』 12.22, 12.28도 참조). 그리고 바로 그러한 본성적 유사성과 친족 감각에 의해서 인간 사회는 “평화의 끈(*the bond of peace*)”으로 연합된다(『신국론』 14.1). 그리고 인간은 결혼을 통해서 더 넓은 이웃들과 연대하게 된다. 부친과 장인이 다른 사람이 되기에 혈연의 사랑이 그만큼 더 넓게 퍼지기 때문이다(『신국론』 15.16). 바로 이것이 하나님의 의도였다고 아우구스티누스는 설명하는데, 바로 이 지점을 엘슈테인은 정치신학적으로 전유하고 있는 것이다.²⁰⁷

엘슈테인은 “단 한 사람으로부터 나온 다수”라는 개념은 아우구스티누스의 작품에서 결코 무시될 수 없다고 또 한 번 강조한다.²⁰⁸ 한 사람에게서 나온

205 Arendt, *The Origins of Totalitarianism*, 479.

206 Elshtain, *Augustine and the Limits of Politics*, 101.

207 Elshtain, *Augustine and the Limits of Politics*, 102.

다수라는 개념은 “진정한 평화의 존재론(real ontology of peace)”이 된다.²⁰⁹ 사랑의 결합이 인류를 처음부터 묶어 놓았다. 친족성은 그들을 더욱 하나로 묶는다. 한 사람으로부터 나왔기에 애정이 더욱 증대된다. 그러나 이후에 인류가 언어가 달라지고 또한 전 지구적으로 퍼지자 아우구스티누스가 말한 것처럼 “다른 언어를 말하는 사람과 교제하는 것보다 차라리 개와 친해지는 것이 더 쉬운 상황”이 되어 버렸다(『신국론』 19.7).²¹⁰ 그러나 그럼에도 불구하고 인간은 여전히 본성을 공유하고 있으며, 한 사람으로부터 나온 각각의 사람 한 명 한 명이 새로운 시작을 만들고 있다.²¹¹ 『신국론』 12.28에서 아우구스티누스는 “아마도 생명체들 가운데 인류만큼 악덕으로는 그토록 불화하고 본성으로는 그토록 사회적인 종류가 없을 것이다.”라고 말했다. 엘슈테인은 그것에 기초하여, 인간은 죄로 인해서 반(反)사회적이 되었지만 본성이 동일하기에 여전히 사회적일 수 있다고 말하고 있다.

7. 평화 그리고 전쟁

엘슈테인은 이상과 같은 내용을 자신의 정치신학에 구체적으로 적용한다. 적용의 주제는 전쟁과 평화의 문제이다(『신국론』 19권 참조). 아우구스티누스가 말한 것처럼 인간은 천상도성에서 비로소 완전한 평화를 누리게 되더라도 지상에서도 평화의 이름으로 할 일들이 있다.²¹² 아우구스티누스는 로마제국에 대해 매우 비판적이었다. 그가 보기에 로마의 정복자들에게 유일한 법칙은 바로 복수의 법칙이었다(『신국론』 4.15 참조). 설령 그들이 전쟁이 아니라 “평화(*pax*)”를 외친다 해도 그러했다. 엘슈테인은 “평화와 전쟁이 잔인함에서 경쟁했는데,

208 Elshstain, *Augustine and the Limits of Politics*, 103. 사실 아우구스티누스는 『신국론』에서 적어도 다섯 번 이상(12.22, 12.28, 14.1, 15.16, 16.8)이나 이 사실을 강조하고 또한 길게 서술하였다.

209 Elshstain, *Augustine and the Limits of Politics*, 103.

210 아래 책의 에세이를 보라. Elshstain, *Sovereignty*, 1-6(“A DOG REALLY IS MAN’S BEST FRIEND”).

211 Elshstain, *Augustine and the Limits of Politics*, 104.

212 Elshstain, *Augustine and the Limits of Politics*, 105. 사실상 엘슈테인의 삶 자체가 지상에서 평화의 이름으로 해야 할 일들을 했던 삶이라고 볼 수 있다. Erickson and Le Chevallier, eds., *Jean Bethke Elshstain*, Introduction을 보라.

평화가 우승을 차지했다.”는 격언을 인상 깊게 인용한다.²¹³ 로마제국에게 있어서 평화란 힘의 통치와 동일시되었다. 로마는 카르타고라는 외적을 선전물로 삼아 내적 일치를 꾀했다가, 카르타고가 망하자 자기들끼리 벽을 쌓고 싸우기 시작했다. 그런데 아우구스티누스가 보기에 전쟁은 “지배 욕구”가 노골적으로 드러난 곳이다.²¹⁴ 그러나 엘슈테인은 단지 로마제국만 그런 것이 아니라, 사실 상 지상의 어떤 국가도 절대적 가치가 될 수 없다고 단언한다.

엘슈테인은 아우구스티누스가 오늘날의 기준으로 볼 때에 현실주의자인 동시에 정당전쟁론자가 될 수도 있으며, 반대로 단순한 현실주의자도 아니고 단순한 정당전쟁론자도 아닐 수도 있다고 결론짓는다.²¹⁵ 아우구스티누스의 사유는 보다 복잡하고 정교하다. 아우구스티누스는 “평화는 모든 피조물들의 본능적인 목적이며, 심지어 전쟁의 궁극적 목적이다.”라고 말했다(『신국론』 19.12). 심지어 강도조차도 자기 집에서는 평화롭게 지내길 원하며 식구들이 자기 명령에 대들지 않고 복종하길 원한다(『신국론』 19.12). 그렇기에 단순히 평화를 외친다 해서 문제가 해결되는 것은 아니다. 평화를 구하는 것이 종종 자신의 의지를 다른 사람에게 억지로 강요하는 일이 될 수도 있기 때문이다.²¹⁶ 자신의 의지를 강요하는 것이 바로 아우구스티누스가 경계했던 “지배 욕구”의 발현이다. 따라서 평화를 구하는 것 역시 조심해서 할 일이라고 엘슈테인은 경고한다.²¹⁷ 아우구스티누스는 현대 현실주의자들처럼 현실의 어두운 면과 회의적인 면을 직시하며 인정한다. 하지만 그는 현대 현실주의자들과는 달리 제도와 강제력으로 모든 것을 해결하고자 하기 보다는 인간의 내면을 더욱 주목한다. 아우구스티누스가 정당한 전쟁이 가능하다고 주장했다는 점에서 그는 정당전쟁론자라 볼 수 있다. 하지만 그는 현대 정당전쟁론자들보다 더 엄격하게 전쟁의 가능성을 제한하기에

213 Elshtain, *Augustine and the Limits of Politics*, 105. 이 책의 에필로그에서 엘슈테인은 폭력을 어느 정도 정당화하는 사르트르의 말(“폭력은 아킬레우스의 창과 같이 자신이 유발한 상처를 치료한다.”)을 비판하는 아렌트의 비판(“사르트르의 말이 사실이라면 복수는 모든 질병의 치료제가 될 것이다.”)에 공감한다(앞 책, 114).

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

215 Elshtain, *Augustine and the Limits of Politics*, 109, 110-11.

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

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

단순한 정당전쟁론자는 아니다.²¹⁸

무엇보다 아우구스티누스는 인간의 한계를 지적하였다.²¹⁹ 이 한계 속에서 인간은 최선을 선택하지 못하면 차악이라도 선택해야 하며, 최고 권력의 과대표장이 주는 유혹적인 매력에 저항하면서 살아야 한다. 그리고 엘슈테인이 인용하는 아우구스티누스가 다음과 같이 말했듯이 이생에서나 내세에서나 인간의 목적은 “평화”이다.

그러므로 최고선을 갖추게 될 저 도성의 목적은, 누구나 이해하기 쉽게 말해서, 영원한 생명 속에 누리는 평화이거나 평화 속에 누리는 영원한 생명이라고 말해야 한다. 평화라는 선이란 참으로 좋은 것이어서, 지상의 사멸할 사물들 가운데 이보다 더 듣기에 고마운 말마디가 없고 이보다 더 욕심내기에 소망스런 것이 없으며 이보다 더 찾아 얻기에 훌륭한 것이 없다(『신국론』 19.11).²²⁰

따라서 엘슈테인이 지향하는 정치신학은 인간의 내면을 중시하는 현실주의, 평화를 추구하는 정당전쟁론, 제국주의적 야망과 지배 욕구를 경계하는 겸손, 인간의 한계를 인식하면서 차선 혹은 차악을 선택하는 결단이 어우러진 사상이라고 볼 수 있다.

218 Elshtain, *Augustine and the Limits of Politics*, 110-11.

219 Elshtain, *Augustine and the Limits of Politics*, 108에서 엘슈테인은 아우구스티누스가 오늘날 사상가들이 말하는 “안보(安保) 딜레마(the security dilemma)”와 같은 생각을 『신국론』 17.13에서 제시했다고 본다. “안보 딜레마”란 적국의 침입으로부터 완벽하게 안전한 국가는 없으므로, 국가들 사이에서는 원치 않게도 계속해서 군비(軍備)를 증가시켜야 한다는 이론이다. 이 경우에 한 쪽이 군비를 증가시키면 다른 나라도 역시 안보에 위협을 느껴서 증가시키는 악순환이 계속 된다. 『신국론』 17.13에서 아우구스티누스는 이렇게 적는다. “인간사를 특징짓는 영고성쇠(榮枯盛衰) 속에서 현세생활을 하는 동안 적군들의 침략으로부터 안전하리라고 보장 받은 백성은 단 하나도 없는 법이다. 그러므로 평화롭고 안전한 거처를 보장하는 저런 장소는 영원한 장소일 수밖에 없고, 그것은 ‘자유로운 어머니인 예루살렘 안에서(in matre Hierusalem libera)’ 영원히 살아가는 사람들에게나 해당하는 것이다.”

220 Elshtain, *Augustine and the Limits of Politics*, 112. 엘슈테인이 인용한 범위와는 약간 달리 인용했다. 참고로, 아우구스티누스가 쓴 『고백록』의 시작과 마지막도 역시 중심주제가 “안식” 혹은 “평화”이다.

V. 아렌트와 엘슈테인의 『신국론』 해석 비교

1. 아렌트와 엘슈테인의 『신국론』 해석의 공통점

이상에서 우리는 아렌트와 엘슈테인의 『신국론』 해석이 아주 분명하게 나타나는 두 저서를 자세히 살펴보면, 그들의 정치신학이 어떻게 구성되는지 고찰해 보았다. 이제 우리는 그들의 『신국론』 해석의 유사점과 차이점을 정리해 보고자 한다. 아렌트와 엘슈테인의 책이 가지는 성격이 다르기에 그들의 『신국론』 해석을 단순 비교하기는 쉽지 않다. 아렌트가 철학자 아우구스티누스를 다뤘다면, 엘슈테인은 삶의 여러 경험에 대한 지혜를 주는 사상가로 그를 다뤘다.²²¹ 그래서 인간론, 사랑론, 사회정치론이라는 세 가지 주제만을 뽑아서 그들의 이해를 비교해 보고자 한다.²²²

첫째, 인간론이다. 아렌트와 엘슈테인 모두 인간의 한계성을 주목한다는 점에서 큰 유사성을 가진다. 아렌트에게 인간은 제한적 존재이다. 하이데거가 인간을 죽음 혹은 필멸성에 의해 제한 받는 존재자로 묘사했다면, 아렌트는 인간의 죽음뿐 아니라 탄생성 역시 주목한다. 아렌트에게도 인간은 필멸성의 제한을 받는 삶 속에서 행복을 추구하는 존재이다(『신국론』 11.28, 14.25). 그러나 동시에 인간은 탄생성을 가진다. 인간의 탄생성은 여타 다른 피조물과는 구분된다. 인간은 기억과 의식을 지님으로써 자신의 기원과 소급적 관계를 형성할 수 있기 때문이다(『신국론』 12.1; 『삼위일체론』 11.7.12; 『고백록』 10.21.31). 비록 인간은 존재와 비존재의 중간에서 되어가는 존재로 나아가며, 또한 인간은 삶과 죽음 속에 놓여서 언제라도 죽을 수 있는 존재로 살아간다는 한계가 있다(『신국론』 13.10).

여기까지만 본다면, 아렌트적 현실주의는 아주 비판적으로 들린다. 그러나 그렇지 않다. 아렌트에 따르면, “인간 실존의 이러한 이중적인 전방(this twofold before)”은 한편으로는 인간의 삶에 제한을 가하면서도 다른 한편으로

²²¹ Joshua Mitchell, “The Use of Augustine, After 1989,” *Political Theory* 27, no. 5 (1999), 696.

²²² 비교의 준거점으로 Woo, “Pilgrim’s Progress in Society,” 421-41에 나온 결론을 활용하겠다.

는 인간이 현재에 더욱 충실하게 만드는 요소가 된다.²²³ 자신의 실재를 탐색하는 인간은 자신이 창조되었다는 과거의 사실을 기억하고, 온전한 선이 도래하는 예견된 미래를 기대함으로써 자신의 전 생애를 현재에 집중하며, 그럼으로써 영원에 참여할 수 있고 이생에서조차도 행복해질 수 있다.

엘슈테인도 역시 인간이 한계성 속에서 살아간다고 주장한다. 아렌트와 마찬가지로 그녀도 인간의 삶을 죽음 혹은 최종적 선을 향해 가는 여정으로 보았다. 무엇보다 엘슈테인은 인간이 지닌 죄성에 주목한다. 물론 아렌트도 인간이 지닌 유죄의 과거에 대해 탐색하였다. 그러나 이하에서 다시 정리하겠지만 아렌트에게는 유죄의 과거가 인간이 지닌 한계성의 근거가 되기보다는 인간이 서로 연대할 수 있는 공통기반으로 작동하고 있다. 하지만 엘슈테인은 죄의 문제를 현재 인간의 삶의 경험과 실존에 계속 접목시킨다. 그녀는 죄로 말미암아 인간 사회 전반에 어둠이 짙어 있다고 본다. 사회가 커질수록 범죄는 늘어난다. 국가 간의 분쟁은 전쟁으로까지 확대된다. 이런 상황에서 인간이 다른 동물과 달리 가지고 있는 ‘언어’는 오히려 상황을 악화시킬 때가 많다. 언어의 사용으로 우리는 더욱 분열된다. 엘슈테인은 특히 남성과 여성이 언어 사용에 있어 불균형성을 가진다고 주장한다. 공격 담론의 영역에 남성이 여성보다 더욱 쉽게 접근하는 것이 현실이기 때문이다.

여기까지만 보자면 엘슈테인은 비관주의적인 현실주의자가 되고 말 것이다. 하지만 자신의 책에서 엘슈테인은 거듭해서 아우구스티누스는 비관주의자가 아니라고 주장한다. 엘슈테인의 입장도 마찬가지이다. 그녀는 초대 교회가 언어의 사용으로 오히려 사람들 사이의 벽을 허물고 “자유의 계기”를 얻었음을 지적한다(『신국론』 9.5 참조). 특별히 그녀는 가정이 사회를 구성하는 “분자(*particula*)”로서 사회와 국가의 평화와 정의에 기여할 수 있다는 낙관론을 제시한다(『신국론』 19.16). 그녀는 아우구스티누스가 궁극적으로 그려내는 비전은 가정과 국가가 카리타스의 그릇의 역할을 하는 것이라고 주장한다(『신국론』 19.16).

둘째로, 사랑론이다. 아렌트의 박사논문의 중심주제는 아우구스티누스의 사

223 Arendt, *Love and Saint Augustine*, 55; 아렌트, 『사랑 개념과 성 아우구스티누스』, 115.

랑 개념이었다. 그녀는 아우구스티누스에게 사랑은 갈망인데, 갈망은 카리타스적인 갈망이 있는가 하면 쿠피디타스적인 갈망이 있다고 보았다. 전자는 자애이고 후자는 탐욕이다. 전자는 사랑의 질서가 잡힌 사랑이고, 후자는 사랑의 질서가 왜곡된 데서 나오는 정욕이다. 전자는 내세에서 사랑의 대상을 선 가운데 온전히 붙들게 되는 사랑이며, 후자는 현세에서 사랑의 대상을 상실할까봐 늘 두려움에 시달리는 사랑이다(『신국론』 14.9.5). 전자가 향유(*fru*)해야 할 대상을 향유하고 사용(*uti*)해야 할 대상을 사용하는 사랑이라면, 후자는 향유해야 할 대상을 사용하고 사용해야 할 대상을 향유하고자 하는 사랑이다. 전자가 세상에서 떠나 하나님을 사랑하고 하나님의 명령에 순종하는 사랑이라면, 후자는 세상을 사랑하며 세상에 속해 버리는 사랑이다(『신국론』 14.4).

그런데 아렌트는 아우구스티누스 사상에서 카리타스를 실천하는 사람은 하나님을 사랑할 수는 있을지 몰라도 이웃을 사랑할 수는 없게 되어 버린다고 주장한다. 그 사람은 하나님의 명령에 따라 '사막'과 같은 세상을 떠났고 세상과 완전히 단절되어 버렸기에, 세상은 그에게 '사막'이 될 뿐 그 이상의 의미를 가질 수 없게 되었기 때문이다. 그리하여 아렌트는 카리타스의 사람은 절대적 고립 속에서 세상으로부터 소외된 삶을 살 뿐이라고 주장하기에 이른다. 그러나 아렌트는 카리타스의 사람에게도 이웃사랑의 고유한 자리를 발견할 수 있는 가능성을 아우구스티누스의 사상 속에서 찾아낸다. 그 자리는 바로 모든 인간이 지닌 공통의 역사이다. 모든 인간은 한 사람 아담에게서 기원한다(『신국론』 12.22, 12.28, 14.1, 15.16, 16.8). 그와 동시에 모든 인류는 아담의 원죄를 공유하는데, 이것이 인간들의 상호존성의 근거가 된다.²²⁴ 카리타스를 행하는 사람에게 이웃은 이제 하나님의 은총을 깨우치는 계기가 되며, 자신의 과거를 상기시키는 자가 되며, 동시에 자신이 처한 위험을 일깨우는 사람이 된다. 모든 인류가 한 사람 아담에게서 기원했다는 역사적 사실에서 인간의 유대관계가 발생하며, 모든 인류가 아담의 유죄의 과거에 함께 참여하고 있다는 실존적 현실에서 이웃사랑이 더욱 필요한 근거가 주어진다(『신국론』 19.19).

엘슈테인에게도 역시 아우구스티누스의 사랑론이 중요하다. 그녀는 카리타

224 Arendt, *Love and Saint Augustine*, 105; 아렌트, 『사랑 개념과 성 아우구스티누스』, 183.

스를 “생명이 충만한 강력한 느낌”으로 정의한다. 반면에 쿠피디타스는 영혼의 빈곤에서부터 나오는 속박되고 구속된 욕망, 동정심, 분노라고 설명한다.²²⁵ 독특하게도 엘슈테인은 카리타스에 대한 아우구스티누스의 설명을 그의 우정론과 연결시킨다. 아우구스티누스에 따르면 우정은 친구 사이뿐 아니라, 한 가정의 가족들 안에서도, 동료 시민들과 전체 사회와 국가들 사이에서도 형성될 수 있다. 심지어 지혜로운 사람들에게는 천사들과 우정을 가질 수도 있다고 아우구스티누스는 말하였다(『신국론』 19.3.2). 엘슈테인은 바로 그러한 우정이 인간 사회를 긴밀하게 연결시키는 작용을 할 수 있다고 여긴다. 그리고 그녀는 그러한 카리타스적인 결속이 가정에서부터 훈련된다면 결국 사회와 국가에도 기여할 수 있다고 본다(『신국론』 19.16). 특히 한 가지 흥미로운 점은 엘슈테인이 카리타스의 반대 개념으로 쿠피디타스를 제시하기보다는 더욱 자주 “지배 욕구 (*libido dominandi*)”를 제시했다는 사실이다. 지배 욕구에 빠진 사람은 부와 영예에 대한 야욕과 독재적인 지배에 대한 탐욕으로 가득 찬 자들이다(『신국론』 *Praefatio*). 엘슈테인은 가정에서나 사회에서나 바로 그런 자들이 이 땅의 평화를 위협하는 자들이라고 주장한다. 반면에 카리타스는 평화를 유지하고 인간의 삶에 생명력을 부여한다.

아렌트와 마찬가지로 엘슈테인도 역시 “한 사람으로부터 모든 인류가 나왔다.”고 하는 아우구스티누스적 인류단일기원설을 강조한다(『신국론』 16.8). 하나님은 다른 피조물들은 한 번에 다수를 만드셨지만 인간만큼은 아담 한 사람을 만드시고 그에게서 모든 인류가 나오도록 하셨다(『신국론』 12.22). 그 의도는 모든 인류가 본성적 유사성을 가지고서, 친족 감각 속에서 카리타스를 실천하며, 인간 사회를 평화의 끈으로 묶기 위해서이다(『신국론』 12.22, 12.28, 14.1). 인간의 단일기원성은 “진정한 평화의 존재론(*real ontology of peace*)”의 기반을 제공한다.²²⁶ 비록 죄로 말미암아 인간은 반(反)사회적인 존재가 되었지만 그럼에도 불구하고 여전히 인간은 동일한 본성을 기초로 연대성과 사회성을 유지할 수 있다(『신국론』 12.28). 엘슈테인은 인류가 가진 이러한 본성적 단일성

²²⁵ Elshtain, *Augustine and the Limits of Politics*, 36.

²²⁶ Elshtain, *Augustine and the Limits of Politics*, 103.

을 남성과 여성의 동등성에 적용한다. 그리하여 아우구스티누스가 결코 여성혐오적 사상가가 아니라고 주장한다.

셋째, 사회정치론이다. 아렌트의 박사논문은 본격적인 정치서적은 아니다. 후기 아렌트 사상에서는 정치를 빼면 거의 아무 것도 남지 않을 정도가 되었지만, 적어도 초기 아렌트의 사상은 정치보다는 실존주의 철학에 경도되어 있었다. 하지만 그녀가 이후의 작업에서 실존주의 철학을 정치와 결합시켜 나간 것을 볼 때에, 실존주의 철학적 성향이 강한 박사논문에서 이미 정치적 요소가 숨어 있었다고 유추해 볼 수 있다.²²⁷ 박사논문에서 나타나는 “세계(*mundus*)”와 “사회(*societas*)”의 개념에서 그런 요소를 찾아볼 수 있다.

아렌트에 따르면 아우구스티누스는 “이중적인 세계 개념”을 갖고 있었다. 하나는 하나님의 피조물인 하늘과 땅이며, 다른 하나는 인간이다. 인간은 세계 속에서 자신에 대해 조사하여 두 가지를 깨닫는다. 첫째, 인간은 ‘무(無)’에서부터 와서 ‘무’로 돌아간다는 사실이다(『신국론』 6.12). 앞의 ‘무’는 “아직 없음(*nondum*)”의 ‘무’이며, 뒤의 ‘무’는 “이제 없음(*iam non*)”의 ‘무’이다. 둘째, 인간은 행복을 이미 기억 속에서 갖고 있으며 행복을 추구한다는 사실이다(『신국론』 12.1). 무로 돌아갈 수밖에 없는 필멸의 인간이 행복을 끊임없이 추구한다는 이러한 모순은 인간으로 하여금 이생의 삶을 뛰어넘는 영원을 갈망하게 만든다. 그런데 그 영원한 삶은 오직 내세에서만 주어진다(『신국론』 13.10). 그래서 아렌트는 결론내리기를, 아우구스티누스는 삶을 죽음 이후로부터 보게 함으로써 삶 자체를 가치 절하하고 평준화시킨다고 비판한다.

하지만 이 지점에서 우리는 아렌트가 아우구스티누스의 사상을 너무 내세지향적으로 만들어 버렸다고 반박할 수 있다. 아우구스티누스가 『신국론』 13.10에서 주장한 요점은 “모든 사람에게 죽음이 필연적으로 찾아온다.”는 사실이지, “삶의 양태가 어떠한든 모든 삶은 동일하다.”는 것이 아니기 때문이다. 무엇보다 『신국론』 13.19 이하의 내용에서 아우구스티누스는 은총으로 인간은 죄와 죽음에서 구속되며, 새로운 삶을 살게 된다는 것을 강조한다. 그런데 흥미로운 것은 아렌트가 위와 같이 아우구스티누스를 비판을 했으면서도, 정작 박사논문의

²²⁷ 아렌트, 『사랑 개념과 성 아우구스티누스』, 9-12를 참조(스코트와 스타크의 “한국어판 서문”).

제 3부에서는 새로운 피조물이 된 인간은 하나님께서 만드신 피조물을 새롭게 받아들이며, 이생에서도 삶의 의미를 획득하며 산다고 주장한다는 사실이다(『신국론』 14.4).²²⁸

특히 아렌트는 카리타스의 삶을 사는 사람들이 가진 중요한 특징으로 “공동체” 즉 “사회”를 이루며 산다는 사실을 지적한다. 우선 그들은 같은 신앙을 가진 자들과 “공동체”를 이룬다. 이러한 공동체는 내세의 천상도성에서 완성될 것이다. 하지만 현세에서도 그들은 공동체를 통해 동지 의식을 다진다. 그리고 더 나아가서 그들은 같은 신앙을 갖지 않은 이웃과도 형제애라는 유대관계 속에서 카리타스의 사랑을 실천한다(『신국론』 11.1, 19.19).²²⁹ 죄가 이 세상에 들어왔을 때에 지상도성은 천상도성보다 먼저 형성되기 시작했다(『신국론』 14.1). 영적으로 볼 때에 지상도성과 천상도성은 분명히 구분되며 중간지대가 없지만, 현세(*saeculum*)에서는 지상도성과 천상도성이 서로 떼어낼 수 없을 정도로 섞여 있다(『신국론』 11.1). 그렇기에 이생에서 신자는 사회 속에서 카리타스를 실천하며 살아야 한다. 개인의 신앙적 결단 속에서 개인은 이웃과 세계로부터 고립되지만, 그 신앙이 요구하는 새로운 삶 속에서 개인은 공동체와 사회 속에서 카리타스를 확장시켜 가면서 살아간다.

이 글에서 다룬 엘슈테인의 책은 본격적인 정치이론서이다. 따라서 아우구스티누스의 사상이 지니는 사회정치적 특성이 매우 다양하게 제시된다. 우선 그녀는 『신국론』에서는 진정성 있는 정치적 삶이 묘사된다고 본다. 참된 기독교인은 반드시 공동체적인 삶을 살게 되어 있으며, 정치적 미덕을 추구하게 되어 있다. 비록 현실정치에서는 온전한 정치적 미덕은 불가능하지만, 그럼에도 불구하고 우리는 사회와 국가에 선한 영향력을 드러낼 수 있다. 엘슈테인은 그 길로써 가정에서 카리타스와 우정을 훈련하는 것을 중요하게 제시한다.

또 한 가지 주목할 것은 엘슈테인이 철학의 한계를 지적하면서 “겸손”을

228 Arendt, *Love and Saint Augustine*, 89-90; 아렌트, 『사랑 개념과 성 아우구스티누스』, 162-63.

229 “그리스도인의 삶은 개인적 차원에서뿐 아니라 공동체적 차원에서도 복음을 세상에 증거하는 증인의 삶이 되어야 한다.”는 논지를 담고 있는 아래 논문과 일맥상통하는 주장이다. 이경직, “개혁주의생명신학과 목회윤리,” 『생명과 말씀』 5 (2012), 81-113.

매우 강조했다는 사실이다. 그리스도의 성육신과 십자가는 철학의 교만을 폭로하는 사건이다(『신국론』 11.28-29). 이것이 지니는 정치적 함의는 두 가지이다. 첫째, 세상에 대한 우리의 통제 능력이 제한되어 있음을 인식해야 한다는 사실이다. 그렇기에 엘슈테인은 정치적 현실주의를 포기하지 못한다. 둘째, 세상은 너무나 쉽게 자아를 잃어버리게 하는 다루기 힘든 곳이라는 사실이다. 그렇기에 제도가 필요하며, 어느 정도 강제력도 필요하다. 무엇보다 올바른 정치적 실천을 위한 내적 심성을 배양하는 일이 필요하다. 엘슈테인에 따르면, 『신국론』 독해를 통해서 우리는 또한 지배 욕구와 힘의 논리와 폭력을 정당화하는 신화나 정치적 내러티브를 거부하게 된다(『신국론』 3.6). 그런 것이 전혀 없는 세상은 종말에야 이뤄진다. 그때까지 천상도성에 속한 사람들은 이 땅의 평화를 추구하면서, 가능한 한 많은 사람들을 도와주면서 살아야 한다(『신국론』 19.13-14). 바로 그런 것이 신자들이 세상과 관계를 맺는 올바른 정치적 방식 즉 ‘에클레시아’이다.

엘슈테인의 책에서 빼놓을 수 없는 주제는 전쟁과 평화에 대한 주제이다. 한편으로 그녀는 최악의 상태를 피하기 위해서 강압이나 물리력이 필요하다고 주장한다. 그러나 그녀는 지배 욕구를 철저히 경계하면서 전쟁이 아니라 평화가 최종 목적임을 거듭 강조한다(『신국론』 19.13.1, 19.17, 19.20). 특히 엘슈테인은 권력이 주는 유혹과 매력을 피하라고 권면한다. 그보다 더 중요한 것은 모든 사람들이 사회 속에서 더불어 평화롭게 사는 것이다. 신자들이 바라는 영원한 생명도 역시 평화라는 이름과 함께 찾아올 것이다(『신국론』 19.11).²³⁰

2. 『신국론』 해석에 있어서 아렌트와 엘슈테인의 차이점

아렌트와 엘슈테인의 『신국론』 해석은 위와 같은 공통점과 함께 분명한 차이점 또한 발견된다. 이것은 이 글에서 다룬 두 저서가 가진 특성들(하나는 철학적, 다른 하나는 정치적)을 고려한다고 해도, 무시할 수 없는 차이이다. 먼저, 인간론에 있어서 아렌트와 엘슈테인은 분명한 차이점이 나타난다. 아렌트는 아우구스

²³⁰ 아우구스티누스의 정치신학에서 평화의 중요성에 대해서는 우병훈, 『기독교 윤리학』, 252-54를 보라.

티누스에 대해서 비(非)신학적 읽기를 시도하였기에 인간을 그 기원과 죽음, 그리고 현재의 삶이라는 관점에서 관찰하고 있다. 이에 반해 엘슈테인은 인간의 한계를 철학적, 사회학적 관점에서 지적하고 특히 은혜의 중요성을 부각시킨다. 이 점이 중요한 차이점이다. 물론 아렌트도 아우구스티누스에게 있어서 “사랑의 완수는 신의 은총에 달려 있고, 자신의 이웃을 사랑하는 능력은 신에 대한 사랑에 달려 있음”을 알고 있다.²³¹ 그러나 그녀는 여기에서 은혜의 필요성으로 나아가지 않고 하나님께서 하는 대로 사랑하고 증오하는 인간의 세계-소외 현상을 부각시키는 쪽으로 해석의 방향을 이끌어 가버린다. 그렇기에 “아렌트는 하나님의 은혜에 대한 아우구스티누스의 신학적 비전을 공유하지 않는다.”라고 한 스캔론의 평가는 적절하다.²³² 마찬가지로 맥락에서 로완 윌리엄스도 찰스 매튜스(Charles T. Mathewes)의 분석을 근거로 제시하면서, 아렌트의 인간 이해가 아우구스티누스의 그것보다 폭이 좁다고 판단한다.²³³

아렌트와는 달리 엘슈테인은 죄의 문제와 씨름하면서 펠라기우스적 인간관을 비판하며, 하나님의 은혜가 없는 인간은 철저하게 무능력하며 선한 삶을 결코 영위할 수 없다고 주장한다.²³⁴ 특히 엘슈테인의 현실주의가 비관주의에 빠지지 않는 것은 하나님의 은혜에 대한 그녀의 이해 때문이다. 그녀는 가정과 국가가 하나님의 은혜와 자비에 근거할 때 평화가 도래할 수 있다는 아우구스티누스의 주장을 진지하게 받아들인다.²³⁵ 그리고 카리타스에 반대되는 “지배 욕구”를 극복하는 길도 역시 은혜에 달려 있음을 인식한다. 아렌트가 아우구스티누스의 사상에서 ‘탄생성’ 개념을 추출한 것은 아주 창의적이었고 옳았다. 하지만 여전

231 『바울의 갈라디아서 주석』, 45. Arendt, *Love and Saint Augustine*, 94; 아렌트, 『사랑 개념과 성 아우구스티누스』, 167.

232 Scanlon, “Arendt’s Augustine,” 159. 그러나 같은 페이지에서 스캔론은 아렌트가 카리타스를 “이웃사랑(neighborly love)”으로 묘사했다고 하는데 그것은 지나친 주장이다. 차라리 앞에서 맥켄나가 주장하듯이 아렌트에게는 “카리타스”는 세 가지 개념으로 나타난다고 보는 것이 더 나은 이해이다.

233 Williams, *On Augustine*, 102-3에서 윌리엄스는 아렌트의 인간론을 비판하면서 아래 책을 근거로 제시한다. Mathewes, *Evil and the Augustinian Tradition*, 특히 제 3장과 4장. 심지어 매튜스는 인간의 의지에 대한 아렌트의 이해가 본질적으로 펠라기우스적이라고 주장하기까지 한다(Mathewes, 앞 책, 171, 177).

234 Elshstain, *Augustine and the Limits of Politics*, 55.

235 Elshstain, *Augustine and the Limits of Politics*, 38.

히 부족한 면이 있다. 왜냐하면 아렌트는 탄생성 개념에서 인간에게 기대를 걸며, 인간에게서 시작이 발생한다고 보기 때문이다. 하지만 윌리엄스가 잘 지적했듯이, 아우구스티누스에게 있어서 ‘시작’은 신적인 로고스이신 예수 그리스도 안에서 창조된다.²³⁶ 아우구스티누스가 은혜와 그리스도를 강조한 것은 그리스-로마 고전 사상이 결코 인간을 하나로 묶는 수단을 제공하지 못했음에 대한 폭로였다.²³⁷ 엘슈테인은 그러한 아우구스티누스의 사상을 “철학의 한계, 인간의 한계, 정치의 한계”라는 주제로 풀어내었던 것이다.

또한, 아우구스티누스 사상에서 핵심 요소 중에 하나인 카리타스에 대한 이해에 있어서도 엘슈테인의 견해는 아렌트의 견해와 대립각을 세운다. 아렌트에게 있어서 카리타스는 하나님에게 복종하는 인간이 지니게 되는 사랑의 마음이다. 그런데 그 카리타스는 인간을 세계로부터 격리시키고 소외시키고 고립시킨다. 말하자면 아렌트에게 카리타스는 그 안에 세계-소외적인 요소가 내재되어 있다. 그녀는 이웃사랑이 하나님 사랑에 파생적으로 발생한다고 주장한다. 이 지점에서 아렌트는 인간이 하나님에게 속하여 하나님의 명령에만 순종하는 것과 이 세상에 속하여 이 세상을 사랑하는 것을 너무 대비시켰다고 볼 수 있다. 신약성경에서 ‘세상(kosmos)’이란 단어는 세 가지 의미가 있다. (1) 온 우주만물, (2) 죄악의 세력, (3) 지구와 거기에 사는 인간들이 그것이다.²³⁸ 이 중에서 ‘세상’의 두 번째 의미로 보자면 아렌트의 대비적 분석이 옳을 것이다. 하지만 ‘세상’의 첫 번째 의미나 세 번째 의미로 보자면, 하나님에게 속한 사람이 세상과 대립될 필요는 없다. 아렌트는 의도적이든 의도치 않았든 자신의 박사논문에서 아우구스티누스가 위의 두 번째 의미로 세상에 대해 논한 부분만을 발췌하여 아렌트 자신의 이론을 정립한 것 같다.

하지만 이와는 대조적으로 엘슈테인은 카리타스가 일으키는 소외 현상에 대해서 전혀 말하지 않는다. 오히려 엘슈테인에게 카리타스는 신자로 하여금 세계로 나아가게 하며 세계 속에서 하나님의 뜻을 실천함으로써 세상의 공동체

²³⁶ Williams, *On Augustine*, 105n45.

²³⁷ Williams, *On Augustine*, 116 참조.

²³⁸ 요한복음 1:10에서는 이 세 가지 의미가 다 나타난다. “그가 세상(3)에 계셨으며 세상(1)은 그로 말미암아 지은 바 되었으되 세상(2)이 그를 알지 못하였고...”

적 결속을 더욱 공고하게 해 주는 기능을 한다.²³⁹ 엘슈테인에게 카리타스는 삶의 충일성을 강력하게 느끼게 해 주는 요소이며, 자신을 타인에게 선물로 선사하게 하는 힘이다. 카리타스는 타인의 불행과 고통에 공감하게 하며, 그들과 함께 연대하게 하는 진정한 동정심(compassion=*com*[함께]+*pati*[겪음])을 유발시키는 사랑의 에너지이다. 카리타스는 신자가 타자에게 자신을 주더라도 뭔가를 상실하게 되는 것이 아니라는 것을 알려준다. 카리타스는 충분한 생명력의 풍성한 흘러넘침이다.²⁴⁰

비록 현대적 언어의 옷을 입히긴 했지만 엘슈테인이 아우구스티누스적인 카리타스의 의미를 아렌트보다 더욱 정확하게 포착한 것은 분명하다. 아우구스티누스에게 있어서 카리타스는 정의(正義)와 늘 함께 작동하는 것으로서, 공동체나 사회에서 카리타스는 삶을 응집시키는 힘이며 합심과 단결의 원천이 되기 때문이다. 그는 『신국론』 15.3에서 이렇게 카리타스에 대해 “자기중심적이고 어떤 면에서 사사로운 의지의 사랑”이 아니라, “동일하고 불변하는 공동의 선을 두고 즐거워하는 사랑, 많은 사람들을 한 마음으로 만드는 사랑”으로 정의하면서, 그 사랑으로 말미암아 “완전한 화합을 도모하는 순종”이 생겨난다고 주장한다. 그렇기에 우리는 엘슈테인이 아렌트보다 더욱 적절하게 아우구스티누스에게 접근하고 있다고 판단내릴 수 있다.²⁴¹

VI. 결론

본 연구의 본론 첫 부분에서 우리는 아우구스티누스의 정치사상에 대한 현대의 네 가지 견해를 제시하였다. 견고한 현실주의, 부드러운 현실주의, 권위주의, 고백주의가 그것이다. 그리고 우리는 한나 아렌트와 진 엘슈테인이 고백주의에 가장 가깝다고 보았다. 이제 마지막으로 어떤 점에서 아렌트와 엘슈테인이 고백주의에 해당되는지 살펴보고, 그럼에도 불구하고 그들의 고백주의적

239 Elshtain, *Augustine and the Limits of Politics*, 11.

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

241 Williams, *On Augustine*, 105n42.

『신국론』 해석에서 간과된 요소를 지적하면서 연구를 마치고자 한다.

아렌트의 고백주의적 특성은 다음과 같은 자리에서 나타난다. 먼저 그녀는 인간의 현존 양식 즉, 탄생성과 죽음 사이에 놓인 인간의 한계 상황을 인식한다. 그리고 인간의 개인적 삶과 사회적 삶을 카리타스라는 관점에서 풀어낸다. 하나님 앞에서의 자기부정과 카리타스에 근거한 이웃사랑의 요소를 중요하게 부각시킨다. 그리고 모든 인류가 처한 역사적 현실 즉 아담의 후손이라는 점과 원죄를 공유한다는 점을 강조한다. 이처럼 아렌트는 인간 존재의 실존적 구조에 관심을 가진다는 점에서 고백주의적 특성이 나타난다.

엘슈테인은 아렌트보다 현실주의에 가깝다고 판단된다. 그러나 엘슈테인의 현실주의는 비판주의적이지도 않고 견고한 현실주의로 치우치지도 않는다. 그녀는 국가의 강제력을 인정하지만 어디까지나 여러 가지 제한을 가하면서 인정한다. 그녀는 아렌트와 마찬가지로 자아에 대한 지식을 강조한다.²⁴² 그리고 그것을 하나님에 대한 지식과의 연결성 속에서 파악한다. 그리고 하나님의 자비와 은혜를 부각시킨다. 특별히 그녀는 인간의 한계성을 거듭 지적하면서 인간의 개인적이고 사회적인 삶에서 겸손의 필요성을 요청한다. 아렌트가 사랑을 강조했다면, 엘슈테인은 사랑과 함께 정의와 평화 또한 강조한다.

이상과 같은 내용이 아렌트와 엘슈테인의 고백주의적 아우구스티누스 해석을 보여주는 지점들이다. 그러나 두 사람 모두에게 결여되어 있으나 아우구스티누스의 『신국론』에 매우 중요하게 드러나는 주제가 있는데, 그것은 “종말론적 관점”이다. 물론 아렌트는 인간의 필멸성과 천상도성의 종국적 완성을 말했다는 점에서, 그리고 엘슈테인은 보다 구체적으로 인간의 삶이 지닌 순례자적 특성을 여러 차례 언급했다는 점에서 그들 역시 종말론적 측면을 완전히 간과한 것은 아니었다. 하지만 두 사상가 모두 종말론을 주제적으로 다루지는 못했다. 반면에 『신국론』에서 우리는 “순례자 종말론(pilgrim eschatology)”을 발견

242 현대의 “정체성의 정치(identity politics)”는 개인을 어떤 그룹의 정체성 안에서 용해시켜 버리고 자아가 지닌 여러 특징들을 감소시켜 버린다. 그러나 아렌트와 엘슈테인은 이런 경향성을 반대한다. 오히려 정치는 개인의 정체성을 보존해 주며, 인간들 사이의 공간을 보존하는 장치가 되어야 한다. Jean Elshtain, “Hannah Arendt: An Introduction,” *First Things* 86 (October 1998): 77; Elshtain, *Augustine and the Limits of Politics*, 70.

하였다.²⁴³ 제임스 스미스(James Smith)는 아우구스티누스의 정치관을 장차 올 종말의 왕국을 끊임없이 주시하면서도 우리들의 이웃을 사랑하기 위해 열심히 노력하는 삶의 자세라고 적절하게 요약한 바 있다. 종말론을 주목하는 것은 아렌트가 잘못 이해한 것처럼 신자로 하여금 세상-소외를 겪도록 하지 않는다. 오히려 종말론으로 인해 신자는 정치에 대한 자세를 급진적으로 재규정하게 된다.²⁴⁴ 기독교 종말론은 기독교인에게 정치신학의 본질적 요소가 되며 윤리적 삶의 근거가 된다. 『신국론』이 제시하는 종말론적 비전은 비정치적 정적주의(quietism)를 만들어 내지는 않으며, 오히려 다음과 같은 사실을 일깨운다.

첫째, 종말을 기다리는 자들은 매일의 일상에서 정의를 추구해야 한다(『신국론』 19.27, 19.22-23, 19.24). 그 안에는 하나님께 돌려드려야 하는 것을 드리는 예배가 필수적으로 들어간다. 그리고 그 예배 안에는 공공선에 대한 설교도 포함된다.²⁴⁵

둘째, 종말을 기다리는 자들은 겸손하게 자신의 한계를 인정한다(『신국론』 19.27). 그렇기에 그들은 정치적으로 다른 의견을 가진 자들을 악마화하거나 원수로 여기지 않고 도리어 사랑 가운데 설득하며 공존한다.

셋째, 종말을 기다리는 자들은 현실정치에 모든 기대를 걸지 않는다(『신국론』 19.20). 하나님의 도성은 우리가 만드는 무엇인가가 아니라 이미 여기에서 예수 그리스도로 말미암아 시작되었으며 장차 온전히 임할 나라이다. 그렇기에 신자는 그리스도인의 정체성을 드러내면서 세상과는 구분되는 정치적 태도를 추구해야 한다.²⁴⁶

넷째, 종말을 기다리는 자들은 믿음, 소망, 사랑 가운데서 행한다. 그리고 현실에 절망하지 않고 기도 가운데 다시금 힘을 얻어 세상에서 카리타스와

243 이하의 내용은 Woo, "Pilgrim's Progress in Society," 429-39와 우병훈, 『기독교 윤리학』, 246-56의 요약이다.

244 제임스 스미스, 『왕을 기다리며』, 박세혁 역(서울: IVP, 2019), 150.

245 종교개혁기의 복음 설교가 정치적, 사회적 변화에 기여를 하게 된 예에 대해서는 아래 논문을 보라. 황대우, "1520년대 스트라스부르의 종교개혁," 『생명과 말씀』 23 (2019), 327-61.

246 그리스도인들이 성경적 윤리와 갈등을 빚는 사회적 담론에 대하여 신앙의 목소리를 내야 하는 상황에서 정치적으로 어떻게 처신할 것인지를 고민한 아래 논문을 참조하라. 양신혜, "베자의 국가 저항권에 대한 이해," 『갱신과 부흥』 24 (2019), 85-114.

평화와 정의를 확장하기 위해 노력한다(『신국론』 4.20, 10.3.2, 19.15, 19.17, 19.19-20, 19.26, 21.27.4).

현대 한국 교회는 여러 이슈에서 정치/사회적 현실과 매우 밀접한 연결성을 갖고 있다. 이럴 때에 이상과 같은 아우구스티누스의 정치신학은 교회가 정치로 분열되거나, 정치에 무관심하거나, 정치에 환멸을 느끼거나, 극단적으로 정치화 되지 않으면서도, 여전히 정치적으로 올바르게 처신할 수 있도록 도움을 줄 것이다.

[참고문헌]

- Arendt, Hannah. *Der Liebesbegriff bei Augustin: Versuch einer philosophischen Interpretation*. Edited by Frauke A. Kurbacher. 1st ed. Hamburg: Felix Meiner Verlag, 2018. English Translation: Arendt, Hannah. *Love and Saint Augustine*. Edited by Joanna V. Scott and Judith C. Stark. Chicago: University of Chicago Press, 1996.
- _____. *The Origins of Totalitarianism*. New York: Harvest Book, 1973.
- Augustine. *The City of God Against the Pagans*. Edited by R. W. Dyson. Cambridge: Cambridge University Press, 1998.
- _____. *Letters. Volume II, (83-130)*. Translated by Wilfrid Parsons. Fathers of the Church, v. 18. Washington: Catholic University of America Press, 2008.
- _____. *The Literal Meaning of Genesis*, ed. Johannes Quasten, Walter J. Burghardt, and Thomas Comerford Lawler, trans. John Hammond Taylor, vol. I, Ancient Christian Writers. New York; Mahwah, NJ: Paulist Press, 1982.
- _____. *Select Letters*. Translated by J. H. Baxter. Cambridge: Harvard University Press, 1993.
- Babcock, William S. "Cupiditas and Caritas: The Early Augustine on Love and Human Fulfillment." In *The Ethics of St. Augustine*, edited by William S. Babcock, 39-66. JRE Studies in Religious Ethics 3. Atlanta, GA: Scholars Press, 1991.
- Banner, Helen, "Augustinianism." In Mark Bevir ed., *Encyclopedia of Political Theory*. London: SAGE, 2010, 92-9.
- Barrow, R. H. *Introduction to St. Augustine*. The City of God, Being Selections from the *De Civitate Dei*, Including Most of the XIXth Book, with Text. London: Faber and Faber; 1950, 249.

- Biggar, Nigel. "Staggering Onward, Rejoicing: Jean Bethke Elshtain, Augustinian Realist." In *Jean Bethke Elshtain: Politics, Ethics, and Society*, edited by Debra Erickson and Michael Thomas Le Chevallier, 150-61. Catholic Ideas for a Secular World. Notre Dame: University of Notre Dame Press, 2018.
- Brown, Peter. "Political Society," in Richard Markus, ed., *Augustine: A Collection of Critical Essays*. Garden City: Doubleday Anchor Books, 1972.
- _____. *The Cult of the Saints*. Chicago: University of Chicago Press, 1981.
- Dodaro, Robert. *Christ and the Just Society in the Thought of Augustine*. New York: Cambridge University Press, 2004.
- Dyson, R. W. *St. Augustine of Hippo: The Christian Transformation of Political Philosophy*. London: Continuum, 2005.
- Elshtain, Jean Bethke. *Sovereignty: God, State, and Self*. Gifford Lectures. New York: Basic Books, 2008.
- _____. "Why Augustine? Why Now." *Theology Today* 55, no. 1 (April 1998), 5-14.
- _____. *Augustine and the Limits of Politics*. Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press, 1995.
- _____. *Public Man, Private Woman: Women in Social and Political Thought*. Princeton: Princeton University Press, 1981.
- Erickson, Debra, and Michael Thomas Le Chevallier, eds. *Jean Bethke Elshtain: Politics, Ethics, and Society*. Notre Dame: University of Notre Dame Press, 2018.
- Figgis, John Neville. *The Political Aspects of S. Augustine's "City of God."* London: Longmans, 1921.
- Fitzgerald, Allan D. et al. eds. *Augustine through the Ages*. Grand Rapids: Eerdmans, 1999.
- Fortin, Ernest L. "Introduction." In *Augustine, Political Writings*. Translated by M. W. Tkacz and D. Kries. Indianapolis: Hackett,

1994.

Gilson, Etienne. *Introduction à l'étude de saint Augustin*, 2nd ed. Paris: J. Vrin, 1943. English Translation: Gilson, Etienne. *The Christian Philosophy of Saint Augustine*. New York: Random House, 1960.

Gregory, Eric. "Taking Love Seriously: Elshtain's Augustinian Voice and Modern Politics." In *Jean Bethke Elshtain: Politics, Ethics, and Society*, edited by Debra Erickson and Michael Thomas Le Chevallier, 177-90. Notre Dame: University of Notre Dame Press, 2018.

Heller, Anne C. *Hannah Arendt: A Life in Dark Times*. Amazon Publishing, 2015.

Hollingworth, Miles. *Pilgrim City: St. Augustine of Hippo and His Innovation in Political Thought*. London: T & T Clark, 2010.

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

Mathewes, Charles T. *Evil and the Augustinian Tradition*. Cambridge: Cambridge University Press, 2001.

Milbank, John. *Theology and Social Theory: Beyond Secular Reason*. London: Basil Blackwell, 1990.

Mitchell, Joshua. "The Use of Augustine, After 1989: *Augustine and the Limits of Politics; Love and Saint Augustine; Augustine the Reader.*" *Political Theory* 27, no. 5 (1999), 694-705.

O'Daly, Gerard J. P. *Augustine's City of God: A Reader's Guide*. Oxford: Clarendon Press, 1999.

O'Donovan, Oliver, and Joan Lockwood O'Donovan. *Bonds of Imperfection: Christian Politics, Past and Present*. Grand Rapids: Eerdmans, 2004.

Rorty, Richard. *Achieving Our Country: Leftist Thought in Twentieth-Century America*. Cambridge: Harvard University Press, 1998.

- Scanlon, Michael J. "Arendt's Augustine." In *Augustine and Postmodernism: Confessions and Circumfession*, edited by John D. Caputo, 159-72. Bloomington: Indiana Univ Press, 2005.
- Scott, Joanna Vecchiarelli. "Hannah Arendt's Secular Augustinianism." In *History, Apocalypse, and the Secular Imagination: New Essays on Augustine's City of God*, edited by Mark Vessey, 293-310. Bowling Green, OH: Philosophy Documentation Center, Bowling Green State University, 1999.
- Stump, Eleonore ed., *The Cambridge Companion to Augustine*. Cambridge, U.K. and New York: Cambridge University Press, 2001.
- TeSelle, Eugene. "Towards an Augustinian Politics." In *The Ethics of St. Augustine*, edited by William S. Babcock, 147-68. JRE Studies in Religious Ethics 3. Atlanta, GA: Scholars Press, 1991.
- Van Oort, Johannes. *Jerusalem and Babylon: A Study of Augustine's City of God and the Sources of His Doctrine of Two Cities*. Leiden: Brill, 1991.
- Woo, B. Hoon. "Pilgrim's Progress in Society: Augustine's Political Thought in *The City of God*." *Political Theology* 16, no. 5 (2015), 421-441.
- Wright, William John. *Martin Luther's Understanding of God's Two Kingdoms: A Response to the Challenge of Skepticism*. Grand Rapids: Baker Academic, 2010.
- Young-Bruehl, Elizabeth. *Hannah Arendt: For Love of the World*. New Haven: Yale University Press, 1982; Anne C. Heller, *Hannah Arendt: A Life in Dark Times*. Amazon Publishing, 2015.
- 김정숙. "기독교 신학적 사유를 통한 한나 아렌트의 세계사랑의 의미: 성 아우구스티누스의 사랑의 개념과 세계 이해를 중심으로." 『신학사상』 175 (2016), 205-39.
- 스미스, 제임스. 『왕을 기다리며』. 박세혁 역. 서울: IVP, 2019.
- 아우구스티누스. 『신국론』. 전 3권. 성염 역. 왜관: 분도출판사, 2004.

- 양신혜. “베자의 국가 저항권에 대한 이해.” 「갱신과 부흥」 24 (2019), 85-114.
- 우병훈. “개혁신학의 관점으로 평가한 진화 창조론.” 「한국개혁신학」 60 (2018), 145-208.
- _____. “공공신학 교육을 위한 교본으로서 웨스트민스터 대교리문답.” 「개혁논총」 39 (2016), 73-111.
- _____. 『기독교 윤리학』. 서울: 복있는사람, 2019.
- _____. 『처음 만나는 루터』. 서울: IVP, 2017.
- 이경직. “개혁주의생명신학과 목회윤리.” 「생명과 말씀」 5 (2012), 81-113.
- 이상규. 『초기기독교와 로마사회』. 서울: SFC, 2016.
- 포시디우스, 『아우구스티누스의 생애』(Vita Augustini), 이연학, 최원오 역주. 왜관: 분도출판사, 2008.
- 황대우. “1520년대 스트라스부르의 종교개혁.” 「생명과 말씀」 23 (2019), 327-61.

[Abstract]

An Analysis of Two Modern Theories of
Augustine's Political Theology:
Hannah Arendt and Jean Elshtain on
The City of God of Augustine

Byung Hoon Woo

(Kosin University, Assistant Professor, Systematic Theology)

Hannah Arendt and Jean Elshtain developed political theories based on Augustine's works in many ways. Arendt's and Elshtain's interpretation of Augustine's political theology can be called "confessionalism." This point of view focuses on the limit of humanity without reducing or entrusting it to politics alone and emphasizes the existential structure and internal virtues of individuals. Unlike Heidegger, Arendt pays attention not only to death but also to the "natality" of human beings. These two factors are what she calls the "twofold before" of human existence. Elshtain places stress on the sinfulness of humanity. The political limitism of Elshtain is also based on her view of sin. The language that is unique to humans often makes things worse—especially in the public relations of men and women. Elshtain, however, finds a "liberatory moment" in Augustine's theory of language. She also argues that the family as the *particula* of society can contribute to the justice and peace of a larger community. What is vital in Arendt's and Elshtain's understanding of *The City of God* is their explanation of *caritas*. Arendt insists that the common history shared by all human beings secures a unique place for

the love of neighbors. According to Elshtain's theory, friendship serves to connect humans more closely among family, friends, fellow citizens, and the state. Like Arendt, Elshtain derives a universal political ethic from Augustine's doctrine of Adam. Elshtain proposes the "real ontology of peace" based on the fact that all human beings are descended from Adam. Overall, it is concluded that Elshtain better understands and applies Augustine's *City of God* than Arendt does.

Key Words: Hannah Arendt, Jean Elshtain, Augustine, The City of God, Political Theology, Political Limitism

참 경건에 대한 칼빈의 이해와 실천

김요섭

(충신대학교 신학대학원, 부교수, 역사신학)

- I. 서론: 종교개혁 시대 칼빈의 참 경건 이해의 특징
- II. 칼빈의 참 경건 이해
- III. 예배: 참 경건의 표현의 장
- IV. 그리스도인의 삶: 참 경건의 훈련의 장
- V. 결론: 칼빈의 참 경건 이해의 실천적 의의

[초록]

칼빈은 종교개혁자로서 중세 말 로마 가톨릭의 종교 체계를 불경건이라고 비판하고 성경에 근거한 기독교의 참 경건을 회복하기 위해 노력했다. 본 논문의 목적은 칼빈의 참 경건의 이해와 그 실현을 위한 시도 모두가 공동체적인 측면에서 제시되었으며 율법의 규범적 기준을 따라 추구되었음을 증명하는 것이다. 이를 위해 칼빈이 그가 견지한 적극적이며 실천적인 율법의 제3용도에 대한 이해로부터 참된 경건의 개념을 주장했을 뿐 아니라 율법의 규범을 일반적 기준으로 삼아 경건의 공동체적 구현을 추구했음을 논증할 것이다. 이를 위하여 가장 먼저 칼빈이 당시 로마 가톨릭의 불경건을 비판하면서 제시한 기독교 신앙의 참 경건의 개념과 그 원리를 검토할 것이다. 그 후 참 경건의 표현의 현장인 예배와 경건의 훈련의 장인 그리스도인의 공동체적 삶에 대해 칼빈이 어떤 실천적 제안을 제시했는지 검토할 것이다. 결론에서는 칼빈의 경건 이해와 실천의 노력이 오늘날 교회를 위해 가질 수 있는 현대적 의의를 간략하게 제안할 것이다. 칼빈은 로마 가톨릭이 만들어 놓은 외형중심의 경건 체계의 오류를 비판하고 참 경건은 하나님의 사랑에 대한 깨달음에 의한 내면적 변화에서 시작되어야 한다고 말했다. 그러나 칼빈은 참 경건이 공동체적 실천으로 나타나야 하며 율법이 대표하는 성경의 가르침에 따라 지속적으로 훈련되어야 한다고 강조했다. 21세기 한국 교회의 상황 속에서도 칼빈의 경건 이해와 그 실천을 위한 시도들은 의미 있는 역사적 교훈을 던져준다. 특히 그가 강조한 참 경건의 공동체적인 성격과, 경건의 구체적 실천에 있어 율법의 가르침을 신적 규범으로 삼은 해석은 특정한 시대와 지역을 차이를 넘어서 성경의 권위를 존중하는 모든 기독교 공동체에게 보편적이며 유효한 경건 추구의 교훈을 제공한다.

키워드: 존 칼빈, 참 경건, 율법의 제3용도, 예배, 권징, 그리스도인의 삶

논문투고일 2020.01.22. / 심사완료일 2020.02.26. / 게재확정일 2020.03.04.

1. 서론: 종교개혁 시대 칼빈의 참 경건 이해의 특징

16세기 종교개혁 시대는 참 경건에 대한 논의가 가장 활발하게 전개된 시기였다. 로마 가톨릭의 종교 체계가 더 이상 효과를 발휘할 수 없다고 생각한 인문주의자들과 종교개혁자들은 공통적으로 로마 가톨릭을 비판하고 각각 기독교의 바른 경건을 재수립하려 했다. 1524년 발표된 에라스무스의 『자유의지에 관하여』와 이에 맞서 루터가 이듬해 출간한 『노예의지에 관하여』에 나타난 두 사람의 인간론을 둘러싼 논쟁은 인문주의와 종교개혁 사이에 활발하게 전개된 참 경건에 대한 논쟁의 한 단면이었다.¹ 1529년 마르부르크 회담에서 결렬된 루터와 츠빙글리의 성찬이론 차이 역시 바른 예배를 통해 참 경건을 실현하려 했던 두 종교개혁자들의 서로 다른 관심의 충돌이라고 볼 수 있다.² 칼빈도 종교개혁적 관점 위에서 당시 로마 가톨릭의 종교 체계를 불경건이라고 비판하고 성경에 근거한 기독교의 참 경건을 회복하기 위해 노력했다. 그는 자신의 주저인 『기독교 강요』 서문에서 이 저술의 의도가 “몇 가지 기초적인 원리를 기술하여 종교에 열심 있는 사람들이 참된 경건의 삶을 살아가게 생활을 이루도록 하려는 것”이라고 말했다.³ 『기독교 강요』 1559년 라틴어판에 추가된 “독자에게 보내는 글”에서는 자신의 사역 전체가 참된 경건의 교리를 보존하여 교회를 개혁하는 것이었다라고 까지 말했다.⁴

1 Rummel은 에라스무스의 “그리스도 철학”을 분석하여 에라스무스는 로마 가톨릭의 부패를 개선하는 사회적인 개혁에 관심을 기울인 반면 루터는 로마 가톨릭의 교리와 제도의 변화를 추구했다고 평가했다. Erika Rummel, “The Theology of Erasmus,” in *The Cambridge Companion to Reformation Theology*, eds. David Bagchi and David C. Steinmetz (Cambridge: Cambridge University Press, 2004), 37.

2 Stephens는 루터와 츠빙글리가 경건의 실천에 있어 상이한 이해를 가지고 있었으며 이는 근본적으로 두 사람의 성경해석과 기독교론의 차이 때문이었다고 주장한다. W. Peter Stephens, “The Theology of Zwingli,” in *The Cambridge Companion to Reformation Theology*, eds. David Bagchi and David C. Steinmetz (Cambridge: Cambridge University Press, 2004), 98.

3 *Inst.* Preface, *OS* 3.9. 이후 『기독교 강요』 (1559)의 한글 번역은 John Calvin, *Institutes of the Christian Religion* (1559), 김종흠 외 역, 『기독교 강요』 (서울: 생명의말씀사, 1988)를 기초로 삼아 인용하며 이후 약어 *Inst.* 표기 뒤에 권, 장, 절로 인용의 출처를 밝히고 *Joannis Calvini Opera Selecta*를 *OS*로 표기한 후 권과 페이지를 밝힌다.

4 “하나님께서 나의 마음이 정열로 가득 차고 넘치게 하셔서 나에게 하나님의 나라를 확장하고

경건에 대한 칼빈의 관심과 제안은 여러 학자들의 연구에 의해서 주목을 받아왔다. 그리고 이제까지 여러 연구들은 칼빈이 경건의 개인적이고 내면적 차원에 주목했다고 평가했다. 대표적으로 리처드는 “근대적 경건(Devotio Moderna)”과 칼빈의 경건 개념의 상관관계를 비교한 후, 칼빈이 “근대적 경건”의 영향을 받았음에도 불구하고 중세 말에 활발히 전개된 “헌신”(devotio)의 외형적 의식을 거절하고 “경건”(pietas)의 내면적 동기를 강조했다고 분석했다.⁵ 배틀즈는 칼빈에게 경건의 외적 의미에 대한 관심이 있음에도 불구하고 그가 주로 “외적인 표징들로써 경건을 위장하는 위선자들”에 맞선 내면적 변화를 강조했다고 주장했다.⁶ 비키는 “칼빈의 경건은 근본적으로 성경적이며 머리보다는 마음을 강조”했으며, 비록 칼빈이 “머리와 마음이 함께 일해야 한다”라고 말했음에도 불구하고 그에게는 “마음이 훨씬 더 중요했다”라고 평가했다.⁷ 종교 개혁자임을 자처했던 칼빈이 당시 로마 가톨릭의 위선적 경건과 외형적 종교 체계를 강력하게 비판하고 경건의 내면적 특징에 주목한 것은 분명하다. 그러나 칼빈이 추구한 참 경건의 회복은 공동체에서 구현되는 경건의 외형적 실천을 목적으로 삼았음을 간과해서는 안 된다.

본 논문의 목적은 칼빈의 참 경건의 이해와 그 실현을 위한 시도 모두가 공동체적인 측면에서 제시되었으며 율법의 규범적 기준을 따라 추구되었음을 드러내는 데 있다. 특히 칼빈이 율법의 제3용도에 대한 적극적인 이해를 통해 참된 경건의 개념을 주장했고 이를 일반적 기준으로 삼아 경건의 공동체적 구현을 추구했음을 논증하려 한다.⁸ 이를 위하여 가장 먼저 『기독교 강요』 라틴

공익을 증진시키는 것, 그리고 내가 교회에서 교사의 직책을 맡은 이후 순수한 경건의 교리를 보존하여 교회를 유익되게 하는 것 외에 어떤 다른 의도도 없었다는 사실에 대해서, 나는 양심적으로 떳떳하며, 하나님과 또 천사도 이 사실의 증인이 되어 주실 것입니다.” *Inst.* “John Calvin to the Reader,” *OS* 3, 5-6.

5 Joseph Richard, 『칼빈의 영성』, 한국칼빈주의연구원 편역 (서울: 기독교문화협회, 1986), 182.

6 Ford Lewis Battles, *Interpreting John Calvin* (Grand Rapids: Baker, 1996), 292.

7 Joel R. Beeke, “Calvin on Piety,” in *The Cambridge Companion to John Calvin*, ed. Donald K. McKim (Cambridge: Cambridge University Press, 2004), 125. 물론 비키는 칼빈의 경건 개념이 갖고 있는 교회론적이며 성례론적 의미를 지적한다. 그러나 상대적으로 개인적 실천의 영역에 속하는 기도, 회개, 자기부인, 십자가를 지는 삶, 내세에 대한 소망, 순종 등에 대한 칼빈의 실천적 제안에 더 많은 관심을 둔다.

8 맥키는 칼빈이 제시한 예배, 기도, 주일성수 등 여러 사례들을 검토하면서 그가 십계명의 둘째

어 최종판(1559)의 관련 논의들을 중심으로 칼빈이 당시 로마 가톨릭이 조장해 놓은 불경건을 비판하면서 이에 대비하여 제시했던 기독교 신앙의 참 경건의 개념과 그 원리를 검토할 것이다. 그리고 참 경건의 일차적 표현의 현장인 예배와 참 경건의 훈련의 장인 그리스도인의 공동체적 삶에 대해 칼빈이 어떤 실천적 제안을 제시했는지 논의할 것이다. 이 검토의 목적은 칼빈이 강조한 참된 경건이 로마 가톨릭에 대한 종교개혁적 비판임과 동시에 참 경건의 구체적이며 공동체적 회복이었음을 증명하는 데 있다. 결론에서는 임의로 취사선택된 기준에 따라 개인적 차원에서 이루어지는 경건의 실천을 선호하는 오늘날 기독교 공동체를 향해 칼빈의 경건 이해와 실천 노력이 던져주는 실천적 의의를 간략히 언급할 것이다.

II. 칼빈의 참 경건 이해

1. 참 경건의 개념과 주요 요소들

칼빈은 경건을 다음과 같이 정의한다. “나는 경건을 하나님의 은혜에 대한 지식이 불러일으키는 경외가 하나님의 사랑과 결합된 것이라고 부른다.”⁹ 이 간략한 진술은 칼빈이 생각한 경건의 중요 요소가 지식, 경외, 그리고 하나님의 사랑 세 가지임을 말해준다.¹⁰ 칼빈이 말하는 경건의 첫째 요소는 지식이다.

돌판을 경건의 일상생활에서의 구현과 관련시켰다고 지적했다. Elsie A. McKee, (ed. and trans.), *John Calvin: Writings on Pastoral Piety* (New York: Paulist, 2001), 249. 본 논문은 칼빈이 율법을 경건의 일상생활 차원을 넘어서서 공동체적이며 보편적 기준으로 적용했음을 논증할 것이다.

9 *Inst.* I.2.1, “Pietatem voco coniunctam cum amore Dei reverentiam quam beneficiorum eius notitia conciliat.” OS 4, 35.

10 이수영은 『기독교 강요』와 관련 주석들을 중심으로 칼빈의 경건 개념을 분석한 후 “하나님에 대한 두려움”, “하나님을 향한 경외”, “하나님께 대한 복종”, “하나님에 대한 예배”, “기도”, 그리고 “지식” 이상 여섯 가지가 경건과 관련한 중요한 개념들이라고 정리했다. Sou-Young Lee, “Calvin’s Understanding of Pietas,” in *Calvinus Sinceriores Religiones Vindex: Calvin as Protector of the Purer Religion*, eds., Wilhelm H. Neuser and Brian G. Armstrong (Kirkville: Sixteenth Century Essays & Studies, 1997), 225-239. 이 여섯 가지 주제는 “지식”, “사랑”, “경외”의 세 가지로 개념적 요소들과 “기도”와 “예배”의 두 가지 실천적 적용으로

칼빈은 참된 경건과 바른 지식은 서로 불가분적이라고 말했다. 먼저 하나님에 대한 바른 지식은 참된 경건이 있어야만 가능하다. “사실 바로 말해서 종교 혹은 경건이 없는 곳에 하나님에 관한 지식이 있다고는 말할 수 없다.”¹¹ 다른 한편 참된 종교와 경건은 하나님에 대한 바른 지식이 있어야만 가능하다. “우리는 이 모든 것을 그에게서 기대하며 그에게서 찾으며 또한 이미 받은 것들을 감사한 마음으로 그에게 돌리기를 배워야 한다. 왜냐하면 이러한 하나님의 능력을 의식하는 것은 종교를 낳게 하는 경건을 우리에게 올바르게 가르쳐 주기 때문이다.”¹² 여기에서 칼빈이 말하는 참 경건을 위한 필수적인 지식은 하나님의 능력에 대한 인식이며 하나님의 은혜에 대한 깨달음이다.

경건의 둘째 요소는 경외이다. 칼빈은 참 경건 혹은 참 종교에 대해 말할 때 “경외”(reverentia) 혹은 하나님에 대한 “두려움”(timor)을 자주 언급한다.¹³ 칼빈이 경건과 관련지어 자주 언급하는 두려움은 “그 안에 자발적인 경외를 내포하고 있으며, 그와 더불어 율법에 규정된 것과 같은 합당한 예배를 이끌어내는” 것이다.¹⁴ 칼빈이 참 경건과 관련하여 경외와 두려움에 대해 자주 언급하는 것은 그가 경건이 자의적인 감정이나 방만한 외적 표현을 방지하려 했음을 보여준다. 뒤에 살펴보겠지만 칼빈은 참 경건 안에 하나님의 뜻을 깨닫고 하나님께서 명하신 그대로 실천하는 규범적 차원이 반드시 포함되어야 함을 반복적으로 강조했다.

재정리할 수 있다.

- 11 *Inst.* I.2.1, *OS* 3, 34. 성경의 바른 이해 역시 경건이 있어야만 가능하다. “그러므로 성경의 확실성이 성령의 내적 확신 위에 세워질 때에만 비로소 성경은 하나님의 구원하는 지식을 궁극적으로 일으킬 수 있게 된다... 그러므로 어거스틴이 경고한 바, 사람이 그렇게 큰 문제를 이해하기 위해서는 경건과 마음의 평안이 선행되어야 한다고 한 것은 올바른 것이다.” *Inst.* I.8.13, *OS* 3, 81.
- 12 *Inst.* I.2.1, *OS* 3, 34.
- 13 “여기에 실로 순수하며 참된 종교가 있다. 그것은 말하자면 하나님에 대한 엄숙한 두려움과 결합된 신앙인 것이다.” *Inst.* I.2.1-2, I.4.4, II.8.51, IV.20.15와 사도행전 10:2, 17:4, 디모데 전서 4:8 등에 대한 칼빈의 주석을 인용하면서 이수영이 지적하는 것과 같이 칼빈은 “경건”과 “종교”, 그리고 때로는 “신앙”을 자주 동일한 의미로 사용했다. Sou-Young Lee, “Calvin’s Understanding of Pietas,” 238-239.
- 14 *Inst.* I.2.2, “En quid sit pura germanaque religio, nempe fides cum serio Dei timore continctā: ut timor et voluntariam reverentiam in se contineat, et secum trahat legitimum cultum qualis in Lege praescribitur.” *OS* 3, 37.

경건의 셋째 요소는 사랑이다. 그런데 경건의 요소로서의 사랑은 인간이 소유하고 행하는 사랑이 아니라 하나님께서 주시는 부성적 사랑이다.

왜냐하면 사람들은 자기가 하나님께 모든 것을 빚지고 있다는 것, 하나님의 부성적인 사랑으로 양육 받고 있다는 것, 자기가 누리고 있는 모든 축복의 근원이 바로 하나님이라는 것, 하나님을 떠나서는 아무 것도 찾아서는 안 된다는 것, 이러한 모든 것을 인식하기 전에는 결단코 그들이 자발적으로 하나님께 순종하며 봉사할 수 없기 때문이다.¹⁵

칼빈이 말하는 참 경건의 요소로서의 경외와 두려움이 공포와 절망으로 끝나지 않는 것은 바로 이 사랑 때문이다. 모든 사람들은 하나님의 위엄과 거룩함 앞에서 두려움을 느낄 수밖에 없다. 그러나 이 두려움은 신자들에게는 절망이 아닌 위안을 얻게 하는 거룩한 경외이다. 이 두려움은 신자들이 하나님의 신실한 사랑을 더 확고히 붙들게 이끄는 영적 동기로 작동하기 때문이다.¹⁶

2. 참 경건을 위한 율법의 용도

칼빈은 거짓 경건과 대조되는 참 경건의 주요 요소로서 “경외” 혹은 “두려움”을 강조함으로써 개인적 차원을 넘어서는 공동체적 차원의 경건을 제시하려 했다. 칼빈이 말하는 참 경건의 구성요소로서의 “경외” 혹은 “엄중한 두려움”은 율법의 의의와 연결된다. 칼빈은 율법의 일차적 역할을 증생하지 못한 사람들의 죄를 지적하고 그들을 정죄하는 것이라고 말한다.¹⁷ 그러나 하나님의 명령 앞에

15 *Inst.* I.2.1, *OS* 3, 35. Richard는 하나님의 부성적 사랑을 주요 내용으로 한 칼빈의 경건 개념은 어거스틴으로부터 비롯된 것이라고 주장한다. Richard, 『칼빈의 영성』, 122-23.

16 “그러므로 신자가 무서워하는 동시에 확고한 위안을 얻는 것은 전연 무방한 일이다... 그는 두려움과 떨림이 생기는 것은 하나님의 기쁘신 뜻 때문이라고 말하며, 하나님께서는 그것을 이용하여 그의 백성에게 올바른 의욕과 용감하게 실천하는 능력을 주신다고 한다.” *Inst.* III.2.23, *OS* 4, 33.

17 “그러므로 하나님께서 자기의 나라를 상속시키기로 정하신 사람들을 즉시 증생시키지 않는 때에는 그들에게 찾아오실 때까지 공포심과 율법의 행위를 통해서 그들을 안전하게 보존하신다. (벧전 2:12) 이것은 하나님의 자녀들이 가져야 할 순결한 두려움이 아니라 그들의 능력에 따라 진정한 경건을 가르치는 데 유용한 공포심이다.” *Inst.* II.7.11, *OS* 3, 337.

서 죄를 깨닫게 하는 율법의 역할은 회개한 이후 신자들의 경건한 삶을 위해서도 필수적이다. 율법의 엄중한 명령은 신자들을 하나님의 절대적 기준 앞에서 서게 함으로써 끊임없이 엄중한 두려움을 느끼게 만들기 때문이다.

물론 율법을 준수함으로써 죄사함의 은혜를 획득하거나 하나님의 심판대 앞에 의롭게 설 수는 없다. 칭의의 결과에 해당하는 신자의 의로운 신분은 그리스도의 의에 의해서만 주어진다. 그러나 율법은 신자들이 성화의 삶을 살아가는 동안 지속적으로 거룩과 순종의 열의를 일깨운다. “율법은 육에 대해서 마치 가지 않는 게으른 나귀를 가게 하는 채찍과 같다. 영적인 사람이라도 육의 짐을 벗지 못하고 있는 동안은 율법이 여전히 부단한 자극이 되어 일시도 한 자리에서 서 있지 못하게 한다.”¹⁸ 이것이 칼빈이 말하는 율법의 제3 용도이다. 그리스도께서 율법의 요구를 모두 만족시키셨지만 이 사실이 신자들에게는 이제는 어떤 의무나 규범도 필요가 없음을 뜻하지 않는다. 칼빈은 “그리스도로 인해서 율법의 교훈은 여전히 범할 수 없는 것이 되었다”고 말한다. 또 율법은 신자들을 “가르치며 경고하고 책망하며 시정함으로써 우리가 모든 선행을 할 수 있도록 우리를 단련하며 준비시킨다”라고 말한다.¹⁹

따라서 칼빈에게 있어 율법에 대한 올바른 해석은 신자들로 하여금 경건의 의무를 발견하도록 돕는 것이다.²⁰ 그가 말하는 율법은 십계명에 국한되지 않는지만 십계명은 바른 경건의 수립을 규정하는 율법을 대표한다.²¹ 십계명의 두 돌판 모두가 경건이 무엇인지를 가르치며 어떻게 경건한 삶을 살아야 할 것인지를 규정한다.²² 가장 먼저 “나 외에는 다른 신들을 내게 있게 하지 말지니라”라는

18 *Inst.* II.7.11, *OS* 3, 337.

19 *Inst.* II.7.14, *OS* 3, 339. 신자들의 경건한 삶을 위한 율법의 제3용도를 주장한다는 점에서 칼빈은 율법의 정죄하는 용도와 시민적 용도만을 주장했던 루터와 분명 다른 입장을 취한다. I. John Hesslink, *Calvin's Concept of the Law* (Allison Park, Pickwick, 1992), 251-62. Lillback은 루터의 율법 대 복음 이분법과 대비되는 율법의 제3용도는 츠빙글리의 언약신학에서 출발한 것이라고 주장한다. Peter A. Lillback, 『칼빈의 언약사상』, 원종천 역 (서울: CLC, 2009), 474.

20 *Inst.* II.8.51, *OS* 3, 391.

21 “나는 율법이라는 말을 경건하고 의로운 생활 원칙을 가르치는 십계명만이 아니라 하나님께서 모세를 통해서 전하신 종교 형태도 의미하는 것으로 해석한다.” *Inst.* II.7.1, *OS* 3, 327.

22 “따라서 첫 판에서 하나님께서는 경건과 올바른 종교적 의무들을 가르치시며 거기 따라서 하나님의 숭엄성을 경배하라고 하신다. 둘째 돌판은 하나님의 이름을 두려워하면서 어떻게 인간 사회에

십계명의 제1계명이 신자들에게 경건의 의무를 일깨운다.

진정한 경건이 가장 앞에 서서, 우리의 마음이 살아 계신 하나님을 향하게 만들어야 한다. 그래서 하나님을 깊이 알고, 그 숭엄성을 명상하며 경외하며 경배하며, 그의 축복에 참여하며 항상 그의 도움을 구하며, 그의 역사의 위대성을 인정해서 찬양으로 축하하는 것을 이 세상에서 하는 모든 활동의 유일한 목표로서 갈망해야 한다.²³

안식일을 지키라는 십계명의 넷째 계명의 목적도 참 경건을 가르치고 경건한 삶을 훈련하는 데 있다. “둘째로 하나님의 의도는 그들이 일정한 날에 서로 모여 율법을 배우며 의식을 행하며 적어도 그 날은 특히 하나님의 행적을 명상하는 데 바쳐서 이렇게 회상함으로써 경건의 훈련을 받으라는 것이었다.”²⁴ 둘째 돌판에 기록된 도덕법들도 신자가 하나님 앞에서의 마땅히 가져야 하는 경건한 두려움에 대해 가르치며 경건한 삶을 훈련하기 위해 주어졌다. “사람에 대해 바르고 공정하게 행하라고 율법이 우리에게 명령하는 목적은 만일 우리에게 하나님에 대한 경건한 두려움이 조금이라도 있다면 그것을 바르고 공정한 행위로 증거하는 훈련을 우리가 얻게 하려는 것뿐이다.”²⁵

인문주의자인 에라스무스 역시 경건한 삶을 위한 율법의 중요성을 지적했다. 그러나 에라스무스는 기독교 경건을 기본적으로 도덕적 개선의 문제로 여겼다. 따라서 에라스무스에게 있어 율법뿐 아니라 그리스도의 가르침과 모범들은 각 그리스도인의 삶을 건전하게 개선하고 신앙 공동체의 도덕적 수준을 향상시키는 데 도움이 되는 윤리적 교훈 내지는 유용한 사례들이었다.²⁶ 에라스무스의

서 거기 합당한 처신을 할 것인가를 가르친다.” *Inst.* II.8.11. *OS* 3, 352.

²³ *Inst.* II.8.16, *OS* 3, 358.

²⁴ *Inst.* II.8.28, *OS* 3, 371.

²⁵ *Inst.* II.8.53, *OS* 3, 392.

²⁶ Hilmar M. Pabel, “The Peaceful People of Christ,” in *Erasmus’ Vision of the Church* (Kirksville: Sixteenth Century Journal Publishers, 1995), 84-85. “경건은… 하나님에 대한 사랑과 우리 이웃에 대한 사랑을 포함한 마음 혹은 성향의 상태이다.” *Adversus febricitantis cuiusdam libellum responsio*, LB 10: 1675B. Erika Rummel, “Monachatus non est pietas: Interpretation and Misinterpretations of a Dictum,” in *Erasmus’ Vision of the Church*, ed. Hilmar M. Pabel (Kirksville: Sixteenth Century

이해와 유사하게 칼빈의 경건 이해 안에도 율법을 완성하신 그리스도의 대속적 의의와 모범에 대한 강조가 나타난다.²⁷ 그러나 칼빈이 말하는 참 경건에서는 하나님의 말씀인 율법의 엄중한 명령에 대한 신자들의 신실한 준수 의무가 더 강조된다. 이점에 있어서 칼빈은 영적 삶의 개선을 목적으로 삼은 인문주의자 에라스무스와 다른 이해를 취한다. 즉 종교개혁자로서 칼빈은 참 경건의 성경적 기초를 재확인하고 그 위에서 그리스도인의 삶과 교회 공동체를 새롭게 세우기 위한 근본적 기준을 제시하려 했다.²⁸

3. 참 경건과 불경건

칼빈은 율법의 규범적 용도와 관련하여 참 경건의 실천이 항상 하나님께서 “정한 방법대로” 이루어져야 함을 강조한다.²⁹ 무엇보다도 십계명의 첫 계명은 불경건과 차별되는 “진정한 경배”가 무엇인지를 가르친다. “첫째 계명의 의도는 하나님만을 경배하라는 것이다. 그러므로 이 교훈의 요점은 진정한 경건 즉 하나님의 신성에 대한 경배를 하나님은 기뻐하시며 불경건을 미워하신다는 것이다.”³⁰ 칼빈은 율법의 중요한 용도들 가운데 하나로서 그리스도인들에게 참 경건과 불경건을 분별하여 불경건을 거부하고 참된 경건을 추구하게 촉구하는 역할을 지적했다.

이 계명의 목적은 주께서는 자기만이 자기 백성 사이에서 최고의 지위를

Journal Publishers, 1995), 41.

27 비키는 칼빈에게 있어 “하나님의 말씀에 대한 순종”은 그리스도의 말씀에 대한 지식과 그리스도를 따르는 자기 부인의 삶이었다고 분석한다. Beeke, “Calvin on Piety,” 127.

28 Hoffmann은 에라스무스는 종교개혁자들의 믿음과 그리스도인의 삶에 집중된 유일주의적(soleism) 경건 이해나 계몽주의자들의 자연적 경건(natural piety) 이해 사이의 연결점을 제공했다고 평가한다. Manfred Hoffmann, “Faith and Piety in Erasmus’ Thought,” *Sixteenth Century Journal* 20/2 (1989), 241-258. Gwin은 에라스무스의 경건 이해는 사람들간의 바람직한 관계와 관련된 수평적 차원에 집중했다면 칼빈은 하나님과의 영적 관계에 관련된 수직적 차원에 집중했다고 평가했다. Timothy J. Gwin, “The Theological Foundation and Goal of Piety in Calvin and Erasmus,” *Puritan Reformed Journal* 2/1 (2010), 143-165.

29 “이 계명의 목적은 우리가 우리 자신의 기호나 일에 대해서 죽고 하나님의 나라에 대해서 명상하며 하나님이 정하신 방법으로 그 명상을 실천하라는 것이다.” *Inst.* II.8.28, *OS* 3, 370.

30 *Inst.* II.8.8, *OS* 3, 350.

가지시며 그들에 대해서 완전한 권위를 행사하고자 하신다는 것이다. 이 일을 실현하기 위해 그의 신성의 영광을 감싸거나 흐리게 하는 불경건과 미신을 일소하라고 우리에게 명령하신다. 같은 이유로 진실하고 열렬한 경건으로 자기를 경배하고 앙모하라고 명령하신다.³¹

칼빈은 사람이 하나님 앞에서 갖는 두려움의 성격에 따라 참 경건과 거짓 경건을 분별할 수 있다고 말한다. 1537년 제네바에서 불어로 작성된 칼빈의 “교리교육서”(Catechism)의 둘째 조항은 참 경건을 다음과 같이 정의한다. “참된 경건은 하나님의 심판을 자발적으로 피하면서 그 피할 수 없음을 두려워하는 그런 두려움에는 없다. 오히려 참된 경건은 그의 의를 사랑하며 그에게 죄를 짓는 것을 죽는 것보다 더 두려워하는 순수하고 진정한 열심 안에 있다.”³² 이와 달리 불경건은 바른 지식이 결여되어 하나님을 올바르게 두려워하지 않을 때 발생한다. 잘못된 두려움이란 선행의 정도와 도덕성의 성취 여부에 따라 구원 여부가 결정된다고 착각하는 공포이다. 잘못된 공포에서 비롯된 불경건은 왜곡된 종교생활을 낳는다.

나는 불경건이라는 말 안에 정도를 벗어난 그들의 우상숭배들뿐 아니라 사람이 진리에 대한 지식으로 조명될 때까지 그 안에서 그들을 지배하는 하나님에 대한 불경한 경멸도 포함시킨다. 비록 그들이 종교에 대한 어떤 고백을 가지고 있다고 하더라도 그들은 신실하고 진실하게 하나님을 두려워하고 경외하지 않는다. 이와는 반대로 그들은 무용해서 하나님을 마땅히 섬겨야 할 생각에서 멀리 떠나버린 자신들의 생각에 불과하여 전혀 소용이 없는 양심만을 가지고 있다.³³

31 “그러므로 율법의 계명들에게서 경건과 사랑의 모든 의무를 찾으며 발견하는 해석이 확인된다.” *Inst.* II.8.16, *OS* 4, 357.

32 *Catechism*(1537), “Or la vraye piete ne gist par en la crainte, laquelle bien voluntiers fuyroit le iugement de Dieu, mais pourtant quelle ne le peult fayre en a horreur: mais elle consiste plustost en un pur et vray zele qui ayme Dieu tout ainsi comme Pere et le reverte tou ainsi comme Seigneur, embrasse sa iustice, aye horreur de l’offenser plus que de mourir.” *OS* 1, 397.

33 *Comm.* Titus 2:12, *CO* 52, 423. 칼빈 주석의 라틴어 원문은 *Ioannis Calvini opera quae supersunt omnia*에서 참조하며 약자 *Comm*에 이어서 해당 본문의 성경의 영문 약자와 함께

그러므로 칼빈이 말하는 불경건은 신앙적 성취의 결여나 완전히 거룩하지 못한 신자의 삶만이 아니다. 이보다 더 중대한 불경건은 하나님을 규정하는 율법의 규범을 위반하는 자의적 숭배이다.

그들은 아무런 유익을 얻지 못하는데 이는 그들이 영원한 하나님을 경배하지 않고 하나님 대신 그들 마음의 하상과 몽상을 경배하는 까닭이다... 이 열심을 가진 사람들은 그의 경솔함에 따라 그들이 원하는 그런 하나님을 만들어내려는 시도를 하지 않고, 오히려 스스로 참된 하나님에 대한 지식을 추구하며 또 그들에게 제시되고 선포되는 그대로의 하나님과 다른 하나님을 생각하지 않는다.³⁴

칼빈은 그의 디모데전서 4장 주석에서 참된 경건과 불경건의 차이를 설명하기 위해 육신의 연습과 경건의 연습을 대조한다. “육신의 연습”은 “종교를 위해 수행되는 모든 외적인 행위들”이다. 그러나 이 행위들이 불경건인 것은 단지 외적이기 때문은 아니다. 디모데전서 본문은 외적 행위들에게도 약간의 유익이 있음을 인정한다.³⁵ 외적인 종교 행위가 불경건이 되는 것은 이 행위들에 부당한 인간적인 공상이 너무 자주 쉽게 덧붙여지기 때문이다.³⁶ 칼빈은 불경건의 가장 두드러진 특징으로서 행위 공로 주장을 강하게 경계한다. “우리는 경건에 사람들을 향한 선한 양심과 하나님을 향한 두려움뿐 아니라 자신에게 주신 믿음과 소명도 같이 포함된다는 점을 기억해야 한다. 이는 다시 말해 어떤 사람이라도 이 본문에서 행위의 공로를 생각하지 않게 하기 위함이다.”³⁷ 칼빈은 로마 가톨릭의 행위 공로 주장만큼이나 성경을 떠나 직접 계시로 비약하는 것 역시 “경건

장과 절을 표기한다. 번역은 연구자의 것이다.

34 *Catechism*(1537), *OS* 1, 397. 우상숭배에 대한 칼빈의 이해에 대해서는 이신열, “칼빈의 우상숭배 이해”, 『갱신과부흥』 16 (2016), 7-34 참조.

35 *Comm.* 1 Tim. 4:7, *CO* 52, 299.

36 “이것은 매우 필요한 경고이다. 세상은 언제나 외적인 경배들로서 하나님을 섬기려는 방향으로 나아가기를 바라기 때문이다. 이것은 지나치게 위험한 공상이다.” *Comm.* 1 Tim. 4:7, *CO* 52, 299.

37 *Comm.* 1 Tim. 4:8, *CO* 52, 300.

의 모든 원리를 파괴하는” 광란이라고 비판한다.³⁸

잘못된 공포에서 비롯된 자의적 숭배인 불경건과 반대되는 참 경건은 “양심의 순수함으로 이루어지는 하나님을 향한 영적인 예배”이며 “신자의 삶의 시작과 종간과 끝”이며 “그 안에 어떤 불완전함도 없는 모든 것이다.”³⁹ 하나님께서 주신 율법은 인간의 자의적인 숭배와 불경건을 분별해 주며, 이 분별을 통해 참 경건을 확인해 주고 경건한 삶의 방식을 규정한다. 요약하면 칼빈이 회복하려 했던 기독교의 참된 경건은 신적 규범인 율법의 기준에 따라 하나님께서 명하신 방식대로 하나님을 경외하는 영적인 예배와 하나님의 영광만을 구하는 순종의 삶이었다.

III. 예배: 참 경건의 표현의 장

1. 경건한 예배의 원리

칼빈에게 예배의 개혁은 참 경건의 회복을 위한 첫 번째 과제였다.⁴⁰ 그는 황제 칼 5세에게 보낸 “교회개혁의 필요성”에서 하나님을 향한 경배를 바르게 세우는 것이 그가 추구하고 있던 종교개혁의 선결 과제라고 밝혔다.⁴¹ 그는

38 “더욱이 성경을 떠나서도 하나님께로 갈 수 있는 길이 달리 있다고 생각하는 사람들이 있는데 이들은 오도되었다기보다는 오히려 광란에 사로잡혀 있는 것으로 생각되어야 한다... 그러나 성경의 교리를 감히 유치하고 천한 것이라고 멸시할 만큼 그들을 높은 자리에까지 오르게 한 그 영이란 도대체 어떤 영인가 나는 묻고 싶다.” *Inst.* 1.9.1, OS 3, 81-82.

39 *Comm.* 1 Tim. 4:8, CO 52, 299.

40 McKee는 16세기 종교개혁은 신학과 제도의 개혁이기보다는 예배의 개혁이었다고 주장한다. Elsie Anne McKee, “Reformed Worship in the Sixteenth Century,” in *Christian Worship in Reformed Churches Past and Present*, ed. Lukas Vischer (Grand Rapids: Eerdmans, 2003), 3.

41 “하나님께서 우선적으로 우리에게 요구하시는 일은 그의 이름을 진실로 거룩하게 하는 일입니다. 이것에 경배가 결합되어 있는바 이 경배로 우리는 그의 위대함과 탁월함에 합당한 경의를 표하는 것이며 의식들은 마치 돕는 수단이나 도구처럼 이 경배를 돕는 것입니다.” *Necessity*, 650, CO6: 459. John Calvin, *De Necessitate Reformandae Ecclesiae: Supplex Exhortatio ad Invictiss Caesarem Carolum Quintum*, CO6: 453-534. 한글 번역본은 장 칼뱅, “교회개혁의 필요성”, 『칼뱅소품집 1: 1532-1544』, 박건택 편역 (용인: 크리스천르네상스, 2016), 647-735를 사용한다. 이후 *Necessity*로 표기하고 한글 번역본의 페이지를 밝힌 후 CO에서의

『기독교 강요』에서 참된 종교를 정당한 예배와 동일시했다. “의심할 여지없이 ‘종교’를 의미하는 희랍어 유세베리아(εὐσεβεία) 역시 정당한 예배를 뜻한다.”⁴² 칼빈은 예배 개혁과 관련해 “엄숙한 두려움”과 “율법의 규정”이 갖는 중요성을 지적한다. “여기에 실로 순수하며 참된 종교가 있다. 그것은 말하자면 하나님에 대한 엄숙한 두려움과 결합된 신앙인 것이다. 여기서 말하는 두려움이란 자발적인 경외를 내포하고 있으며 율법에 규정된 것과 같은 정당한 예배를 수반하는 것을 뜻한다.”⁴³

칼빈은 바른 예배의 두 원리로서 하나님의 주권에 대한 분명한 인식과 하나님께서 주신 규범에 따른 실천을 제시한다. “첫째는 [하나님께서] 신자들이 자신에게 종속시켜 자신이 그들의 유일한 율법의 수여자가 되게 하신 것이요, 둘째는 자신의 의지에 따라 당연한 영광을 받으실 수 있도록 규범을 제시하신 것이다.”⁴⁴ 율법 수여자이신 하나님의 주권에 대한 바른 인식은 하나님을 예배의 유일한 대상으로 인정해야 함을 의미한다. 대상이 모호한 예배는 참 경건과 무관한 “세속적 경의”일 뿐이며 결국 “하나님의 영광을 모독하는 결과”를 가져온다.⁴⁵ 칼빈이 보기에 당시 로마 가톨릭의 여러 의식들은 “하나님께 드리는 것이 아니라 자기들 마음에서 만들어 낸 허구와 망상을 향해 드리는” 우상숭배에 불과했다.⁴⁶ 칼빈에게 바른 성례의 회복은 참 경건의 수립을 위한 예배 개혁의 가장 중요한 과제였다.⁴⁷ 그는 로마 가톨릭이 벌이고 있는 너절한 연극을 철폐하고 그리스도

출처를 밝힌다.

42 *Inst.* I.12.1, *OS* 3, 105.

43 *Inst.* I.2.2, *OS* 3, 37.

44 *Inst.* I.12.1, *OS* 4, 105. 리처드는 칼빈은 여기에서 아퀴나스를 비롯한 중세 스콜라 신학자들이 “경건”을 “유세베리아”와 연결시켰음을 염두에 두고 스콜라신학자들의 “경건” 개념을 재해석하고 있다고 주장한다. Richard, 『칼빈의 영성』, 123.

45 “실로 우리는 자주 인간이 예배를 받는 일에 대해서 보게 된다. 그러나 그런 행위는 말하자면 세속적인 경의에 불과하였다... 종교가 일단 예배 행위와 결합되면 하나님의 영광을 모독하는 결과를 가져오게 되는 것이다.” *Inst.* I.12.3, *OS* 4, 108.

46 *Inst.* I.4.1, *OS* 3, 41. “이 세상에는 진정한 경건이라는 것은 조금도 남아 있지 않다... 아무리 하나님께 예배를 드리며 봉사를 한다고 해도 그것은 하나님 보시기에 아무런 가치도 없는 것이다.”

47 “성례는 우리의 약한 믿음을 받쳐 주기 위해서 하나님께서 우리에게 대한 그의 선하신 뜻의 약속을 우리의 양심에 인치시는 외형적인 표이고, 우리 편에서는 그 표에 의해서 주와 주의 천사들과 사람들 앞에서 주께 대한 우리의 경건을 확인하는 길이다.” *Inst.* IV.14.19, *OS* 5,

께서 제정하신 방식대로 하나님의 영광을 드러내기 위한 바른 성례를 시행해야 한다고 주장했다.

나는 경건에 대한 열성이 조금이라도 있는 사람들에게 이런 생명 없고 너절한 연극은 이미 정신이 마비된 사람들의 감각을 속일 뿐이지만 성찬에서는 하나님의 영광이 그보다 훨씬 더 찬란하게 빛나며 신자들에게 훨씬 더 풍부하고 감미로운 영적 위안이 온다는 것을 분명하게 깨닫지 못하느냐고 묻는다.⁴⁸

참 경건을 위한 예배의 둘째 원리는 모든 예배의 절차가 하나님의 뜻에 따라 이루어져야 한다는 것이다. “나아가 순수한 하나님 예배와 더러워진 예배 사이를 식별하는 일반적인 법칙이 있는바, 그것은 우리에게 유익하게 보이는 것을 그대로 만들어내지 않고 오직 제정권을 가지고 계신 이가 규정하신 것이 무엇인지 바라보는 것입니다.”⁴⁹ 하나님께서 정하신 방법과 그 한계를 지키는 것이 경건한 예배의 핵심이며 이 한계를 벗어나는 것은 미신이다. “그러나 경건이란 것은 확고한 기반 위에 서기 위해서 적절한 한계 안에 스스로를 유지하는 것을 뜻한다... 이와 마찬가지로 미신이라는 말도 역시 규정된 방법과 질서에 만족하지 않고 무익한 수많은 공허한 것들을 축적하기 때문에 그렇게 불린다고 생각된다.”⁵⁰

칼빈은 예배의 형식과 관련된 모든 규정들은 두 가지 사항을 반드시 지켜야 한다고 주장했다. 첫째, 소극적으로는 규정의 준수를 경건과 동일시하여 신자들의 양심을 속박해서는 안 된다. “규정이 구원을 위해서 필요한 것으로, 따라서 여러 가지 가책으로 양심을 속박하는 것으로 생각해서는 안 된다. 또 규정을 하나님께 대한 경배와 연결시키며 따라서 규정을 지키는 것이 경건이라고 생각

277.

48 *Inst.* IV.17.43, *OS* 5, 408-409.

49 *Necessity*, 650-651, *CO* 6, 459. 하나님의 유일한 제정권의 문제는 칼빈이 로마 가톨릭의 7성례를 거절하는 가장 큰 이유이다. “따라서 우리는 위에서 무적의 논리로 확인한 것 즉 성례 제정권은 하나님에게만 있다는 것을 강경하게 주장해야한다. 참으로 성사는 하나님의 확실한 약속에 의해서 신자의 양심에 용기와 위안을 주어야 한다.” *Inst.* IV.19.2, *OS* 5, 436.

50 *Inst.* I.12.1, *OS* 4, 105.

해서도 안 된다.”⁵¹ 의식은 경건 자체가 아니며 경건을 위한 보조 수단일 뿐이다.⁵² 이점에 있어서 하나님께서 정하신 방식에 많은 것을 덧붙여 양심을 속박하는 로마 가톨릭의 예배법들은 “너절한 기만”일 뿐이다.⁵³

둘째, 적극적으로는 예배의 모든 규정이 “우리를 직접 그리스도에게로 인도해야 한다.”⁵⁴ 칼빈은 바울을 인용하면서 그리스도가 그 기초인 의식만이 경건을 세울 수 있다고 주장한다. “바울은 그리스도와 관계없이 의식만으로 경건이 성립된다고 가르친 거짓 사도들을 상대로 논쟁하면서, 그들의 주장을 반박하기 위해 의식들 자체에 어떤 가치가 있는지를 지적하는 것으로 충분하다고 여겼다.”⁵⁵ 그리스도께서 오시기 전 제정된 구약의 여러 의식들도 이 원칙에서 예외가 아니었다. “첫째, 모세의 율법에 있는 모든 화려한 의식들은 그리스도를 지향하지 않는 한 헛되고 무가치한 것이다. 둘째, 그 의식들은 그리스도를 바라본 것이기 때문에 그가 드디어 육신으로 나타나셨을 때에 의식들은 성취되었다.”⁵⁶

2. 경건한 예배의 실천

칼빈은 스트라스부르에서 제네바로 복귀하면서 시의회에 제출한 “예배모범”에서 경건한 예배의 실제 규정을 제안했다.⁵⁷ 이 예배모범은 대표적인 세 가지

51 *Inst.* IV.1.27, *OS* 5, 29.

52 “거룩한 사물에 대한 경건한 생각을 조성하기 위해 의식을 행할 때 이런 보조 수단에 의해서 우리의 경건한 마음이 고무되도록 하는 것이 예절의 한 목적이다.” *Inst.* IV.10.28, *OS* 5, 190.

53 “그러나 이런 많은 의식들을 더 깊이 연구하고 또 경건을 표준으로 삼아 그 가치를 실제로 알아본 사람들은 첫째, 그 의식들은 무익하기 때문에 너절하다는 것과, 둘째, 화려한 허식으로 보는 사람들의 눈을 속이므로 기만이라는 것을 안다.” *Inst.* IV.10.12, *OS* 5, 174.

54 *Inst.* IV.10.29, “Porro ut pietatis exercitia sint ceremoniae, ad Christum recta nos deducant necesse est.” *OS* 5, 191.

55 *Inst.* IV.14.19, *OS* 5, 277.

56 *Inst.* IV.14.25, *OS* 5, 283.

57 제네바 예배모범인 *La forme des prieres et chantz ecclesiastiques avec la maniere d'administrer les sacremens et consacrer le mariage selon la coustume de l'Eglise ancienne, 1542*은 CO 6, 165-210에 수록되어 있다. 칼빈이 1542년 제네바에서 제안한 이 예배모범은 스트라스부르 예배모범과 거의 동일하다. 칼빈의 예배 개혁의 신학적 원리와 그에 따른 “제네바 예배모범(1542)”의 각 순서들의 의미에 대해서는 김요섭, “제네바 예배모범에 나타난 칼빈의 예배 개혁 신학과 실천적 의미 연구”, 『한국개혁신학』, 33 (2012), 72-101에서 더 상세하게 분석했다.

부분에서 개혁교회 예배가 추구했던 경건의 핵심 원리들을 구현하려 했다.⁵⁸ 첫째, 제네바 예배모범은 말씀 중심의 예배를 추구했다. 제네바 예배모범은 첫 순서인 예배의 부름으로부터 이어지는 사죄의 선언을 거쳐 마지막 순서인 축도까지 성경 본문을 사용할 것을 규정했다. 이는 예배가 어떤 개인의 권위가 아닌 성경 말씀의 권위 위에서 시행되도록 하려는 의도의 결과였다. 특히 설교는 목사의 사견 제시나 회중들의 만족을 위한 행사가 아닌 하나님 말씀의 순수한 선포여야 했다. 설교 직전 순서로 규정된 “성령의 조명을 구하는 기도”의 내용은 이 점을 분명히 보여준다. “회중들이 시편을 찬송한 후 목사는 다시 기도를 시작해야 하며, 하나님께서 성령의 은혜로써 하나님의 이름의 영광을 위해, 그리고 마땅한 겸손과 순종으로 말씀을 받아 교회가 말씀에서 가르침을 받을 수 있도록 하나님의 말씀이 신실하게 설명될 수 있게 해 달라고 구해야 한다.”⁵⁹ 개혁교회의 예배가 교황청이나 국교회가 선호한 성구집에 따른 설교가 아닌 연속강해(lectio continua) 설교 방식을 선호한 것도 성경을 기준으로 삼아 참 경건을 회복하려는 목적의 실천적 시도라고 보아야 한다.⁶⁰ 축도 역시 목사들이 자신의 권위로 축복을 시혜하는 것이 아니라 성경에 기록된 하나님의 약속을 온 회중에서 명확하게 선언하는 순서였다.⁶¹

둘째, 제네바 예배모범은 단순 명료한 예배 형식을 추구했다. 이와 관련해 칼빈은 십계명의 제2계명을 단순하고 명료한 예배 형식을 명령한 규범이라고 해석한다. “이 계명의 목적은 하나님에게 합당한 경배가 미신적인 의식으로 모독되는 것을 원하시지 않는다는 것이다. 요컨대 우리의 미련한 마음이 하나님에 대한 유치한 생각으로 조작하기 쉬운 너절하고 육적인 행사들을 일체 버리라고 하신다.”⁶² 제네바 예배모범의 부제목인 “사도적인 고대 교회의 예배 방식

58 “제네바 예배모범(1542)”이 제안하는 예배 순서는 다음과 같다. 예배의 부름(시 124:8) - 죄의 고백 - 속죄기도 - 운율 시편송 - 성령의 조명을 위한 기도 - 성경 봉독 - 설교 - 구제헌금 - 주기도문 해설 - [성물준비(사도신경송) - 성찬 제성사와 권면 - 성찬 기도 - 성체분할과 분병 분잔 - 성찬참여(성경, 시편송)] - 감사기도와 찬양(눅 29-32) - 아론의 축도(민 6:24-26).

59 *La forme des prieres et chantz ecclesiastiques*, CO 6, 174.

60 Horace, T. Allen Jr. *A Handbook for the Lectionary* (Philadelphia: Geneva Press, 1980), 34.

61 *La formes des prieres et chantz ecclesiastique*, CO 6, 202.

62 *Inst.* II.8.17, OS 3, 359.

따라”는 이 예배모범이 당시 로마 가톨릭의 이상숭배적인 의식들을 단순 명료한 예배의 형식으로 개혁하려 했음을 잘 드러낸다.⁶³ 예배 모범은 성찬의 합당한 방식에 대해 다음과 같이 상세하게 규정한다. 목사는 성찬 집례 시 사제들과 같은 화려한 의복을 입지 말아야 하며 회중들은 그 뜻을 알 수 없는 마술적 주문을 말하지 않아야 한다. 모든 교인들은 단정하고 정숙한 마음으로 성찬을 준비해야 하며 하나님을 두려워하는 마음과 하나님의 말씀 앞에 겸손한 태도로 성찬대 앞에 나와 떡과 포도주를 받아야 한다. 예배 공간도 로마 가톨릭 성당의 화려한 장식품들을 제거하고 오직 십자가의 복음에 집중할 수 있도록 순수하고 단순해야 한다.⁶⁴

셋째, 제네바 예배모범은 참 경건이 신자들의 삶에서도 구현되는 예배를 추구했다. 가장 대표적인 사항은 성찬 예배에 포함된 구제 헌금이었다.⁶⁵ 칼빈은 십계명의 제8계명을 신자의 구제와 봉사의 의무를 명령하는 규범이라고 해석한다.

우리가 항상 목표로 삼아야 하는 것은 우리의 지혜와 조력으로 힘자라는 데까지 모든 사람이 자기 것을 가지고 있도록 진실히 돕는 것이다... 우리는 항상 입법자인 하나님을 생각해서 이 원칙은 우리의 손 뿐 아니라 마음을 위하여도 제정하셨으며, 그 의도는 사람들이 다른 사람의 행복과 이익을 보호하며 증진하도록 노력하라는 것임을 깨달아야 한다.⁶⁶

63 Bard Thompson, *Liturgies of the Western Church* (Philadelphia: Fortress, 1961), 194. “사도 시대에는 주의 만찬을 아주 간단하게 지켰다. 사도 직후의 사람들은 이 신비의 위엄을 높이기 위해서 무엇을 첨가했으나 그것은 배척할 정도의 것이 아니었다. 그러나 미련한 모방자들이 후계자가 되어 때때로 하나 둘씩 덧붙이다가 마침내는 현재 미사에서 보는 사제복과 성찬 장식과 몸짓과 그 밖의 무익한 장치 전체를 고안해 냈다.” *Inst.* IV.10.19, *OS* 5, 182.

64 “그리스도께서 우리의 받을 저주를 대신하여 십자가상에서 죽으시고 자기의 육체를 희생하여 우리의 죄를 속하시고 자기의 보혈로 우리를 깨끗이 씻어 주시며 요컨대 우리를 성부 하나님과 화목하게 하셨다는 것을 충분히 또는 진실하게 배웠다고 하면 대체 무슨 목적으로 나무와 돌과 금, 은으로 그렇게 만든 십자가상을 교회 도처에다 세웠겠는가?” *Inst.* I.11.7, *OS* 3, 95.

65 “그리스도의 몸을 상징하는 표를 받아 그 상징에 참여할 때마다 우리는 서로 사랑하는 일에 관련된 모든 의무를 다하겠다고 약속해야 한다.” *Inst.* IV.17.44, *OS* 5, 410.

66 *Inst.* II.8.46, *OS* 3, 385-386.

칼빈은 『기독교 강요』에서 사도행전 2:24절을 인용하면서 참된 경건의 실천에는 섬김과 나눔이 있는 예배가 포함된다고 주장한다. “누가의 사도행전 기록을 보면 사도 시대의 교회에서 신자들이 사도의 가르침을 받아 서로 교제하며 떡을 떼며 기도하기를 힘쓰는 것이 관습이었다. 이처럼 교회의 집회에서는 반드시 말씀을 가르치고 기도를 드리며 성찬에 참여하며 구제하는 것이 정칙이 되어 있었다.”⁶⁷ 제네바 예배모범은 구제헌금에 대한 규정뿐 아니라 합당한 결혼식의 절차와 병자를 위한 심방 등도 규정한다. 이 규정들은 실생활에서 이루어지는 사랑의 나눔까지 참된 예배의 범위에 포함시키려 한 칼빈의 참 경건 이해를 잘 보여준다.⁶⁸

IV. 그리스도인의 삶: 참 경건의 훈련의 장

1. 경건한 그리스도인의 삶의 원리

칼빈에게 있어 예배가 참 경건을 경험하고 드러내는 증거의 장이었다면 그리스도인의 삶은 참 경건이 성장하는 훈련의 장이었다. “우리의 목적은 선한 일에서 평소보다 조금씩 나아져 드디어 선 자체에 도달하는 것이다. 우리의 전 생애를 통해서 추구하고 따라가는 것은 바로 이것이다.”⁶⁹ 신자의 삶은 그 목적이 그리스도를 드러내는 데 있기 때문에 곧 경건을 향한 삶이다. “주께서 우리를 양자로 삼으실 때의 조건은 하나뿐이었다. 즉 우리의 양자 관계의 유대이신 그리스도를 우리의 생활에서 나타내라는 것이었다.”⁷⁰

칼빈에 의하면 성경은 그리스도인의 경건한 삶의 훈련에 대해 두 가지 교훈을 가르친다. 첫째는 “우리의 본성에는 의에 대한 사랑이 전혀 없지만 그것이 우리 마음속에 주입되고 확립될 수 있다는 것”이다.⁷¹ 이 교훈은 자격도 없고 능력도

67 *Inst.* IV.17.44, OS 5, 410.

68 *La formes des prieres et chantz ecclesiastique*, CO 6, 204-210.

69 *Inst.* III.6.5, OS 4, 150.

70 *Inst.* III.6.3, OS 4, 148.

71 “우리가 기록하기 때문에 하나님과의 친교에 들어간다는 뜻이 아니다. 그렇지 않고 우선 우리는

없는 신자들을 오직 자신의 호의에 의해서 구원하시는 하나님의 은혜를 강조한다. 둘째는 “의에 대한 열의를 가지게 된 우리가 정처 없이 방황하지 않도록 준칙을 정하라는 것이다.”⁷² 이 교훈은 신자들이 이루어야 할 경건의 삶에는 일정한 질서와 일관된 기준이 있음을 의미한다.

칼빈이 볼 때 당시 로마 가톨릭의 종교 체계는 그리스도인의 경건한 삶에 대한 이해를 심각하게 왜곡하고 있었다. 칼빈은 특별히 당시 로마 가톨릭 수도사들의 맹세와 삶을 “허무하고 무상”할 뿐 아니라 “명백한 불경건”이라고 비판한다. 이들의 행태가 불경건인 이유는 여러 가지 “미련한 짓을 하고 나서 특별한 의를 얻었다고 믿으며, 경건 생활을 전적으로 외형적인 일”에 두었기 때문이다.⁷³ 칼빈은 수도사들이 그릇된 특권 의식 위에서 하나님께서 정해주신 한계를 벗어나 자의적인 경건을 주장하고 있다고 비판한다.⁷⁴

칼빈에게 있어 경건한 삶은 수도사들이나 사제들에게만 해당되는 특별한 삶이 아니라 모든 신자들에게 요구되는 보편적 신앙적 의무이다. 칼빈은 『기독교 강요』(1559) 3권에서 모든 신자들에게 보편적으로 요구되는 세 가지 경건훈련 방법을 제시한다.⁷⁵ 첫째는 자기부정이다. 자기 부정은 그리스도인의 생활의 핵심으로서 “우리가 하나님께 성별되어 바쳐져서 이제부터는 그의 영광만 위하여 생각하며 말하며 명상하며 행동하는 것”이다.⁷⁶ 자기부정은 “세상의 불법에

하나님에게 굳게 결합되어야 하며, 그 결과로 그의 거룩하심이 우리에게 주입되어 그가 부르시는 곳으로 우리가 따라갈 수 있도록 해야 한다.” *Inst.* III.6.2, *OS* 4, 147.

72 *Inst.* III.6.2, “altera, ut nobis norma praescripta sit, quae nos in iustitiae studio aberrare non sinat.” *OS* 4, 147.

73 *Inst.* IV.13.7, *OS* 5, 244.

74 “우리들의 수도사들은 그리스도께서 제자들에게 꾸준히 열성으로 지키라고 명령하신 경건으로 만족하지 않고 어떤 새로운 종류의 경건을 조작해서는 그것을 명상하며 모든 사람들보다 더 완전하게 되려고 한다.” *Inst.* IV.13.10. *OS* 5, 248.

75 『기독교 강요』 3권 6장부터 10장까지의 내용은 대부분 1539년 라틴어 판에 17장에 담겼고 이후 경건의 지침서로서 당대로부터 큰 영향력을 끼쳤다. 크레스팽(Jean Crespin)은 이 내용을 따라 1550년 제네바에서 “De vita hominis”라는 제목으로 출판했으며 같은 해 “Traité tresexcellente de la vie Chrestienne”라는 제목의 불어판으로도 번역해 출판했다. 3권 6-10장의 내용은 이후에도 이탈리아어 및 영어로 독립적으로 번역 출판되었다. David Clyde Jones, “The Curious History of John Calvin’s *Golden Booklet of the Christian Life*,” *Presbyterion* 35/2 (2009), 82-86.

76 *Inst.* IV.7.1, *OS* 5, 151.

서 분리된 우리를 하나님과 결합시켜서 참으로 거룩하게 만든다.”⁷⁷ 둘째는 십자가를 지는 것이다.⁷⁸ 하나님께서 자신의 자녀들에게 십자가를 지게 하셔서 교만을 억제하신다.⁷⁹ 또 십자가를 짐으로써 어떤 상황 속에서도 낙심하지 않고 하나님만을 바라보며 승리를 소망하도록 신자들을 훈련하신다. “하나님께서는 아브라함을 시험하시며 그가 외아들을 제물로 바치는 것을 거절하지 않은 사실로 그의 경건을 증명하셨다.”⁸⁰ 셋째, 내세에 대한 명상이다. 경건한 신자는 죽을 운명인 현재 생활에 매이지 않고 “더욱 큰 열성으로 내세의 영생을 명상하는데 전력”을 다해야 한다.⁸¹ 내세에 대한 명상은 죽음에 대한 공포를 억제하고 신자의 삶 안에 참 경건의 광명이 주어졌음을 확인해 준다.⁸² 따라서 모든 신자들은 내세의 명상을 통해 “절제의 법칙”을 배우고 현재의 삶에서 잘못된 방종과 지나친 금욕을 모두 피하는 바른 경건의 훈련을 계속해야 한다. “그러므로 경건 생활을 하려는 사람들은 모두 저 사도의 모범을 따라 배부르거나 배고프거나 풍부하거나 궁핍하거나, 그 어떤 경우에도 대처할 수 있도록 노력해야 한다.”⁸³

2. 경건한 그리스도인의 삶의 실천

칼빈이 말한 참 경건의 삶은 자기 계발이 아니라 오직 은혜로만 이루어질 수 있는 평생에 걸친 영적 훈련의 과정이다. 이 과정에서 신자들이 따라야 하는 지침과 규범은 오직 하나님의 법안에서만 발견되어야 한다. 따라서 그리스

⁷⁷ *Inst.* IV.7.3, *OS* 5, 153.

⁷⁸ “그리스도께서 자신과 함께 할 자로 인정하시고 선택하신 사람은 곤란과 노고와 불안이 많은 생애, 각양각색의 재앙이 가득한 생애를 보낼 각오를 해야 한다. 이런 방법으로 자기 자녀들을 훈련시키며 일정한 시련을 받게 하시는 것이 하늘 아버지의 뜻이다.” *Inst.* III.8.1, *OS* 4, 161.

⁷⁹ “우리는 자신의 욕을 믿고 의기양양하며, 이런 자신감이 허탄한 것임을 모른다. 또 자신의 선을 믿고 하나님의 은혜를 받지 않아도 자기의 능력만으로 충분하다는 듯이 하나님에 대해서까지 오만불손의 태도를 취한다. 하나님께서 우리의 이 교만을 억제하시는 가장 좋은 방법은 우리의 경험을 통해서 우리가 심히 무능함과 연약함을 증명하시는 것이다.” *Inst.* III.8.2, *OS* 4, 162.

⁸⁰ *Inst.* III.8.4, *OS* 4, 164.

⁸¹ *Inst.* III.9.4, *OS* 4, 174.

⁸² “그러나 그리스도인이 더 큰 위안으로 그런 공포심을 극복하고 억제하지 못한다는 것, 그런 경건의 광명이 마음속에 없다는 것은 도저히 참을 수 없는 일이다... 그리스도에 학교에 들어가 있으면서도 자기의 죽는 날과 종말의 부활을 기쁘게 기다리지 않는다면 그는 진보가 없는 사람이라는 사실로 결론이 난 것이라고 생각하도록 하자.” *Inst.* III.9.5, *OS* 4, 175.

⁸³ *Inst.* III.10.5, *OS* 4, 180.

도인의 삶은 하나님의 말씀인 성경을 토대로 “설계되어야” 한다.⁸⁴ 칼빈은 특히 경건한 삶의 실천이 그리스도인들의 공동체인 교회 안에서 상호 충고와 교정을 통해 함께 훈련되어야 한다고 생각했다.

교회 안에서의 상호 충고와 교정을 위해 목사와 장로의 역할이 특히 중요하다.⁸⁵ 목사의 직무는 설교와 목회를 통해 성도들에게 경건을 가르치며 훈련하는 것이다. “즉 그들이 교회 위에 임명된 것은 무위도식하라는 것이 아니라 그리스도의 교훈으로 사람들에게 진정한 경건을 가르치며 거룩한 성례를 집행하고 올바른 치리를 유지하며 실시하라는 것이다.”⁸⁶

장로의 직무는 목사와 함께 권징을 시행하는 것이다. 칼빈이 1540년 제네바 시의회에 제출한 “교회법령”은 구체적인 권징의 절차를 다음과 같이 제안했다. “앞서 언급한 위임자들은 목사들과 함께 목요일 아침 주 1회의 모임을 갖고 교회에 무슨 무질서가 있는지 살피며 필요할 때 처방을 토의해야 한다.”⁸⁷ 킹던은 칼빈이 제네바 교회에 도입하려 한 컨시스토리의 권징 제도는 사법적 처벌 제도라기보다는 영적인 회개와 공동체적인 화목을 추구한 일종의 목회적 돌봄의 방편이었다고 평가했다.⁸⁸ 그러나 목회적 돌봄은 권징의 한 결과라고 말할 수는 있지만, 칼빈이 의도한 권징의 본래 목적이라고 말하기는 어렵다. 칼빈은 권징을 교회 공동체 안에서 경건을 유지하고 훈련하기 위한 공적 수단이라고 생각했

- 84 “하나님의 법에는 우리 안에 그의 형상을 회복시킬 수 있는 신선한 힘이 내포되어 있다. 그러나 우리는 우둔하여 많은 자극과 도움이 필요하므로 충심으로 회개한 사람들의 열성이 그릇된 길에 들지 않게 위해서는 여러 가지 성경 구절을 토대로 생활을 설계하는 것이 유익할 것이다.” *Inst.* III.6.1, OS 4, 146.
- 85 “특히 목사와 장로들이 깨어 있어서 이 일을 해야 한다. 그들의 의무는 신자들에게 설교를 하는 것뿐 아니라 일반적인 교훈으로 충분한 성과가 없을 때에는 각 가정에 다니면서 경고와 충고를 하는 것이다.” *Inst.* IV.12.2, OS 5, 213.
- 86 *Inst.* IV.3.6, OS 5, 48. 제네바 교회 안에서 목사임직의 절차와 의미에 대해서는 임종구, “RCPG를 통해 본 16세기 제네바교회 목사임직 연구”, 『갱신과부흥』 20 (2017), 7-50 참조.
- 87 “교회법령”, 『칼뱅소품집』 1, 603. OS 2, 358. 제네바 컨시스토리의 특성과 운영에 대해서는 Robert M. Kingdon, “The Geneva Consistory as Established by John Calvin,” *On the Way* 7 (1990), 30-44; “Calvin and the Establishment of the Consistory Discipline in Geneva: The Institution and the Men who direct it,” *Nederlands Archief voor Kerkgeschiednis* 70 (1990), 158-172 참조.
- 88 Robert M. Kingdon, “A New View of Calvin in the Light of the Registers of the Genevan Consistory,” in *Calvinus Sincerioris Religionis Vindex*, 21-33.

다.⁸⁹

칼빈은 교회 권징과 그 가장 강력한 조치인 출교가 세속권세에 속하지 않는 교회의 영적 권세에 속한다고 주장했다. 이와 같은 주장은 출교의 최종 결정 권한이 시의회에 있다고 생각했던 취리히의 종교개혁자들과는 분명한 차이가 있다.⁹⁰ 출교의 영적 권위에 대한 칼빈의 일관된 주장은 그가 오랜 기간 제네바의 집권자들과 갈등을 겪은 가장 큰 이유들 가운데 하나이기도 했다. 이와 같은 부담이 있었음에도 불구하고 칼빈은 일관되게 권징을 교회의 영적인 직무라고 주장했다. 이런 일관성은 칼빈이 권징을 정치적, 사회적 목적을 위한 세속적 수단으로 변질시키지 않고, 오직 하나님 앞에서의 바른 신앙을 유지하기 위한 경건의 방편으로 회복하려 노력했음을 증명한다.

실제로 칼빈은 『기독교 강요』(1559) 4권 12장에서 권징의 세 가지 목적을 명시했다. 권징의 첫째 목적은 “추악하고 부끄러운 생활을 하는 자들에게서 그리스도인이라는 이름을 빼앗아” 그리스도의 몸이라 불리는 “교회의 신성한 이름에 수치가 씌워지는 일을 방지”하는 것이다. 둘째, “악한 이들과의 교제로 인해 선한 사람들의 타락을 방지하는 것”이다. 셋째, 악행을 행한 사람에게 회개를 촉구하기 위함이다.⁹¹ 세 가지 목적은 모두 하나님 앞에서 지켜져야 할 교회 공동체의 거룩함과 관련되어 있다. 권징의 목적에 대한 이와 같은 이해는 그가 권징을 공동체적 차원의 경건 훈련의 방편으로 정립하려 했음을 확실히 말해준다.

칼빈은 권징의 바른 시행을 “주의 율법에 따라 각 사람의 행위의 성격만

89 “우리에게 필요하다고 주께서 예견하신 그 보조수단을 제거하고도 우리가 무사히 지낼 수 있다면 문제는 다를 것이다. 참으로 이 권징의 각종 사용법을 안다면 권징의 절실한 필요성을 더 잘 알게 될 것이다.” *Inst.* IV.12.4, *OS* 5, 215.

90 칼빈과 달리 츠빙글리와 불링거는 출교는 세속권세의 사법적 차원에서 시행되어야 한다고 생각했다. J. Wayne Baker, “Christian Discipline and the Early Reformed Tradition: Bullinger and Calvin,” in *Calviniana: Ideas and Influence of Jean Calvin*, ed. Robert V. Schnucker (Kirksville: Sixteenth Century Journal Publishers, 1988), 107-119 참조. McKee는 이들의 입장 차이는 마태복음 18장에 대한 해석 차이 때문이었다고 분석한다. Elsie A. McKee, *Elders and the Plural Ministry: The Role of Exegetical History in Illuminating John Calvin’s Theology* (Geneva: Droz, 1988), 34-37.

91 *Inst.* IV.12.5, *OS* 5, 215-216.

판단”하는 것이라고 제한한다.⁹² 그는 권징이 본래의 목적을 벗어난 부당한 두려움을 조장할 수 있음을 경계했다. 칼빈은 그 동안 로마 가톨릭이 자신들의 교권을 강화하기 위해 권징을 오용하여 부당한 두려움을 조장했음을 비판했다.⁹³ 또 당대의 재세례파들이 엄격한 권징의 시행 여부를 참된 교회와 참 경건의 표준으로 삼았음을 비판했다.⁹⁴ 권징의 본래 목적을 벗어난 남용과 오용에 대한 칼빈의 경계와 비판은 그가 권징을 사회 통제를 위한 수단이라 오직 경건의 증진을 위한 방편으로 정립하려 했음을 증거한다.

권징의 목적이 그리스도인들에게 참 경건을 교훈하고 훈련하는 데 있다면 그 시행 역시 편이나 취향에 따라 임의대로 이루어져서는 안 되며 하나님께서 말씀에 통해 지정하신 방식대로 이루어져야 한다. 칼빈은 교회 권징 시행 절차로서 마태복음 18장에서 예수님께서 직접 가르쳐 주신 세 단계의 권고 방식을 언급한다.⁹⁵ “그러므로 올바른 행동절차는 다음과 같을 것이다. 비밀한 죄를 시정할 때에는 그리스도께서 정하신 절차를 밟아야 하며, 드러난 죄에 대해서는

92 *Inst.* IV.12.9. “...sed tantum qualia sint cuiusque opera aestimemus ex Lege Domini.” *OS* 5, 220.

93 칼빈은 엄격한 권징을 주장한 재세례파를 도나투스파와 동일한 엄격주의라고 비판한다. “오늘날의 재세례파가 [도나투스파]와 같은 행동을 한다. 모든 점에서 천사 같이 완전하지 않은 곳에는 그리스도의 모임이 없다고 하며 열성을 구실로 해서 어떤 것이든 모든 교회를 뒤엎는다.” *Inst.* IV.12.12, *OS* 5: 223. 재세례파의 엄격주의에 대한 칼빈의 반박에 대해서는 Willem Balke, *Calvin and Anabaptists Radicals*, trans. William Heyene (Grand Rapids: Eerdmans, 1981), 223-228; Stephen M. Johnson, “The Sinews of the Body of Christ: Calvin’s Concept of Church Discipline,” *Westminster Theological Journal* 59 (1997), 90-91 참조.

94 여러 연구자들은 『기독교 강요』가 초판부터 최종판까지 참된 교회의 표지 안에 권징을 포함시키지 않은 이유가 재세례파의 완전주의에 대한 우려였다고 분석했다. Timothy E. Fulop, “The Third Mark of the Church? - Church Discipline in the Reformed and Anabaptists Reformations,” *The Journal of Religious History* 9 (1995), 27-39; Michael T. Girolimon, “John Calvin and Menno Simons on Religious Discipline: a Different in Degree and Kind,” *Fides et Historia* 27 (1995), 5-29. 권징과 관련해 재세례파를 비판한 칼빈의 입장에 대해서는 김요섭, “철저함과 온건함(Severitas et Clementia): 칼빈의 교회 권징의 두 원리와 교회론적 배경 연구,” 『개혁논총』 12 (2009), 37-72 참조.

95 “만일 이런 충고를 완강하게 거부하거나 그 죄악을 계속함으로써 충고를 멸시한다는 태도를 보일 때에는, 그 사람에게 대해서는 증인들 앞에서 두 번째로 충고하며 그 후에는 교회 재판소 즉 장로회에 불러 공적 권위로 더욱 엄중히 충고하라고 그리스도께서 명령하셨다.... 이렇게 해서도 굴하지 않고 그 악한 행동을 계속한다면 신자의 공동체에서 제거하라고 그리스도께서는 명령하셨다.” *Inst.* IV.12.2, *OS* 5, 213.

그것이 참으로 공중이 알게 된 죄인 경우에 즉시 교회가 엄숙하게 책망해야 한다.”⁹⁶ 이처럼 칼빈은 하나님께서 정해주신 보편적이고 일관된 기준에 따라 참 경건의 훈련과 공동체적 실천을 확립하려 했다. “우리에게 명백해 보이는 것은 이 명령이 교회에서 다시 살려지고 우리가 성경에서 갖는 규율에 따라 실행되어지되 그러나 한 편으로는 그릇된 사용으로 부당하게 그것을 타락시키고 부패시키지 않도록 개선해야 한다는 것입니다.”⁹⁷ 이상의 여러 증거들을 살펴볼 때 칼빈이 컨시스토리라는 새로운 치리 기구를 설립하여 제네바에서 시행하려 했던 권징은 어떤 사회개혁적 대안이었다기보다는 근본적으로 참 경건의 공동체적이며 외형적인 구현을 위한 종교개혁적 시도였다고 보는 것이 더 타당하다.

칼빈은 교회 권징과 더불어 경건한 삶의 훈련과 관련해 결혼 생활의 의미를 재조명했다. 흥미롭게도 칼빈이 결혼과 관련해 다루었던 사제독신제도에 대한 비판적 논의는 『기독교 강요』(1559)에서 교회의 권징에 대해 논의하는 4권 12장에 포함되어 있다. 칼빈은 여기에서 경건을 위한 결혼의 의의와 관련해 사제 독신제도를 강하게 비판한다. 사제 독신제도의 일차적 문제점은 하나님께서 각 신자들에게 허락하신 자유를 침해한 데 있다. “그런 금지 때문에 교회는 착하고 유능한 목자들을 빼앗겼을 뿐만 아니라 죄악의 시궁창을 교회 안에 끌어들었으며 많은 영혼들을 절망의 구렁에 빠뜨렸다.”⁹⁸ 디모데전서 3:2, 4:1,3과 디도서 1:6에 따르면 결혼에 관한 신자들의 자유는 하나님께서 자신의 말씀으로 분명히 보장하신 사항이다.⁹⁹ 성경은 더 나아가 명백하게 결혼을 경건에 유익한 일이라고 가르치며, 그리스도께서는 친히 결혼을 하나님과 교회 사이의 “신성한 연합의 모형”으로 인정하시고 존중하셨다.¹⁰⁰

칼빈은 십계명의 제7계명을 경건한 결혼 생활을 위한 규범이라고 적극적으로

96 *Inst.* IV.12.3, *OS* 5, 214.

97 “교회설립서안”, 『칼뱅소품집』 1: 492. *OS* 1, 373.

98 *Inst.* IV.12.23, *OS* 5, 233. “그러므로 결혼을 금하는 것은 마귀의 교훈이라고 한 것은 한 예언이요 성령의 신성한 말씀이다. 이 말씀으로 성령께서는 위험한 사태에 대비해서 처음부터 교회를 무장시키고자 하셨다.” *Inst.* IV.12.23, *OS* 5, 233.

99 “이 자유를 침범하지 말라고 주께서 분명히 말씀하시며 주의시키셨다는 것은 증명할 필요조차 없는 명백한 사실이다.” *Inst.* IV.12.23, *OS* 5, 233.

100 *Inst.* IV.12.24, *OS* 5, 234.

해석한다. “혼인은 존귀하며 무절제의 추악을 덮지만 무절제를 격발해서는 안 된다... 이와 같이 주 안에서 맺어진 결혼 생활에 정도와 정숙을 회복해서 극단적 음탕에 빠지지 않아야 한다.”¹⁰¹ 신자들은 교회와 가정에서 항상 하나님께서 정해주신 “소명”대로 그리스도와의 신성한 연합을 드러내고 하나님의 형상을 회복해야 한다. “아무도 자신의 한계를 경솔히 벗어나지 않도록 그 다양한 생활들을 소명이라고 부르셨다. 그러므로 각 개인에게는 주께서 지정하신 생활 방식이 있다. 그것은 일종의 초소와 같아서 사람이 생각 없이 인생을 방탕하지 않도록 하시려고 지정하신 것이다.”¹⁰²

칼빈은 참 경건을 추상적 사념이 아니라 구체적 현실에서 드러나는 참다운 경배의 삶이라고 생각했다. 따라서 모든 신자들은 교회 생활뿐 아니라 가정생활에서도 다른 그리스도인들과 함께 하나님께서 정해주신 방법으로 참 경건을 훈련하고 드러내야 함을 강조했다.

V. 결론: 칼빈의 참 경건 이해의 실천적 의의

칼빈은 로마 가톨릭이 만들어 놓은 외형 지향적 경건 체계의 오류를 비판하고 참 경건은 하나님의 사랑에 대한 깨달음에 의한 내면적 변화에서 시작되어야 한다고 말했다. “경건 생활의 제일보는 하나님이 우리의 아버지시라는 것, 우리를 지켜주시며 주관하시며 양육하시며 드디어 우리를 모아 하나님 나라를 영원한 상속으로 주신다는 것을 인정하는 것”이다.¹⁰³ 그러나 칼빈은 곧바로 참 경건은 반드시 공동체적 실천으로 나타나야 하며 율법이 대표하는 성경의 가르침에 따라 지속적으로 훈련되어야 함을 강조했다. 물론 그리스도께서 율법의 모든 요구를 충족시키셨기 때문에 율법은 더 이상 신자들을 정죄하지 않는다.

101 *Inst.* II.8.44, *OS* 3, 383. “이 계명의 목적은 하나님이 정숙과 순결을 사랑하시므로 우리는 모든 불결을 멀리해야 한다는 것이다... 여기에 대응하는 적극적인 계명은 우리 생활의 모든 부분을 정결과 극기로 정리하라는 것이다.” *Inst.* II.8.41, *OS* 3, 381.

102 *Inst.* III.10.6, *OS* 4, 181.

103 *Inst.* II.7.4, *OS* 3, 330.

그러나 율법은 이제 신자들에게 “경건하고 의로운 생활을 원칙을 가르친다.” 특히 십계명의 계명들은 바른 예배의 회복과 그리스도인의 삶을 훈련하는 보편적 규범으로 역할한다. “율법은 지금 우리에게 대해 법의 요구 조건을 지키지 않으면 만족하지 않는 엄격한 사법관인 것은 아니다. 율법이 우리에게 충고하는 그 완전성은 일평생 도달하기 위해 힘써야 하는 신자의 목표이다. 이 점에서 율법은 우리의 의무와 일치하는 동시에 또한 도움을 준다.”¹⁰⁴

오늘날 한국교회 안에서는 그 동안의 형식적이고 관습적인 신앙생활을 반성하는 목소리가 크다. 이 반성의 한 결과로서 개인적이며 내면적인 신앙생활의 측면이 강조되기도 한다. 예를 들어 정해진 시간과 장소에 일정한 형식을 갖춘 예배보다는 회중들의 영적 필요에 맞춘 다양한 형식의 예배 방식이 시도되기도 하며, 예배의 장소와 시간 역시 생활의 편의를 반영해 다양한 매체나 기술을 동원해 다변화되고 있다. 그리스도인의 삶에 대한 이해 역시 성경에 기록된 하나님의 계명보다는 시대정신이나 새로운 윤리 규범에 따른 삶의 개선에 초점을 맞추고 있다. 특히 오늘날 확산한 다종교, 다문화 상황과 기술의 발달 등 새로운 시대의 조류에 따른 기독교 신앙과 가치관의 재편 요구가 거세다.

21세기 혼란한 영적 상황 속에서 칼빈이 일관되게 강조했던 참 경건의 공동체적인 특징과 참 경건의 구체적 실천을 위한 일관된 기준으로서의 율법 이해는 성경의 권위를 존중하는 모든 기독교 공동체에게 여전히 유효한 교훈을 제공한다. 참 경건의 추구는 각 교회나 신자들 개인이 편의대로 취사선택할 수 있는 개인적 취사선택의 문제가 아니다. 바른 예배는 하나님께서 유일한 경배의 대상이며 입법자로 높임을 받는 경배이다. 오늘날 교회 예배의 주인공이 누구인지, 예배 형식은 무엇을 기준으로 결정되고 있는지에 대한 진지한 공동체적 점검이 필요하다. 신자들의 삶에서 참 경건은 하나님께서 정하신 규범에 따라 구체적이고 일관되게 확인되고 훈련되어야 할 평생에 걸친 의무이다. 칼빈의 참 경건 이해와 실천 노력은 우리의 뜻에 맞추어 우리가 요구하는 도움을 주시는 하나님을 만들어낼 것인지, 아니면 영영히 서 있는 하나님의 계명에 맞추어 하나님의 영광을 위해 삶 전체를 드리는 신자들로 헌신할 것인지 결단을 촉구한다.

104 *Inst.* II.7.13, *OS* 3, 339.

[참고문헌]

- Baker, J. Wayne. "Christian Discipline and the Early Reformed Tradition: Bullinger and Calvin." In *Calviniana: Ideas and Influence of Jean Calvin*. Ed. Robert V. Schnucker. Kirksville: Sixteenth Century Journal Publishers, 1988, 107-119.
- Balke, Willem. *Calvin and Anabaptists Radicals*. Trans. William Heyene. Grand Rapids: Eerdmans, 1981.
- Battles, Ford Lewis. *Interpreting John Calvin*. Grand Rapids: Baker, 1996.
- Beeke, Joel R. "Calvin on Piety. In *The Cambridge Companion to John Calvin*. Ed. Donald K. McKim. Cambridge: Cambridge University Press, 2004, 125-152.
- Calvin, John. 『칼뱅 소품집』. 전2권. 박건택 편역. 용인: 크리스천르네상스, 2016.
- _____. *Institutes of the Christian Religion* (1559): Library of Christian Classics, vols. XX and XXI. Trans. Ford Lewis Battles. Philadelphia: Westminster Press, 1960.
- _____. *Ioannis Calvini opera quae supersunt omnia*. Eds. G. Baum, Edward Cunitz, and Edward Reuss. 59 vols. Brunsvigae: C.A. Schwetschke und Son, 1863-1900.
- _____. *Ioannis Calvini Opera Selecta*. Eds. Peter Barth, Wilhelm Niesel, and Dora Schenuner. 5 vols. München: Christian Kaiser, 1926-1962.
- Eire, Carlos M. N. *War against the Idols: The Reformation of Worship from Erasmus to Calvin*. Cambridge: Cambridge University Press, 1986.
- Elsie A. McKee, (Ed. & Trans.). *John Calvin: Writings on Pastoral Piety*. New York: Paulist, 2001.
- Fulop, Timothy E. "The Third Mark of the Church?-Church Discipline in the Reformed and Anabaptists Reformations." *The Journal of Religious History* 9 (1995), 27-39.
- Girolimon, Michael T. "John Calvin and Menno Simons on Religious

- Discipline: a Different in Degree and Kind.” *Fides et Historia* 27 (1995), 5-29.
- Gwin, Timothy J. “The Theological Foundation and Goal of Piety in Calvin and Erasmus.” *Puritan Reformed Journal* 2/1 (2010), 143-165.
- Hoffmann, Manfred. “Faith and Piety in Erasmus’ Thought.” *Sixteenth Century Journal* 20/2 (1989), 241-258.
- Horace, T. Allen Jr. *A Handbook for the Lectionary*. Philadelphia: Geneva Press, 1980.
- Johnson, Stephen M. “The Sinews of the Body of Christ: Calvin’s Concept of Church Discipline.” *Westminster Theological Journal* 59 (1997), 87-100.
- Jones, David Clyde. “The Curious History of John Calvin’s Golden Booklet of the Christian Life.” *Presbyterion* 35/2 (2009), 82-86.
- Kingdon, Robert M. (Ed.) *Registers of the Consistory of Geneva in the Time of Calvin*. Grand Rapids: Eerdmans, 2000.
- _____. “A New View of Calvin in the Light of the Registers of the Genevan Consistory.” In *Calvinus Sincerioris Religionis Vindex*. Ed. Wilhelm H. Neuser. Kirksville: Sixteenth Century Journal Press, 1997, 21-33.
- _____. “Calvin and the Establishment of the Consistory Discipline in Geneva: The Institution and the Men who direct it.” *Nederlands Archief voor Kerkgeschiednis* 70 (1990), 158-172.
- _____. “The Geneva Consistory as Established by John Calvin.” *On the Way* 7 (1990), 30-44.
- Lee, Sou-Young. “Calvin’s Understanding of Pietas.” In *Calvinus Sincerioris Religionis Vindex: Calvin as Protector of the Purer Religion*. Eds. Wilhelm H. Neuser and Brian G. Armstrong. Kirksville: Sixteenth Century Essays & Studies, 1997, 225-239.
- Lillback, Peter A. 『칼빈의 언약사상』. 원종천 역. 서울: CLC, 2009.
- McKee, Elsie A. “Reformed Worship in the Sixteenth Century.” In *Christian Worship in Reformed Churches Past and Present*. Ed.

- Lukas Vischer. Grand Rapids: Eerdmans, 2003, 3-31.
- _____. *Elders and the Plural Ministry: The Role of Exegetical History in Illuminating John Calvin's Theology*. Geneva: Droz, 1988.
- Rabel, Hilmar M. (Ed.) *Erasmus' Vision of the Church*. Kirksville: Sixteenth Century Journal Publishers, 1995.
- Richard, Joseph. 『칼빈의 영성』. 한국칼빈주의연구원 편역. 서울: 기독교문화협회, 1986.
- Rummel, Erika. "The Theology of Erasmus." In *Cambridge Companion to Reformation Theology*. Eds. David Bagchi and David Steinmetz. Cambridge: Cambridge University Press, 2004, 28-38.
- Stephens, W. Peter. "The Theology of Zwingli." In *The Cambridge Companion to Reformation Theology*. Eds. David Bagchi and David C. Steinmetz. Cambridge: Cambridge University Press, 2004, 80-99.
- Thompson, Bard. *Liturgies of the Western Church*. Philadelphia: Fortress, 1961.
- Wallace, Ronald S. *Calvin's Doctrine of the Word and Sacrament*. London: Oliver and Boyd, 1953.
- Wendel, François. *Calvin: the Origins and Development of his Religious Thought*. Trans. Philip Mairet. London: William Collins, 1950.
- 김요섭. "제네바 예배모범에 나타난 칼빈의 예배 개혁 신학과 실천적 의미 연구." 『한국개혁신학』 33 (2012), 72-101.
- _____. "철저함과 온건함(Severitas et Clementia): 칼빈의 교회 권징의 두 원리와 교회론적 배경 연구." 『개혁논총』 12 (2009), 37-72.
- 이신열. "칼빈의 우상숭배 이해." 『갱신과부흥』 17 (2016), 7-34.
- 임종구. "RCPG를 통해 본 16세기 제네바교회 목사임직 연구." 『갱신과부흥』 20 (2017), 7-50.

[Abstract]**Calvin's Idea and Practice of True Piety**

Yo Sep Kim

(Chongshin Theological Seminary, Associate Professor, Historical Theology)

As a protestant reformer, John Calvin criticized the Roman Catholic religious system as impiety, and endeavored to recover the true piety from the biblical point of view. This paper aims to argue that Calvin's idea of true piety and his practical proposal of piety are presented with the universal and definitive standard of God's Words for the Christian community. In particular, it is argued that Calvin's positive and covenantal interpretation of the third use of the law is an essential foundation upon which he suggested the right meaning of true piety and pursued its realization in Christian life. For this purpose, this study reviews Calvin's idea of true piety and its principles, which are contrasted with wrong teaching and practice of the Roman Catholic impiety. After this review, this study deals with Calvin's suggestions of reforming worship service and Christian life, For Calvin, worship service is the expressive field of true piety, and Christian life is the disciplinal field of piety. In conclusion, significance of Calvin's idea and practice of true piety for the Christian communities today is briefly mentioned. Criticizing the errors of the Roman Catholic rituals and teachings of Christian life, Calvin consistently argued that true piety had to start with the inner change which arises from the recognition of God's sincere love. However, he never forget

to emphasize that true piety should be manifested in the communal dimension and continuously exercised faithful to the God's commandment. His emphasis on the communal character of piety, and the interpretation of the law as the divine standard of practicing piety provide a general and effective lesson for every Christian community which has a high sense of the authority of scripture.

Key Words: John Calvin, True Piety, The Third Use of the Law, Worship, Discipline, Christian Life

스코틀랜드 장로교회 『제2치리서』를 통해 본 한국장로교회 정치체제 개혁을 위한 제언

박경수

(장로회신학대학교, 교수, 역사신학)

- I. 서론
- II. 『제1치리서』에서 『제2치리서』까지
- III. 『제2치리서』의 중심주제와 특징
- IV. 한국장로교회 직제와 정체 개혁을 위한 제언
- V. 결론

[초록]

본 논문은 장로교주의의 핵심을 담고 있는 스코틀랜드 『제2치리서』의 역사적 배경과 그 내용을 분석하고, 그 정신에 입각해서 한국장로교회의 정치체제 개혁을 위한 제언을 제시한 글이다. 필자가 장로교의 직제와 정치체제에 대해 특별한 관심을 가진 이유는 장로교가 개신교의 70% 이상을 차지하고 있는 한국교회에서 최초의 장로교 헌법이라 할 수 있는 스코틀랜드 『제2치리서』에 대한 연구가 제대로 이루어지지 못했기 때문이며, 또한 한국장로교회 안에서 교회의 직제와 정치체제에 대한 이해의 대립과 갈등으로 인해 교회가 심각한 위기를 맞고 있기 때문이다.

필자는 먼저 『제2치리서』가 나오게 된 정치적, 종교적 상황을 살펴본 후에 『제1치리서』가 나온 1560년부터 『제2치리서』가 등장한 1578년까지의 과정을 추적할 것이다. 이를 통해 『제2치리서』가 어떤 필연성 가운데서 나타나게 되었는지를 규명할 것이다. 그런 다음 교회정치와 세속정치의 관계, 교회의 직제와 그 직무, 교회회의체와 그 역할, 교회개혁의 과제와 목적이라는 제목 아래 『제2치리서』의 핵심 내용을 소개하고 분석할 것이다. 그리고 마지막으로 한국장로교회가 스코틀랜드 장로교회로부터 이어받고 지켜야 할 유산은 무엇인지 성찰하면서, 한국장로교회의 직제와 정체의 개혁에 관한 실천적인 제언을 제시할 것이다.

키워드: 스코틀랜드, 제2치리서, 직제, 정체, 앤드류 멜빌, 한국장로교회

논문투고일 2020.01.18. / 심사완료일 2020.02.18. / 게재확정일 2020.03.04.

1. 서론

오늘날 한국교회를 생각할 때 ‘빛,’ ‘소금,’ ‘희망’이라는 단어보다 답답하고 암담한 생각이 먼저 드는 것이 필자만의 특별한 경우는 아닐 것이다. 교회를 사랑하는 사람일수록 절망의 깊이와 아픔이 더 크다. 한국교회가 정치적으로 심각하게 경도(傾倒)되어 있고, 도덕적으로 신뢰를 받지 못하고, 사회적 영향력은 미미하며, 심지어 종교로서의 기본적인 역할마저도 제대로 감당하지 못하고 있다는 우려와 비판이, 그저 교회에 적대적인 사람들의 비난이 아니라 그리스도인들조차도 스스로 인정할 수밖에 없는 지적이라는 점이 우리를 슬프게 한다. 어떻게 해야 한국교회가 빛과 소금과 희망의 전달자가 될 수 있을 것인지, 그리스도인이라는 사실이 부끄럽지 않고 당당할 수 있을 것인지, 교회가 전하는 복음의 가치가 올바르게 전해질 수 있을 것인지 고심하게 된다. 근본적인 방향과 가치가 새롭게 설정되지 않고서는, 또한 구조적인 개혁과 변화가 없이는 요원한 일이다. 그렇다면 어디에서부터 출발해야 할까라는 물음 앞에서 필자는 교회 정치체제의 개혁이라는 작은 화두를 던지고자 한다.

한국교회의 개혁 의제들을 말할 때 항상 등장하는 것이 정치체제의 문제이다. 특별히 필자는 한국장로교회를 중심으로 교회 정치체제의 문제를 다루고자 한다. 한국교회에서 장로교가 차지하는 비중이 70%가 넘는 정도로 압도적이기 때문이기도 하고, 필자가 장로교회의 목사요 신학자이기 때문이기도 하다. 오늘 한국장로교회 안에서 목사와 장로가 갈등하고, 당회와 안수집사들이 분열하여 교회의 평안이 깨지는 일이 비일비재하다. 과연 목사, 장로, 집사는 어떤 사람들이며, 교회 안에서 무슨 일을 해야 하는지에 대한 인식조차도 분명하지 못한 현실이다.

그러므로 필자는 역사상 최초의 장로교회 국가였던 스코틀랜드교회의 교회헌법인 『제2치리서』(1578)를 살펴보면서,¹ 장로교회가 처음 출발할 때 가졌던

* 이 논문은 2020년 장로회신학대학교의 지원을 받아 수행된 연구임.

1 『제2치리서』가 장로교회 직제와 정치체제에서 갖는 역사적 중요성에도 불구하고, 놀랍게도 장로교회가 개신교의 대세인 국내에서 거의 연구되지 않았다는 사실은 의외이다. 국내의 선행 연구는 문으로는 이승구, “스코틀랜드 교회 『제2치리서』(1578)에 나타난 장로교회의 모습,” 「신학정론」

원칙과 기준이 무엇이었는지를 돌아보고, 오늘 한국장로교회가 이어받고 지켜야 할 유산은 무엇인지 또 한국장로교회의 정치체제의 방향성에 대해서 숙고하고자 한다. 한국장로교회 안에도 매우 다양한 교단이 있고 정치체제에 있어서도 차이가 있으므로 장로교회 전체를 포괄할 수 없기 때문에, 부득이하게 필자가 속한 대한예수교장로회 통합 교단에 초점을 맞추어 교회 직제와 정체의 개혁 방향을 제안하도록 하겠다.

II. 『제1치리서』에서 『제2치리서』까지

1559년 스코틀랜드로 귀국한 존 녹스가 중심이 되어 1560년 작성된 『스코틀랜드신앙고백서』와 『제1치리서』는 스코틀랜드를 프로테스탄트 국가로 세우는데 결정적인 분기점이 되었다.² 『제1치리서』는 1560년 스코틀랜드교회의 첫 번째 총회에서 승인되었고, 1561년 1월 27일 귀족들의 회의체인 신분위원회에서 채택되었지만, 의회의 승인을 받지는 못하였다. 여전히 장로교회의 정치체제가 로마가톨릭교회의 구체제를 온전히 대체하기 위해서는 정치적이며 경제적인 여건이 좀 더 무르익어야 할 시간이 필요했던 것이다. 그렇다면 『제1치리서』가 제시된 1560년부터 보다 온전한 형태의 장로교회 헌법인 『제2치리서』가 나온 1578년까지 어떤 과정을 거쳤는지 검토해 보자.

31/2 (2013), 188-224가 거의 유일하고, 김중락의 책 『스코틀랜드 종교개혁사』(서울: 흑곰북스, 2017) 13장에서 부분적으로 다루어지고 있다. 국외의 선형 연구물로는 James Kirk, *The Second Book of Discipline* (Edinburgh: Covenanters Press, 1980)가 있는데, 특히 150쪽이 넘는 『제2치리서』에 관한 그의 해설(3-158쪽)은 독보적이다. 그 밖에도 W. Stanford Reid, "The Book of Discipline: Church and State in the Scottish Reformation," *Westminster Theological Journal* Vol. 35 (1972/1973), 35-44; Alexander F. Mitchell, *The Scottish Reformation* (Edinburgh: William Blackwood and Sons, 1900); Janet G. MacGregor, *The Scottish Presbyterian Polity: A Study of its Origins in the Sixteenth Century* (Edinburgh: Oliver and Boyd, 1926)가 중요한 2차 자료들이다.

2 『제1치리서』의 배경과 내용은 박경수, "스코틀랜드 『제1치리서』에 나타난 장로교회 정치체제의 근간," 『신학논단』 97 (2019), 41-70쪽을 참조하라.

1. 정치적 배경³

스코틀랜드에서 1560년부터 1578년까지 더 멀리는 1592년 소위 ‘황금 법’(Golden Act)으로 장로교회가 공고해지기까지 왕, 귀족, 교회지도자들 사이에 긴 투쟁이 이어졌다. 스코틀랜드에서 장로교회의 성격을 규명한 『제1차리서』가 채택된 후 얼마 지나지 않은 1561년 8월 프랑스로 시집을 갔던 메리가 남편 프랑수아 2세와 사별하고 고국으로 돌아와 왕의 자리에 올랐다. 어머니를 통해 프랑스 기즈(Guise) 가문의 혈통을 물려받은 로마가톨릭교도인 메리는 자연스럽게 교회개혁자 존 녹스를 비롯한 프로테스탄트 귀족들과 충돌할 수밖에 없었다. 여왕은 스코틀랜드의 종교개혁을 공식적으로는 인정하면서도 사적으로는 왕궁에서 로마가톨릭의 미사를 거행하였다. 여왕이 머무는 홀리루드 왕궁과 녹스가 목회하던 세인트자일스 교회는 불과 1km의 거리를 두고 같은 도로 위에 자리 잡고 있었다. 1561년부터 1563년까지 여성의 통치권, 국가에 대한 저항권, 로마교회의 정당성 등의 주제를 두고 여왕과 녹스 사이에 여러 차례 거친 설전이 벌어졌다. 이 와중에서 귀족들은 자신들의 권리와 특혜를 지키기 위해 그때마다 입장을 달리하면서 종교개혁의 과정을 더욱 복잡하게 만들었다.

스코틀랜드 종교개혁의 과정을 엿보고 설키게 만든 또 다른 요인이 여왕 메리의 결혼 문제였다. 1565년 메리가 로마가톨릭 귀족인 레녹스 백작 매튜 스튜어트의 아들인 단리 경(Henry Stewart, Lord Darnley)과 두 번째 결혼을 하자 프로테스탄트 귀족들은 스코틀랜드를 다시 로마가톨릭으로 돌리려는 음모로 받아들였다. 실제로 메리도 그런 희망을 품고 있었던 것으로 여겨진다. 이에 맞서 프로테스탄트 귀족들은 왕실에 대항하는 군대를 일으켰지만 성공하지 못하고 패함으로써 오히려 프로테스탄트 세력의 약화를 초래하기도 하였다. 그러다가 1567년 여왕 메리가 또 다른 로마가톨릭 귀족인 보스웰 백작(James Hepburn, Earl of Bothwell)과 세 번째 결혼을 하게 되면서 오히려 프로테스탄트가 새롭게 득세할 기회를 얻었다. 왜냐하면 메리가 보스웰과 공모하여 남편 단리 경을 살해하는 일에 연루되었다는 의심을 샀기 때문이다. 결국 프로테스탄

3 김중락, 『스코틀랜드 종교개혁사』, 123-162; 박경수, “존 녹스: 하나님의 나팔수,” 『개혁교회, 그 현장을 가다』 (서울: 대한기독교서회, 2018), 215-238을 참조하라.

트 진영이 득세하면서 보스웰은 망명을 떠나고 여왕은 폐위되었다. 메리와 단리 경 사이에서 태어난 잭 돌을 지난 제임스가 1567년 7월 29일 제임스 6세로서 왕위에 올랐고, 그 즉위식 때 녹스가 설교를 맡았다.

제임스 6세가 너무 어린 나이였기 때문에 섭정 정치가 시작되었다. 제임스 6세가 왕이 된 1567년부터 『제2치리서』가 나오는 1578년까지 섭정 정치가 이어졌는데, 이 동안 다스렸던 네 명의 섭정은 모레이 백작 제임스 스튜어트(1567.8.22-1570.1.23), 레녹스 백작 매튜 스튜어트(1570.7.22-1571.9.4), 마르 백작 존 어스키네(1571.11.18-1572.1.28), 모턴 백작 제임스 더글라스(1572.11.24-1578.3.10)였다. 첫 번째 섭정이었던 모레이 백작과 네 번째 섭정인 모턴 백작은 프로테스탄트 귀족이었지만, 나머지 두 사람 레녹스 백작과 마르 백작은 로마가톨릭교도였다. 이것은 스코틀랜드가 프로테스탄트 국가로 돌아섰지만 아직 완전히 체계를 갖추지는 못했음을 의미한다. 뿐만 아니라 폐위되어 옥에 갇혀 있던 메리 여왕이 1568년 탈출하여 잉글랜드로 피신하면서 로마가톨릭 귀족 세력뿐 아니라 다양한 이해관계로 여왕의 편에 선 세력들이 합세하여 프로테스탄트 귀족들과 대치를 이어갔다. 그 와중인 1572년 11월 24일 스코틀랜드 종교개혁의 나팔수 존 녹스가 숨을 거두었다.

2. 종교적 배경

종교적인 측면에서 『제1치리서』와 『제2치리서』 사이에 가장 치열한 논쟁의 초점은 주교제였다. 녹스를 비롯한 『제1치리서』의 저자들은 프로테스탄트 목회자가 절대적으로 부족한 상황에서 전국 방방곡곡에 참된 복음을 전하기 위해 한시적으로 시찰감독(superintendent)이라는 직제를 채택하였다.⁴ 시찰감독은 개(個)교회에만 매여 있는 것이 아니라 넓은 지역을 순회하면서 여러 교회들을 돌보고, 목회자와 목회현장을 살피는 역할을 감당하는 순회설교자였다. 시찰감독은 사실상 로마가톨릭교회의 주교와는 다른 성격을 지닌 직제였고 또 실제

4 James K. Cameron, *The First Book of Discipline* (Edinburgh: The Saint Andrew Press, 1972), 115-128; 박경수, “스코틀랜드 『제1치리서』에 나타난 장로교회 정치체제의 근간,” 52-55쪽을 참조하라.

로 시찰감독에 선출될만한 합당한 사람이 부족하여 제대로 운영되지 못한 제도였음에도 불구하고, 그 이름에서부터 로마교회의 잔재로 오해를 샀다. 시찰감독이라는 직제를 둔 것 자체가 주교제를 인정한 것이라는 인상을 주었던 것이다.

제임스 6세 통치 시기 마지막 섭정이었던 모턴 백작은 잉글랜드의 도움을 받아 메리 여왕 세력을 완전히 소탕했기 때문에 정치적인 면에서만 아니라 종교적인 차원에서도 친(親)잉글랜드 정책을 폈다. 따라서 모턴은 주교제도에 대해서도 호의적이었다. 모턴 직전 섭정이었던 마르 백작은 1572년 1월 12일 60여 명의 교회 대표들을 리스에 소집하여 국왕이 교회의 승인을 받아 주교를 임명할 수 있다고 결정하였다.⁵ 이를 리스협약(Concordat of Leith)이라 부른다. 모턴 백작도 이 협약을 그대로 받아들여 시행하고자 하였다. 녹스를 비롯한 교회지도자들은 리스협약이 스코틀랜드 장로교회 제도 자체를 이전 로마가톨릭 교회의 체제로 되돌리려는 반동적인 조치라며 거세게 반발하였다. 내용적으로 보아도 주교제의 재도입은 “교회 문제에 대한 국가의 개입 거부, 세속 문제에 목회자의 공식적 관여 거부, 어떤 목회자가 동료 목회자들 위에 군림하는 것을 허용하지 않는 사역자 사이의 동등성에 대한 강조, 주교가 구체적인 한 회중에게 매이지 않고 제 마음대로 방임되어 있는 주교제도의 관례에 대한 거부”⁶라는 스코틀랜드 종교개혁의 기본 정신과 원칙에 위배되는 심각한 문제였다.

게다가 섭정과 귀족들이 주교제에 대한 미련을 버리지 못한 실제적인 이유는 경제적인 이익과 연관되어 있었다. 권력자들은 허용뿐인 주교를 세움으로써, 교회 소유의 토지에서 발생하는 수입으로 성직자에게 제공하는 성직록을 자신들의 주머니에 채우려는 목적으로 더욱 더 주교제에 집착했다. 왜냐하면 국왕의 자문기구인 추밀원은 옛 체제에서 새로운 체제로의 전환 과정에서 혼란을 막기 위해, 로마가톨릭교회 성직자들의 성직록 중 1/3은 왕실과 교회를 위해 사용하도록 하고 나머지는 성직자들이 살아 있는 동안 그들의 생활비로 배정하였다.

5 『제2차리서』의 본문 11장에서 리스협약이 1571년이라고 표기되어 있지만 이는 달력의 차이에 따른 것으로, 새로운 역법에 따라 계산하면 1572년 1월이다. 옛 달력(舊曆)에서는 새해가 3월 25일에 시작되는 것으로 되어 있었기 때문에 1572년 1월도 1571년으로 표기한 것이다.

6 Jurgens Johannes van Wyk, *The Historical Development of the Offices according to the Presbyterian Tradition of Scotland*, Kachere Theses no. 7 (Zomba: Kachere Series, 2004), 42.

그러나 실제로는 왕실이 1/3의 몫 전체에 대한 권리를 주장했기 때문에 교회는 별다른 혜택을 누릴 수도 없었다.⁷ 따라서 국왕파와 귀족들은 자신의 입맛에 맞는 허수아비 주교, 즉 ‘툴칸 주교’⁸를 세우고 거기에서 나오는 수입을 챙기고자 했던 것이다. 리스협약에서 주교제를 채택한 진짜 이유는 교회의 안정이 아니라 교회의 토지와 재산을 차지하기 위함이었을 것이다.

이처럼 세속적인 경제적 이유와 맞물린 주교제의 도입에 대해 스코틀랜드 장로교회 총회는 결코 받아들일 수가 없었다. 한시적인 직제인 시찰감독이 있는 지역에 리스협약에 따라 주교가 임명된 경우에는 주도권을 둘러싸고 갈등이 일어나기도 했고, 로마가톨릭의 주교제 도입으로 개혁적인 장로교회의 정체성이 흔들리면서 스코틀랜드교회는 혼란에 빠졌다. 따라서 이런 혼란을 제거하고 교회를 보다 든든하게 세우기 위해서는 새로운 교회 정치체제의 구축과 확립이 요청되었다. 이런 필요성에 따라 연구되기 시작했고 마련된 것이 바로 스코틀랜드 『제2치리서』이다. 따라서 스코틀랜드 교회사를 연구한 버레이는 “『제2치리서』는 결국 1572년 이후 섭정 모던 백작이 추구한 교회 정치체제에 대한 완전한 역전을 요구한 것이며, 계속되는 총회는 자신의 권위로 그 계획을 실행하고자 하였다.”⁹고 평가했고, 커크 또한 “『제2치리서』는 전체적으로 보아 1572년 리스협약에 만족하지 못하는 교회가 만들어 낸 결과물이었다.”¹⁰고 말한다.

3. 『제2치리서』 작성 과정

리스협약에 반대하여 장로교주의를 분명하게 표명해야 할 책임을 맡은 인물은 앤드류 멜빌(Andrew Melville)이었다.¹¹ 김중락의 평가처럼 “스코틀랜드

7 Janet G. MacGregor, *The Scottish Presbyterian Polity*, 99.

8 김중락, 『스코틀랜드 종교개혁사』, 167: “툴칸(Tulkan)은 어미 소로부터 더 많은 젖을 짜내기 위해 죽은 송아지의 가죽 속에 북데기를 집어넣어 산 새끼로 보이게 한 것, 즉 허수아비 송아지를 의미한다. 귀족들이 허수아비 주교들을 이용해 이득을 챙기고 있음을 고발하는 말이다.”

9 J.H.S. Burleigh, *A Church History of Scotland* (London: Oxford University Press, 1960), 201.

10 James Kirk, *Patterns of Reform: Continuity and Change in the Reformation Kirk* (London: T&T Clark, 1989), 361.

11 앤드류 멜빌(1545-1622)은 1545년 몬트로스 부근 발도비(Baldovie)에서 태어났다. 세인트앤드루스 대학을 졸업한 후 1564년 프랑스로 건너가 파리와 푸아티에에서 수학하였다. 1569년

종교개혁의 첫 단추를 끼우고 장로교의 발판을 마련한 인물이 존 녹스였다면, 이를 완벽하게 보완하고 완성시킨 사람은 그의 제자 앤드류 멜빌이었다.¹² 스위스 제네바아카데미에서 가르치다가 1574년 스코틀랜드로 돌아온 멜빌은 섭정 모턴의 주교제 추진에 대해 강력하게 반대하였다. 총회는 1575년 주교제도 가 과연 스코틀랜드교회에 필요한지를 논할 위원회를 구성하였다. 주교제 옹호 입장을 가지고 있던 세 명(George Hay, John Row, David Lindsay)과 주교제 반대 입장을 가진 세 명(John Craig, James Lawson, Andrew Melville)을 위원으로 임명하였고 연구와 토론 결과를 총회에 보고하도록 하였다.¹³ 멜빌은 반(反)주교주의를 주장하는 사람들 안에서 즉각적으로 지도력을 인정받았다. 개혁교회의 요람인 제네바에서 칼뱅의 후계자인 베자와 가까이 지내면서 교제했던 멜빌은 개혁주의 사상을 논리적으로 전하면서, 스코틀랜드 개혁교회가 나가야 할 방향을 열정적으로 제시하였다. 멜빌은 국왕이 주교를 임명하는 것은 세속권과 교회권의 구별 원칙에 위배될 뿐만 아니라, 주교가 말쑥과 성례의 목회를 담당하지도 않으면서 목회자들 위에 군림하는 것은 사역자들의 동등성이라는 개혁교회의 기본 원칙에 배치된다는 점을 분명하게 밝혔다.

마침내 1576년 총회는 자신의 의무를 다하지 않고, 양떼와 교회를 돌보지 않는 주교들을 기소하였다. 또한 시찰과 심방의 직무와 권한이 주교나 시찰감독 개인에게 속한 것이 아니라 교회에 속한 것임을 확인하였다. 이러한 총회의 결의를 확인한 섭정 모턴은 결국 교회가 리스협약을 따를 준비가 되어 있지

스위스 제네바로 갔고 제네바아카데미 인문학부 교수로 있다가 1574년 스코틀랜드로 귀국하였다. 1574-80년까지 글래스고 대학 총장으로 재직하면서 교육개혁을 추진하였다. 그의 개혁은 소위 '새로운 설립(nova erectio)라 불릴 만큼 혁신적이었고, 그리하여 멜빌은 '글래스고 대학의 두 번째 설립자'라 불린다. 1580년 멜빌은 세인트앤드루스 대학으로 옮겨 거기서도 '새로운 토대(nava fundatio)라 불리는 개혁을 추진하여 교육체계를 완전히 혁신시켰다. 그는 1578년 4월 스코틀랜드 장로교회의 총회장에 선출되어 『제2차리서』를 통과시켰다. 멜빌에 대한 최근의 연구를 위해서는 세인트앤드루스 대학의 Roger A. Mason과 글래스고 대학의 Steven J. Reid가 함께 편집한 *Andrew Melville(1545-1622): Writings, Reception, and Reputation* (Surrey: Ashgate Publishing Limited, 2014)을 참고하라.

12 김중락, 『스코틀랜드 종교개혁사』, 170.

13 David Calderwood, *History of the Kirk of Scotland*, III, ed. Thomas Thompson (Edinburgh: Wodrow Society, 1843), 355; John Row, *The True History of the Kirk of Scotland from 1558 to 1637* (Edinburgh: Wodrow Society, 1842), 355.

않다면, 개정안을 마련하라고 총회에 양보하였다. 이에 따라 1576년 4월 총회는 새로운 교회 정치체제를 마련하기 위해 22인 위원회를 조직하였는데, 커크는 이 위원회의 설립을 『제2치리서』 작성의 직접적인 출발점으로 간주한다.¹⁴ 동시에 커크는 멜빌이 치리서 작성에서 중요한 역할을 한 것은 사실이지만, 『제2치리서』는 한 개인의 작품이 아니라 위원회의 공동작업의 결과였음을 강조한다.¹⁵ 칼더우드도 1576년 4월 결성된 위원회의 대표가 멜빌이 아니라 글래스고의 데이비드 커닝햄(David Cunningham)이었고, 모인 장소도 그의 집이었음을 지적하면서 『제2치리서』를 멜빌 개인의 것처럼 말하는 것은 잘못이라고 지적하였다.¹⁶ 『제2치리서』는 많은 사람이 함께 참여한 위원회에서 오랜 시간에 걸쳐 치열하게 논의된 후에 나온 집단지성의 산물이라는 점에서, 녹스를 포함한 여섯 명의 저자들이 단기간에 만들어낸 『제1치리서』와 분명한 차별성을 지닌다. 위원회는 세 달 이상의 논의를 거쳐 1576년 10월 총회에 초안을 제출하였지만 보다 폭넓은 의견수렴의 필요성에 따라 최종 결정은 추후로 미루어졌다.

총회의 위탁을 받은 위원회는 의견수렴을 거친 새로운 초안을 1577년 4월 총회에 다시 제출하였고, 총회는 항목 하나하나에 대한 설명을 저자에게서 직접 듣고 꼼꼼하게 점검하며 검토하였다. 하지만 총대들이 내용에 대한 완전한 합의에 이르지 못했기 때문에 총회는 11명의 대표에게 위임하여 개정안을 다가오는 10월 총회에 제출하도록 하였다.¹⁷ 이런 과정을 거쳐 마침내 1577년 10월 25일 총회 석상에서 위임 대표단이 개정안을 설명하였고, 총회는 개정안 사본을 섭정에게 보내기로 결의하였다. 한편 섭정 모턴은 대리인을 통해 치리서에 대한

14 James Kirk, *The Second Book of Discipline*, 46. 커크는 이어서 22명의 면면을 자세하게 소개하고 있다.

15 James Kirk, *The Second Book of Discipline*, 45-46: “『제2치리서』의 저작권을 앤드류 멜빌 한 개인에게 돌리려는 주장은 역사적 사실과 부합하지 않는다. 『제2치리서』는 『제1치리서』처럼 여섯 명의 결과물도 아니고, 총회의 지침에 따라 매우 적극적으로 의견을 개진하고 개정하며 활동한 30명 이상의 목회자들로부터 나온 공동의 산물이다.”

16 David Calderwood, *History of the Kirk of Scotland*, III, 368.

17 David Calderwood, *History of the Kirk of Scotland*, III, 380-82. 칼더우드에 따르면 11명의 위원은 Robert Pont, James Lawson, the Laird of Dun, Alexander Arbuthnet, Andrew Melville, John Craig, Andrew Hay, George Hay, John Row, David Lindsay and John Duncansone이다.

42개의 질문을 총회에 제시하였다. 총회는 이 질문에 답하기 위해 17명의 위원을 임명하여 치밀하게 준비하였다. 커크가 지적한 것처럼 섭정이 제기한 이와 같은 질문은 위원회가 새로운 교회정치의 조항들을 더욱 세밀하게 마련하도록 자극한 측면도 있다.¹⁸ 이처럼 여러 단계의 세밀한 점검 과정을 거쳐 『제2치리서』의 편집이 이루어졌다. 스코틀랜드교회는 1578년 4월 총회에서 『제2치리서』를 공식적으로 채택하였고, 새로운 교회정치 체제를 담은 치리서를 국왕과 그 자문기관인 추밀원에 제출하였다. 이때 총회의 의장이 앤드류 멜빌이었다. 하지만 총회가 『제2치리서』를 교회헌법으로 승인하고 모든 목회자가 치리서를 받아들이도록 법령을 제정한 것은 1590년 8월이었다. 또한 『제2치리서』는 한참 동안 필사본 형태로만 유통되다가, 1621년에야 『제1치리서』와 함께 묶여 정식으로 출판되었다.¹⁹

Ⅲ. 『제2치리서』의 중심주제와 특징

『제2치리서』는 전체 13장으로 구성되어 있다.²⁰ 먼저 1장에서 교회정치와 세속정치의 차이점에 대해 다룬다. 교회와 국가 사이의 관계 설정은 프로테스탄트 종교개혁 운동에 있어서 항상 예민하고 중요한 주제 중 하나였다. 스코틀랜드

18 James Kirk, *The Second Book of Discipline*, 48. 섭정이 제기한 질문은 사역자들 사이의 차별성, 장로와 집사의 선출, 출교의 행사, 시찰과 주교구의 문제, 교회법정의 권한, 총회의 소집과 구성, 교회법과 세속법의 혼동, 교회의 재산, 성직록, 헌금과 분배 등 교회정치에서 핵심적인 주제들이었다.

19 James Kirk, *The Second Book of Discipline*, 154.

20 『제2치리서』(1578)의 조항은 다음과 같다. 제1장 교회와 그 정치체제 일반, 그리고 국가 정치체제와의 차이점에 관하여. 제2장 교회 정치체제의 구성요소와 그 관리를 맡은 직분자들에 관하여. 제3장 교회 직분자들이 그 직무에 임명되는 방식에 관하여. 제4장 각각의 직분자들, 제일 먼저 목회자에 관하여. 제5장 교사와 그 직무, 그리고 학교에 관하여. 제6장 장로와 그 직무에 관하여. 제7장 장로회, 회의체, 그리고 치리에 관하여. 제8장 집사와 그 직무, 교회의 마지막 통상적인 직업에 관하여. 제9장 교회의 재산과 그 분배에 관하여. 제10장 교회 내에서 그리스도인 행정관의 직무에 관하여. 제11장 우리가 개혁하기 원하는 현 교회에 잔존하는 폐습들에 관하여. 제12장 우리가 요구하는 개혁의 구체적인 항목들에 관하여. 제13장 종교개혁이 모든 신분의 사람들에게 끼칠 유익에 관하여.

교회가 1578년 4월 총회에서 『제2치리서』를 채택한 직후인 1578년 12월 22일부터 29일까지 스틸링 성에서 치리서의 내용을 단어 하나하나까지 세심하게 주목하면서 점검하고 토의하기 위한 특별 회의가 개최되었다. 특이한 사항은 제1장 즉 교회와 국가의 관계를 다루는 항에 대한 논의에만 삼일이 걸렸을 만큼 세속정부와 교회정치의 관계 설정이 큰 숙제였다.²¹ 이어서 『제2치리서』는 2장과 3장에서 교회의 직분과 그 직무에 임명되는 방식에 관하여 다룬 후에, 4장에서는 목회자, 5장에서는 교사와 학교, 6장과 7장에서는 장회와 장로회를 비롯한 회의체의 치리에 관하여, 8장과 9장에서는 집사와 집사가 맡는 직무인 교회재산의 분배에 관하여 자세하게 기술하고 있다. 장로교회의 사중직제라 불리는 목사, 교사, 장로, 집사와 그 역할에 관한 지침을 제공하고 있는 셈이다. 그리고 10장에서는 그리스도인 행정관의 직무를 다룸으로써 1장을 보완하고 있다. 마지막으로 11장에서 13장까지 스코틀랜드교회의 폐습이 무엇인지, 어떤 점들을 개혁해야 하는지, 교회개혁의 유익이 무엇인지를 분명하게 밝힘으로써 『제2치리서』가 교회정치 체계의 청사진인 동시에 교회개혁의 나침반 역할을 하도록 하였다.

1. 교회정치와 세속정치의 관계

『제2치리서』는 가시적 교회에 대한 정의로부터 시작한다. 교회는 “예수 그리스도의 복음을 고백하는 모든 사람들”로, 혹은 “경건한 자들만이 아니라 줄곧 걸음으로만 참된 신앙을 고백하는 위선자들까지도 섞여 있는 단체인 회합”으로, 혹은 “경건한 자들과 선택받은 자들”로, 혹은 “진리를 고백하는 회중 가운데서 영적인 역할을 행사하는 사람들”로 정의된다.²² 교회를 넓게는 예수 그리스도를

21 스틸링 대회에 관한 자세한 설명은 David Calderwood, *History of the Kirk of Scotland*, III, 433-442; James Kirk, *The Second Book of Discipline*, 245-253을 참고하라.

22 『제2치리서』의 본문은 David Calderwood, “The Second Book of Discipline,” *History of the Kirk of Scotland*, III, 529-55를 보라.(이하 Second Book of Discipline으로 표기할 것이다) *Second Book of Discipline*, 529. 본고에서는 이 본문을 현대의 문법, 철자, 구두점에 맞춰 편집하여 1993년 Presbyterian Heritage Publications에 펴낸 현대어 본문을 참조하였다. 『제2치리서』에 대한 비평적 본문에 관심을 가진 독자라면 James Kirk, *The Second Book of Discipline*, 159-244를 참고하라.

믿는 모든 사람으로, 좁게는 영적 직무를 맡은 사람으로 간주하고 있는 것을 볼 수 있다. 이어서 교회의 통치와 권한은 영적인 것이기 때문에 “교회의 정치체제는 하나님의 말씀으로 임명된 교회 구성원들에 의해 행사되는 영적 통치의 질서 혹은 형식”으로 규정된다.²³

『제2치리서』는 교회의 권한과 정치체제는 세속 정부의 그것들과는 여러 가지 면에서 분명한 차이점이 있다고 말한다. 우선 세속 정부는 왕과 군주를 우두머리로 두지만, 교회에서는 오직 그리스도만이 유일한 왕이자 통치자이다. 어떤 인간도 교회의 머리라는 칭호를 찬탈할 수는 없다. 교회 안에서는 그리스도만이 유일한 영적인 왕이며, 모든 사람들은 봉사자, 제자, 종이다. 『제2치리서』는 계속하여 세속의 행정관과 교회의 목회자의 차이를 자세하게 열거한다.²⁴ 이처럼 “칼의 권세”인 세속 권력과 “열쇠의 권세”인 교회 권력은 본성과 내용의 면에서 분명히 다르며, 따라서 권한의 행사 방식과 범위에서도 차이가 있음을 확인할 수 있다.

그럼에도 불구하고, 세속의 권력과 교회의 권한은 “둘 다 하나님께 속한 것이고, 바르게 사용된다면 하나의 동일한 목표, 즉 하나님의 영광을 증진시키고 경건하고 선량한 백성을 만든다는 목표”를 공유하고 있다.²⁵ 따라서 두 권력은 공동의 목표를 이루기 위해 상호보완적인 관계를 유지해야 한다. “세속권력은

23 *Second Book of Discipline*, 530.

24 *Second Book of Discipline*, 531-32: “행정관은 백성들 가운데 외적인 평화와 안녕을 위해 외적인 것들을 명하는 반면, 목회자는 오직 양심과 관련될 때에만 외적인 것들을 다룬다. 행정관은 외적인 것들과 사람들 앞에서 행해진 행동만 다루지만, 영적인 지도자는 하나님의 말씀에 따라 양심과 관련하여 내적인 마음가짐과 외적인 행동 모두를 판단한다. 세속 행정관은 칼과 다른 외적인 방법들을 써서 복종을 구하고 또 얻지만, 목회자는 영적인 칼과 영적인 방법으로 그렇게 한다. 행정관은 설교하거나 성례를 거행할 필요가 없고, 교회의 치리를 실행할 필요도 없으며, 어떤 규정을 어떻게 행해야 한다고 지시할 필요도 없다. 단지 그들은 목회자들에게 말씀에 명해진 규정을 지키라고 명하고, 위반자들을 세속적인 방식으로 처벌해야 한다. 목회자들은 세속 사법권을 행사하는 것이 아니라, 행정관들에게 그 사법권을 말씀에 따라 어떻게 행사해야 하는지를 가르쳐야 한다. 행정관은 교회의 사법권을 보조하고, 유지하고, 강화해야 한다. 목회자들은 세속적인 일에 관여함으로써 자신들의 고유한 직무를 등한시하지 않는다는 전제 하에, 말씀에 합하는 모든 일에서 영주들을 도와야 한다. 목회자들이 외적인 일에서 죄를 범했을 때 행정관의 판단과 처벌에 복종해야 하듯이, 행정관들 또한 양심과 종교의 문제에서 죄를 지었을 때는 교회의 치리에 복종해야 한다.”

25 *Second Book of Discipline*, 530.

영적인 사람들에게 하나님의 말씀에 따라 그 직무를 행하라고 명해야 한다. 영적인 지도자들은 그리스도교인 행정관에게 정의롭게 다스리고 악을 벌하며 관할지역 안에서 교회의 자유와 안녕을 지키라고 요구해야 한다.²⁶ 또한 “교회의 목회자와 다른 직분자들이 세속 행정관에게 복종해야 하는 것처럼, 행정을 맡은 사람들도 영적으로는 교회에 복종해야 하고 교회의 통치에 따라야 한다.”²⁷ 이처럼 행정관과 목회자는 서로에 대한 의무와 책임을 다해야 한다. 이와 같은 교회와 국가의 구별 원칙은 스코틀랜드 장로교회의 중요한 원리이며, 『제2치리서』의 근본정신이다. 메리 여왕과 제임스 6세와 섭정들의 얽히고설킨 정치상황 안에서 국가의 부당한 간섭으로부터 교회의 본질을 지키기 위해서 교회와 국가 권력의 구별과 차이를 분명하게 설정하는 것이 대단히 중요한 출발점이었음을 충분히 이해할 수 있다.

『제2치리서』는 교회 내에서 그리스도인 정치인의 직무와 역할에 대해 10장에서 다시 한 번 다루고 있다. 세속의 정치인을 “교회를 풍성하게 하는 자”라 부르면서 교회에 해가 되는 것들에 대항하여 “교회를 유지하고, 육성하고, 지지하고, 옹호해야” 할 임무를 갖는다고 말한다.²⁸ 행정관은 교회의 본질이 훼손되지 않도록 돕고, 교육과 구제와 같은 사역이 잘 진행될 수 있도록 살피고, 하나님의 뜻에 합한 법을 만들어 교회를 지키며, 교회에 속한 영적인 열쇠의 권세를 침범하거나 빼앗으려고 해서는 안 되며, 목회자의 목소리에 귀를 기울이고 그들의 권위를 존중해야 한다고 주장한다.²⁹ 16세기 후반 스코틀랜드의 정치상황 속에서 정치지도자들이 교회의 권위를 침해하거나 교회개혁에 걸림돌로 작용해서는 안 되며, 오히려 교회를 바르게 세우는데 협력해야 함을 지적하는 대목이다.

2. 교회의 직제와 그 직무

『제2치리서』는 2장에서 9장까지 교회의 직제와 각각의 직무에 대해 많은

²⁶ *Second Book of Discipline*, 531.

²⁷ *Second Book of Discipline*, 531.

²⁸ *Second Book of Discipline*, 545.

²⁹ *Second Book of Discipline*, 545-46.

분량을 할애하여 다루고 있다. 교회의 직제는 크게 세 가지, “교리, 치리, 분배”를 담당하는 것으로 이루어지는데 그 각각의 역할을 하는 사람이 “목사, 장로, 집사”이다.³⁰ 이들은 모두 주님의 몸인 교회의 봉사자들 혹은 사역자들이다. 이들은 “각자 기능에 따라 동등한 권한”을 지니고 있기 때문에, “형제애적 상호 합의를 통해” 교회를 섬기고 다스려야 한다.³¹ 『제2치리서』는 “목사 혹은 감독, 교사, 장로, 집사”의 네 가지 직무가 하나님의 교회에서 언제나 있어야 하는 통상적인 직무라고 규정한다. 이 네 직무는 어느 시대, 어느 장소에서든 교회에는 영속적으로 있어야 하는 것임을 강조한 것이다.

이어서 3장에서 교회 직분을 맡은 사람들이 그 자리에 임명되는 방식에 대해 다룬다. 교회의 직무를 맡기 위해서는 먼저 하나님의 부르심이라는 내적 소명과 교회의 부름이라는 외적 소명이 확인되어야 하며, 둘째 장로회의 검증과 선택, 셋째 회중의 동의와 함께 공적이고 합법적인 선출이 있어야 한다. 특별히 교회의 직무를 맡을 사람을 검증할 때 두 가지 기준이 있었는데, 건전한 신앙과 경건한 삶이었다.³² 이것은 칼뱅의 제네바 교회헌법이 목회자의 자격 조건으로 내세웠던 것과 동일한 기준이다. 충분한 검증과정을 거친 사람을 직분자로 임직할 때에는 금식, 기도, 장로들의 안수를 통해 세웠다. 그리고 교회의 모든 일꾼이 명심해야 할 두 가지 중요한 가치는 “하나님의 영광과 교회의 덕”이다.³³

『제2치리서』는 4장에서 목회자에 대해 말한다. 목사, 감독, 목회자, 장로 등의 다양한 호칭으로 불리는 사람은³⁴ 특정한 회중을 맡아 돌보아야 하며, 정당하게 선출된 이후에는 노회나 총회의 허락 없이 자기 마음대로 사역지를 떠나서는 안 된다. 목회자의 역할은 첫째 하나님의 말씀을 선포하고, 둘째 말씀에 따라 성례를 거행하며, 셋째 자신이 돌보는 사람들을 위해 기도하며, 넷째

30 *Second Book of Discipline*, 532.

31 *Second Book of Discipline*, 533.

32 *Second Book of Discipline*, 533-34.

33 *Second Book of Discipline*, 535.

34 *Second Book of Discipline*, 535: “이들은 때때로 목사라 불리는데, 회중들에게 꼴을 먹이기 때문이다. 또 때로는 감독이라 불리는데, 자신들에게 맡겨진 양떼를 돌보기 때문이다. 또 그들의 섬김과 사역 때문에 목회자라 불리기도 한다. 또 그들에게 주어진 가장 중요한 책무인 영적 통치를 실행해 나가면서 필히 갖춰야 할 진중함 때문에 장로라고 불리기도 한다.”

회중의 삶의 방식을 감독하고, 다섯째 교회에 부여된 열쇠의 권세에 따라 치리를 행하는 것이다.³⁵

5장에서는 교사의 직무를 논하는데³⁶, 교사는 주로 성경을 해석하는 책임을 맡고 있기는 하지만, 그들도 목사와 장로들과 함께 장로의 일원으로서 교회 법정에 앉는 것이 허락된다.³⁷ 교사의 직무는 “신자들에게 교훈을 주고 건전한 교리를 가르치는 것, 복음의 순수성이 무지와 악한 견해로 훼손되지 않도록 하는 것을 그 목적으로 한다.”³⁸ 성경의 뜻을 풀어 전달해 준다는 점에서 목사의 역할과 유사한 측면이 있기는 하지만, 교사의 가르침은 말씀을 삶에 적용하는 설교와는 차이가 있다. 또한 성례의 거행이나 교회의 예식을 주관하지 못한다는 점도 목사의 역할과는 구별되는 점이다.³⁹ 교사는 오늘날의 직무로 보자면 신학교 교수에 해당하는 직책이라고 할 수 있을 것이다.

6장은 장로의 직무를 밝히고 있는데 장로직도 목사직과 마찬가지로 영적인 직무이다. 장로의 직무는 “그들에게 맡겨진 양떼를 공적으로든 사적으로든 부지런히 살피서 신앙과 행습에 어떠한 폐해도 생기지 않도록 하는 것이다.”⁴⁰ 즉 “목사와 교사가 가르치는 일과 말씀의 씨를 뿌리는 일에 부지런해야 하는 것처럼, 장로는 사람들 가운데 말씀의 열매가 맺히도록 세심히 살피야 한다.”⁴¹ 보다 구체적으로 장로는 성만찬에 합당한 사람들이 참여할 수 있도록 점검하고, 목사를 도와 병자들을 심방하고, 당회, 노회, 총회의 회의에 참석하며, 복음서의 규칙에 따라 회중을 훈계하며, 치리를 실행함으로써 선한 질서를 세우야 할 책임을 진다.⁴²

8장과 9장에서 다루는 집사의 직무도 목사나 장로의 직무와 마찬가지로 영속

35 *Second Book of Discipline*, 535-36.

36 *Second Book of Discipline*, 537: “교사는 선지자, 감독, 장로, 교리문답과 신앙의 기초를 가르치는 선생인 교리문답사로 불릴 수 있다.”

37 *Second Book of Discipline*, 537: “장로로서의 교사는 교회를 다스리는 일에서 목사를 돕고, 모든 회의체에서 자신의 형제인 장로들과 협력해야 한다. (교회 일에서 유일한 판관인) 말씀에 대한 해석이 교사의 책무로 맡겨져 있기 때문이다.”

38 *Second Book of Discipline*, 537.

39 *Second Book of Discipline*, 537.

40 *Second Book of Discipline*, 538.

41 *Second Book of Discipline*, 538.

42 *Second Book of Discipline*, 538.

적이고 영적인 것이다. “집사는 성도들의 구제금과 교회의 재산을 모으고 분배하는 사람들”이다.⁴³ 목사, 장로, 교사가 교회의 다양한 회의체에 참석하여 치리와 관계된 법적인 책임을 진다면, 집사는 교회의 재산과 재정에 대한 책임을 진다. 『제2치리서』에서 집사가 치리와 관계된 회의체에 참석하지 못하도록 규정한 점은 『제1치리서』와의 차이점이기도 하다. 『제1치리서』는 집사가 교회의 치리를 관장하는 당회에 참석하는 것을 허용하였지만, 『제2치리서』는 집사를 치리와 사법적 역할에서 제외시킨다.⁴⁴ 특별히 주목할 만한 것은 『제2치리서』가 초대교회의 전통과 제네바교회의 원칙을 따라 교회재산 사용의 네 가지 용도를 명확하게 규정한 점이다. “첫 번째는 목사 혹은 감독의 생계와 집대를 위해, 두 번째는 장로와 집사와 모든 성직자들을 위해, 세 번째는 가난한 자, 병든 자, 이방인을 위해, 그리고 네 번째는 교회의 유지와 다른 업무, 특히 특별한 경우를 대비해서이다.”⁴⁵ 오늘날 교회의 현금을 어떻게 사용해야 하는가에 대한 하나의 지침을 얻을 수 있을 것이다.

3. 교회 회의체와 그 역할

스코틀랜드 장로교회의 가장 중요한 특징은 회의체를 통한 교회 정치체제라고 할 수 있다. 장로교회 정치체제에는 네 종류의 회의체가 있다. 개별교회의

43 *Second Book of Discipline*, 543.

44 James K. Cameron, *The First Book of Discipline*, 168: “만약 범죄가 공개적이고, 간음, 술주정, 싸움, 비속한 욕설이나 저주와 같이 가증스러운 범죄일 때는 범죄자를 목회자, 장로, 집사들 앞에 소환하고, 그의 죄와 위법행위를 분명히 드러내 밝혀서, 그 자신이 하나님을 얼마나 마음 아프게 했는지, 그리고 교회의 명예를 얼마나 훼손했는지 절감할 수 있도록 해야 한다.” James Kirk, *The Second Book of Discipline*, 208쪽 144번 각주에서, 키르크는 프랑스와 네덜란드에서는 적어도 1574년까지 집사도 교회법정에 참석하였고, 제네바의 개혁자 테오도르 베자도 1576년 스코틀랜드 교회법정에 집사가 참여하는 것을 승인했다고 주장한다.

45 *Second Book of Discipline*, 544. 제네바교회의 현금 사용 원칙에 대해서는 John Calvin, *Institutes of the Christian Religion* (1559), ed. John T. McNeill, trans. Ford L. Battles, Library of Christian Classics Vols. 20-21 (Philadelphia: The Westminster Press, 1960), IV권, 4장, 7절을 참고하라. 집사들은 교회의 현금을 네 부분으로 나누어 사용했는데, 성직자들의 사례, 가난한 자들을 위한 구제, 교회 수리와 유지를 위한 비용, 가난한 외국인과 내국인을 위한 비용으로 구분되었다. 16세기 제네바의 구제와 복지에 관해서는 박경수, “16세기 종교개혁자들의 사회복지 사상: 루터와 칼뱅을 중심으로,” 『교회의 신학자 칼뱅』 (서울: 대한기독교서회, 2009), 263-310을 참고하라.

치리회인 당회, 지역에 속한 교회들의 연합 회의체인 노회, 전국적인 차원의 회의체인 총회, 여러 국가들을 포괄하는 회의체인 국제총회가 그것들이다.⁴⁶ 이처럼 장로교회 정치체제는 당회, 노회, 총회, 국제총회로 확장되는 동심원적 구조이며, 각 회의체는 독자적인 권한을 가지고 치리와 시찰을 행한다. “모든 회의체의 최종 목표는 먼저 신앙과 교리를 일체의 오류나 부패로부터 순수하게 지키는 것이고, 둘째로 교회 안에 품격과 질서를 유지하는 것이다.”⁴⁷

장로교회 정치체제에서 모든 회의체의 구성원은 목사, 교사, 장로로 이루어진다. 이들은 넓은 의미에서 모두 장로라 불릴 수 있는 사람들이다. 따라서 회의체는 장로회라 불린다. 앞에서 언급했듯이 『제1치리서』에서는 집사도 당회의 교회법정에 참석하여 회원으로서 역할을 하였지만, 『제2치리서』에서 집사는 어떤 회의체에서도 법적인 회원권을 갖지 못한다. 칼뱅의 제네바에서도 집사는 교회 회의체에서 회원권을 갖지 못했다. 따라서 스코틀랜드 장로교회 정치체제의 기원을 연구한 바 있는 맥그레거는 『제2치리서』에서 집사의 위상이 약화된 것이 제네바 교회헌법의 영향이라고 주장한다.⁴⁸

『제2치리서』에서 개교회의 장로회인 당회의 임무는 “관할 영역 안에서 하나님의 말씀이 순수하게 선포되고, 성례가 올바르게 거행되고, 치리가 바르게 행해지고, 교회의 재산이 어떠한 부정도 없이 분배되도록 유념하는 일이다.”⁴⁹ 또 교회의 일꾼을 임명하고 책벌하며 해임하는 권한도 갖는다. 이를 통해서 교회 안에서 하나님의 말씀을 지키며, 품위 있는 질서를 세우게 된다.

노회는 지역의 목사, 교사, 장로들이 함께 지역의 공동 관심사를 논의하기 위해 모인 회의체이다. 『제1치리서』와 비교할 때 『제2치리서』의 가장 중요한 특징은 시찰감독제의 폐지와 노회 역할의 강화이다. 『제1치리서』에서 복음전파

46 *Second Book of Discipline*, 539. 『제2치리서』는 개교회가 회중이 적어 독자적으로 당회를 구성할 수 없을 때에는, 서너 개의 교회들이 연합당회를 구성할 수도 있다고 말한다. *Second Book of Discipline*, 540.

47 *Second Book of Discipline*, 539.

48 Janet G. MacGregor, *The Scottish Presbyterian Polity*, 116, 123-24. 맥그레거에 따르면 당시 프랑스 개혁교회에서는 대회에 집사가 함께 참석하였고, 비록 교리적인 문제에서는 투표권을 행사할 수 없었지만 다른 문제들에 대해서는 투표권도 가지고 있었다. 하지만 스코틀랜드에서는 집사에게는 처음부터 회원권이 없었는데 이것은 제네바의 영향을 암시한다고 지적한다.

49 *Second Book of Discipline*, 540.

의 시급성과 목회자의 절대 부족이라는 환경에서 어쩔 수 없이 한시적으로 채택했던 시찰감독 직무가 『제2차리서』에서는 사라지고 그 역할을 지역 노회가 감당하도록 하였다. 개교회의 법정이 잘못 처리하거나 부당하게 판결했다고 생각하는 문제가 있다면 당사자는 노회의 법정에 항소할 수 있었다. 노회의 결정조차 받아들일 수 없다면 총회에 항고할 수 있었지만, 총회의 결정은 최종적인 것이었다.⁵⁰ 맥그레거는 이러한 항소 제도는 프랑스 개혁교회로부터 영향을 받은 것이라고 지적한 바 있다.⁵¹ 노회 역할의 강화야말로 『제2차리서』 나아가 장로교주의의 가장 뚜렷한 특징이라고 할 수 있다.

총회는 한 국가 안의 모든 교회를 포괄하는 다시 말해 보편장로회라 불릴 수 있는 회의체이다. 총회는 노회와 당회가 어떤 일을 어떻게 진행해야 하는지에 관한 규칙을 정하며, 영적통치와 세속통치가 뒤섞여 교회에 해가 되지 않도록 국가와의 관계설정에 유념해야 하며, 전체 교회의 안녕과 재산을 지켜야 하는 책임을 진다.⁵² 다른 회의체와 마찬가지로 총회의 회원권은 목사, 교사, 장로에게 한정되었다. 이전에는 귀족들이 총회에 참석하여 상당한 영향력을 행사하기도 하였지만, 『제2차리서』가 승인된 이후에는 귀족들의 역할은 어디까지나 제안, 청취, 논의에 그쳤다.⁵³ 이것은 영적 영역에서 교회의 지도자들이 교회 문제에 대한 최종적 권위를 지닌다는 것을 의미한다.

맥그레거는 『제2차리서』에 영향을 미친 중요한 두 근원이 프랑스 교회헌법과 제네바 교회헌법이라 말한다. 프랑스 개혁교회의 영향으로는 장로직의 종신직 가능성,⁵⁴ 목회자를 임명하는 권한이 노회에 주어질 것 등을 언급할 수 있고, 제네바교회의 영향으로는 집사가 교회법정의 회원이 되지 못한 것, 사역자들의 동등성 원칙, 회의체가 시찰자를 파송하는 권리를 갖는 점 등을 지적할 수

50 Janet G. MacGregor, *The Scottish Presbyterian Polity*, 81.

51 Janet G. MacGregor, *The Scottish Presbyterian Polity*, 82. 맥그레거는 그때까지 프랑스 개혁교회만이 이러한 항소 제도를 두고 있었다고 밝힌다. 그러면서 스코틀랜드의 노회와 프랑스의 대회(French Colloquy)가 기능과 역할 측면에서 매우 비슷하다고 말한다.

52 *Second Book of Discipline*, 542.

53 Janet G. MacGregor, *The Scottish Presbyterian Polity*, 120.

54 Janet G. MacGregor, *The Scottish Presbyterian Polity*, 122. 1559년 프랑스 교회헌법은 장로직이 비록 종신은 아니지만, 교회가 하락하는 한 그 직무를 떠나지 않고 계속할 수 있도록 규정하였다. 반면 제네바는 장로의 직무를 계속할 것인지 매년 새롭게 물어 선출되어야만 했다.

있다. 또한 교회 치리에 있어서 목사와 교사의 숫자가 장로보다 많은 점 등도 프랑스교회와 제네바교회의 영향으로 보인다.⁵⁵ 『제2치리서』에서 가장 분량이 많은 장이 회의체에 의한 교회정치 원리를 설명하는 7장이라는 사실은 장로교회 정치에서 이 원리가 갖는 중요성과 가치를 잘 보여준다.

4. 교회개혁의 과제와 목적

『제2치리서』는 마지막으로 11장에서 13장까지 당시 스코틀랜드교회에 잔존하는 옛 폐습이 무엇인지, 어떤 점들을 개혁해야 하는지, 교회개혁이 스코틀랜드 모든 이들에게 어떤 유익을 줄 것인지를 구체적으로 명시하면서 개혁의 필요성을 역설한다.

먼저 『제2치리서』는 당시 스코틀랜드교회의 심각한 폐해를 직시한다. 실제로 교회에서 목회를 통해 섬기지도 않으면서 자리만 차지하고 있는 이름뿐인 성직자들은 교회에 해가 될 뿐만 아니라 하나님의 나라를 조롱거리로 만드는 것이며 강하게 비판한다. 나아가 한 사람이 스무 개 이상의 교회를 맡아 성직록만 챙기고 영혼들을 방치하도록 만드는 성직중입제나 궤석성직제는 반드시 철폐되어야 할 폐습이라고 지적한다.⁵⁶ 『제2치리서』는 11장에서 1572년 리스협약을 정면으로 반박하면서, 감독 혹은 주교가 특정한 회중을 돌보지도 않고, 다른 목회자들 위에 군림하고 있는 현실을 개탄하면서 당시의 허울뿐인 허수아비 주교인 ‘틀칸 주교’를 비판하고 있다.⁵⁷ 더 나아가 1561년 이후 로마가톨릭 성직자에게 예전 수입의 3분의 2를 여전히 소유할 수 있도록 허용하고 있는 법을 폐지하고 그들에게 할당된 몫만 지급해야 한다고 주장한다.⁵⁸ 또한 목회자가 자신들의 책무를 소홀히 하면서 세속의 형사재판에 관여하거나 행정관의

55 Janet G. MacGregor, *The Scottish Presbyterian Polity*, 123. 1582년 총회는 교회 치리의 문제에 있어서 장로가 목사와 교사들의 합한 숫자보다 더 적어야 한다고 결의하였다. 1560년 프랑스 교회에서 교리의 문제에 있어서 집사와 장로의 숫자가 목회자들보다 적어야 한다고 결의한 것과 비슷한 측면이 있다. 『제2치리서』에 끼친 프랑스 교회와 제네바 교회의 영향을 요약적으로 살펴보려면 Janet G. MacGregor, *The Scottish Presbyterian Polity*, 129-30을 참고하라.

56 *Second Book of Discipline*, 546-47.

57 *Second Book of Discipline*, 547.

58 *Second Book of Discipline*, 547, 549-50.

영역에 영향력을 행사하려고 해서도 안 된다고 못 박는다. 동시에 행정관이 교회의 문제에 참견하고 지배력을 행사하려고 하는 것 또한 엄중하게 경계해야 함을 강조한다.⁵⁹ 이처럼 『제2치리서』는 당시 스코틀랜드교회의 모습을 적나라하게 드러내어 비판하고 있다.

이어서 12장에서 다음과 같은 개혁의 구체적 항목들을 열거한다.⁶⁰ 모든 교구에 한명 이상의 목사를 두어 백성들을 돌보아야 하며, 목사가 여러 교회를 맡아 자신의 책무에 소홀한 일이 있어서는 안 된다. 대학에 충분한 교사를 임명하여 하나님의 말씀과 신앙의 기초를 든든하게 세워야 한다. 당회, 노회, 총회의 모든 회의체는 스스로의 권위를 가지고 사람들의 행습을 살피고 치리하는 역할을 감당해야 한다. 금권과 권력이 목회자의 선출에 영향을 미쳐서는 안 되며, 합법적 선출과정과 회중의 동의를 통해 일꾼이 세워져야만 한다. 교회의 모든 수입은 네 몫으로 나누어 목회자의 생계, 교회와 학교의 유지, 가난한 사람들에 대한 구제와 돌봄, 교회의 보수와 공공복리를 위해 사용해야만 한다. 교회의 재정은 회계보고를 통해 투명하게 집행되어야 한다.

마지막으로 13장에서 교회의 정치체제를 올바르게 수립하려는 목적은 “하나님께 영광을 돌리고, 예수 그리스도의 나라를 진전시키며, 그리스도의 신비한 몸체에 속한 모든 사람들이 양심의 평안을 누리고 사는 것”⁶¹이라고 요약한다. 개혁교회가 언제나 강조해 온 하나님의 영광, 예수 그리스도의 나라, 양심의 자유와 평안, 즉 하나님, 공동체, 개인의 유익을 위해서라도 교회의 영적통치 질서가 바로서야 한다는 것이다. 교회 정치체제와 질서의 개혁은 무엇보다 하나님께 영광이 될 것이고, 교회를 든든히 세울 것이며, 모든 이들에게 기쁨이 될 것이라고 확신하고 있다. 『제2치리서』는 경건하고 선한 질서를 바로 세움으로써 스코틀랜드교회가 온 세상의 본보기가 될 것을 희망한다.⁶²

59 *Second Book of Discipline*, 548-49.

60 *Second Book of Discipline*, 550-53.

61 *Second Book of Discipline*, 554.

62 *Second Book of Discipline*, 554.

IV. 한국장로교회 직제와 정체 개혁을 위한 제언

한국장로교회의 직제(職制)는 목사, 장로, 집사, 권사로 구성된다. 이것은 개(個)교회 혹은 지(支)교회라 불리는 개별교회를 구성하는 직제이다. 그리고 개교회의 목사와 장로가 모여 당회를 이루고, 개교회 당회의 대표들이 모여 노회, 대회, 총회를 구성하는 정체(政體)를 만든다. 이러한 직제와 정치체제는 16세기 프로테스탄트 종교개혁, 그 중에서도 개혁파 운동이 시작될 때부터 확립된 전통이다. 정치적으로 볼 때 장로교회의 이러한 집단지도체제는 감독한 사람에게 권한이 집중되는 감독제도나 모든 회중에게 권한이 분산되는 회중제도와 구별된다.

16세기 스코틀랜드 장로교회의 직제와 정체를 담고 있는 『제2치리서』를 연구하면서 자연스럽게 한국장로교회의 현실을 생각하게 되었다. 현재 한국의 장로교회도 다양한 교단으로 나뉘어져 있기 때문에 조금씩 차이가 있을 수밖에 없고, 따라서 필자가 몸담고 있는 대한예수교장로회(통합)를 염두에 두면서 직제와 정치체제의 개혁 방향을 몇 가지 제안하고자 한다.

첫째, 직제와 정치체제는 복음의 본질이라기보다 '아디아포라'(adiaphora) 즉 비본질적인 영역에 속한다. 다시 말해 어떤 직제와 정체를 가질 것인가 하는 것은 각 지역의 문화와 전통을 충분히 고려하여 선택할 수 있는 자유를 지닌다는 뜻이다. 교회사에서는 '본질적인 것에는 일치를, 비본질적인 것에는 자유를, 모든 일에는 사랑을'이라는 표어를 소중하게 간직해왔다. 우리는 복음의 본질이 아닌 제도의 문제에서는 자유를 누릴 수 있어야 한다. 장로교회의 토대를 놓은 칼뱅조차도 잉글랜드와 폴란드의 지도자들에게 편지하면서 그 나라에서 감독제를 선호한다면 굳이 장로제를 고집할 필요가 없다는 유연성을 보였다. 따라서 직제와 정체의 문제 때문에 사생결단하려는 식의 태도는 바람직하지 못하다.

둘째, 직제와 정치체제는 주님의 몸인 교회를 바르게 세우기 위한 것이다. 목사든 장로든 집사든 권사든 그 직분의 목적은 교회의 덕과 유익을 위한 것이지, 그 직분 자체가 목적이 아니며 더욱이 계급이나 서열이 아니다. 프로테스탄트

종교개혁의 가장 중요한 가치 중 하나인 만인제사장설에 비추어 보더라도 직분은 하나님의 자녀들의 각기 다른 기능이지 신분이 아니다. 최근 대한예수교장로회(통합)에서 논란이 된 목사 임직식에서 장로의 역할 문제와 관련해서도 그것이 주님의 몸인 교회에 얼마나 덕이 되는가 하는 것이 초점이 되어야 한다. 목사들에게 묻는다. 장로가 목회자 후보생에게 안수를 하는 것이 무슨 그리 큰 문제라도 되는가? 장로들에게 묻는다. 자신들에게 부여된 책임의 무거움을 알고 있는가, 목회자 후보생에게 안수를 하는 것이 무슨 특권이라고 생각하는가? 16세기 제네바의 개혁자 칼뱅은 목사 임직식에서 안수 의식이 중세 로마교회의 미신적 예식으로 변질되었으니 안수를 하지 말고 기도하는 것으로 족하다고 주장했다.⁶³ 스코틀랜드 『제1차리서』도 목사 임직에서 안수가 필수요건이라고 말하지 않았다.⁶⁴ 임직에서 안수 행위 자체가 ‘아디아포라’라는 것이다. 본질은 내가 맡은 직분으로 교회의 덕을 세우고 있는가이다.

셋째, 한국장로교회는 노회의 역할과 중요성을 복원해야 한다. 장로교회와 회중교회를 가르는 가장 중요한 지점이 바로 상위 회의체의 권한을 얼마나 실제적으로 인정하는가이다. 회중교회는 ‘자발성에 기초한 자치 조직’이기에, 노회와 총회 같은 상위 공의회들은 협력관계일 뿐이며, 실제로는 개교회가 모든 것을 최종적으로 결정하는 주체이다. 반면 장로교회는 개교회의 당회, 노회, 대회, 총회의 정치 형태를 채택하고 있으며, 그 중에서도 노회가 중심적 역할을 담당한다. 오늘 한국장로교회에서 개교회주의의 병폐가 심각하게 나타나고 있는데, 이는 모두 노회가 본래의 역할을 다하지 못하기 때문이다. 목회자의 개인주의를 극복하고 공동체성을 회복하기 위해서도 노회가 제 몫을 감당해야 한다. 16세기 제네바교회와 스코틀랜드교회와 미국장로교회의 목사회, 성경연구모임 등은 개별성과 공동체성의 조화를 이룬 예로써 21세기 한국장로교회에도 반드시 필요한 제도이다.

넷째, 총회의 총대 수를 과감히 줄이고, 총대 구성에서 ‘다양성’과 ‘포용성’의

63 John Calvin, “Draft Ecclesiastical Ordinances(1541),” *Calvin Theological Treatises*, trans. J.K.S. Reid (London: SCM Press, 1954), 59.

64 James K. Cameron, *The First Book of Discipline*, 102: “비록 사도들이 안수를 행했지만, 이제 기적은 그쳤기 때문에 우리는 안수 예식이 꼭 필요하다고 생각하지 않는다.”

가치를 반영해야 한다. 먼저 대한예수교장로회(통합)의 총대 숫자는 1,500명으로 그 인원이 너무 많다. 그것 때문에 발생하는 의사결정의 비효율성은 말할 것도 없고 총회 장소를 구하는 것조차 힘들고 제한적이다. 대한민국 국민들을 대표하는 국회의원의 수도 300명이다. 이것도 많다고 수를 줄여야 한다는 비판이 거세다. 미국장로교회(PCUSA)의 총대도 600명 정도이다. 그런데 우리는 무슨 이유로 총대가 이렇게 많아야 하는가? 각 노회마다 봄 노회 때면 총회에 파송할 총대 선거하는 것이 가장 중요한 이슈가 되는 것이 얼마나 불쌍사나운가! 그나마 2018년 103회기 총회에서 2020년부터 총대를 1,000명으로 감축하기로 결의하여 다행이라 여겼지만, 2019년 104회기 총회에서 곧바로 취소 결의를 하였다. 참으로 손바닥 뒤집듯 쉽게도 총회 결의가 뒤바뀌는 것을 보면서 과연 총대들이 자신들의 기득권을 내려놓을 의지가 조금이라도 있는지 의심할 수밖에 없다.

다음으로 총대의 구성이 너무 치우쳐 있다. 2017년 대한예수교장로회(통합) 총회 총대 1,500명 가운데 여성은 고작 17명으로 1.1%에 불과하다. 이것은 양성평등을 추구하는 세계교회의 동향이나 일반 사회의 현실에 비추어 볼 때, 대단히 후진적일뿐 아니라 교회의 성숙에도 저해요인이 되고 있다. 그나마 다행인 것은 2017년 총회에서 앞으로 68개 노회에서 총대 가운데 여성을 적어도 1명씩 포함시킬 것을 결의한 것은 놀라운 진전이라 할 것이다. 그러나 결의와는 달리 2018년 여성 총대는 고작 30명으로 2%에 불과했다. 결의한 대로라면 적어도 68명이 되어야하지만 절반에도 미치지 못한 것이다. 또한 2019년 104회기 총회에 참석한 여성 총대는 26명으로 오히려 직전 회기보다 감소했다는 사실이 교단 내 양성평등의 현주소를 그대로 보여준다. 더욱이 청년, 장애인, 소수자를 대표하는 총대는 아예 찾아볼 수 없다. 2019년 104회기 총회에서 앞으로 총대의 5~10%를 청년, 부목사, 기관목사 등 소외된 젊은 층이 참석할 수 있도록 배려하겠다는 결정을 했지만, 그마저도 기존의 총대 수를 줄여서가 아니라 현재 1,500명의 총대들 외에 별도로 그들을 참석하도록 하겠다고 하니 기가 막힐 노릇이다. 교회가 장년 남성들의 전유물이 아니라면 당연히 다양성과 포용성의 원칙에 따라 이를 개선해야 한다. 올해 총대의 평균 나이가 62.5세였으

니, 그 회의에서 젊은 세대와 다음 세대의 필요와 요구를 과연 얼마나 담아낼 수 있었겠는가? 앞으로 총대의 풍부한 다양성 확보를 위한 제도적 개선책을 마련해야 한다. 또한 이 변화는 당회와 노회의 인적구성에서부터 시작되어야 한다.

다섯째, 신학교에서 목회자 후보생을 가르치고 양육하는 교수로서의 바람이 있다. 학교를 졸업한 학생들에게 추천서를 써주면서 듣게 되는 애환이 있다. 한국교회에 바라기는 부디 사역자를 고용(雇用)하지 말고 청빙(請聘)해 주기를 바란다. 품삯을 주고 부리는 사람이라고 생각하면 ‘고’만큼만 은혜를 받게 될 것이다. 사역자가 자부심을 가지고 자신의 소명을 다할 수 있도록 청빙과정에서부터 애써주기를 당부한다. 또 여성사역자에게도 사역의 기회를 제공해 줄 것을 요청한다. 대한예수교장로회(통합)는 여성안수를 허용한지 25년이 지났다. 현재 여성 목사는 전체 목회자 중 8.5% 정도이며, 신학교에서 목회자 교육을 받고 있는 여학생은 전체 학생의 25%에 이른다. 이들이 졸업하면 과연 사역지를 구할 수 있을지 항상 걱정이다. 교회는 필요하다면 당분간 여성사역자를 할당제로 받아들일 수 있도록 제도적 장치를 마련하고, 사역의 배정에 있어서도 차별하지 말고 기회를 제공해주기를 바란다.

V. 결론

『제2치리서』를 자세히 해설한 커크는 편집자의 서문 첫 문장에서 『제2치리서』를 “스코틀랜드 장로교주의에 대한 최초의 명백한 선언”이라고 규정한다.⁶⁵ 이것은 『제1치리서』가 로마가톨릭에서 장로교회로 돌아서는 길목에서 상황적 제약 때문에 장로교주의를 온전히 표현해 내지 못한 부분이 있었다면, 상대적으로 『제2치리서』는 장로교회의 정치 원리를 가감 없이 담아냈음을 의미한다. 존 녹스의 이상이 앤드류 멜빌을 위시한 후배들에 의해 보다 분명하게 열매를 맺게 된 것이다. 1560년 『제1치리서』가 나온 이후 정치적, 종교적 변화, 특히

65 James Kirk, *The Second Book of Discipline*, vii.

1572년 리스협약을 통해 주교제가 다시 도입되려는 상황에서 장로교회의 정체성을 담은 헌법의 필요성이 강하게 제기되었고, 때마침 1574년 제네바아카데미의 교수로 있다가 스코틀랜드로 돌아온 멜빌의 지도력이 더해지면서 1578년 『제2치리서』가 빛을 보게 되었다. 『제2치리서』는 많은 사람들이 참여한 여러 위원회에서 수많은 회의, 검토, 개정을 거쳐 열매를 맺은 16세기 스코틀랜드교회 공동의 유산이라는 점에서 특별한 의미를 지닌다. 『제2치리서』는 450여년이 지난 지금도 여전히 우리 시대 교회개혁의 주제와 관련해서도 적합성을 가지고 있다. 이처럼 장로교회에서 중요한 일차 자료임에도 불구하고 한국장로교회에서 제대로 깊이 있게 조명된 바가 없다는 사실이 놀라울 지경이다.

『제2치리서』는 교회정치와 세속정치의 권한과 책임을 분명하게 구별한다. 교회와 국가는 서로를 침해하지 말아야 하고, 서로 다른 영역에서 각자의 주권을 가지지만, 동시에 하나님의 나라라는 동일한 목적을 위해 헌신해야 하는 상생의 관계이다. 또한 『제2치리서』는 교회의 직제인 목사, 교사, 장로, 집사가 어떤 사람이며, 어떤 일을 해야 하는지에 대한 분명한 경계설정을 통해 그리스도의 몸인 교회를 섬기며 세우는 책무를 감당하도록 이끈다. 특히 장로교회의 중요한 원리인 회의체를 통한 공동의 정치체제의 원리와 실재를 제시하고 있다. 그리고 스코틀랜드교회의 개혁과제를 조목조목 제시함으로써 교회가 나가야 할 미래의 방향설정을 하고 있다.

교회사에서는 직제와 정체가 꼭 필요한지에 대한 논쟁이 수차례 반복적으로 나타났다. 일부 사람들은 교회의 조직과 제도가 오히려 교회 내에서 성령의 자유로운 역사를 제한하고 심지어 훼손시키기까지 한다고 주장하면서, 교회에서는 직제보다 성령의 자유로운 운행이 더 중요하다고 보았다. 초대교회 몬타누스주의자들이 그러했고, 근대 초기 소위 ‘퀘이커’라 불리는 친우회의 입장이 그랬으며, 성령의 역할을 강조하는 신앙공동체들이 대체로 그런 입장을 취하였다. 그러나 조직과 제도가 없거나 약한 공동체는 통일성과 영속성이 떨어지고, 다양성이 자칫하면 무질서에 빠지게 된다는 사실을 우리는 교회 역사를 통해 배웠다. 어떻게 보면 조직과 제도는 필요악과 같은 불가피한 것일 수 있다. 문제는 그 직제와 정체가 사람과 공동체를 살리는 역할을 하는지, 아니면 ‘조직

의 쓴맛'만을 강요하는 거침돌인지 하는 점이다. 직제와 정체가 불가피하게 요구된다면 그것이 보다 선한 영향력을 끼치도록, 복음과 은혜의 통로가 되도록 만드는 노력이 중요하다.

한국교회 안에는 개혁을 요구하는 목소리가 넘친다. 필자는 개혁이 그저 구호로만 머물지 않고 구체적인 정책이나 제도로 정착되기를 바라는 마음으로 한국장로교회의 직제와 정체의 개혁에 관한 실천적인 제안들을 제시하였다. 한국교회의 직제와 정체가 과연 사람을 살리고, 교회를 유익하게 하고, 세상을 아름답게 만드는 도구가 될 것인지, 아니면 복음의 확장과 경건의 진보를 가로막는 훼방꾼이 될 것인지는 전적으로 우리에게 달려있다. 한국교회의 직제와 정치체제가 복음과 생명의 가치를 담은 소박하지만 보배로운 질그릇이 되기를 소망해 본다.

[참고문헌]

- Burleigh, J.H.S. *A Church History of Scotland*. London: Oxford University Press, 1960.
- Calderwood, David. *History of the Kirk of Scotland*. III. Edited by Thomas Thompson. Edinburgh: Wodrow Society, 1843.
- Calvin, John. "Draft Ecclesiastical Ordinances(1541)." *Calvin Theological Treatises*. trans. J.K.S. Reid. London: SCM Press, 1954.
- _____. *Institutes of the Christian Religion (1559)*. ed. John T. McNeill. trans. Ford L. Battles. Philadelphia: The Westminster Press, 1960.
- Cameron, James K. *The First Book of Discipline*. Edinburgh: The Saint Andrew Press, 1972.
- Donaldson, Gordon. *The Scottish Reformation*. Cambridge: Cambridge University Press, 1960.
- Kirk, James. *Patterns of Reform: Continuity and Change in the Reformation Kirk*. London: T&T Clark, 1989.
- _____. *The Second Book of Discipline*. Edinburgh: Covenanters Press, 1980.
- MacGregor, Janet G. *The Scottish Presbyterian Polity: A Study of its Origins in the Sixteenth Century*. Edinburgh: Oliver and Boyd, 1926.
- Mason, Roger A. and Steven J. Reid. *Andrew Melville(1545-1622): Writings, Reception, and Reputation*. Surrey: Ashgate Publishing Limited, 2014.
- Mitchell, Alexander. *The Scottish Reformation*. Edinburgh: William Blackwood and Sons, 1900.
- Reid, W. Stanford. "The Book of Discipline: Church and State in the Scottish Reformation." *Westminster Theological Journal* Vol. 35 (1972/1973), 35-44.
- Row, John. *The True History of the Kirk of Scotland from 1558 to 1637*.

- Edinburgh: Wodrow Society, 1842.
- van Wyk, Jurgens Johannes. *The Historical Development of the Offices according to the Presbyterian Tradition of Scotland*. Kachere Theses no. 7, Zomba: Kachere Series, 2004.
- 김중락. 『스코틀랜드 종교개혁사』. 서울: 흑곰북스, 2017.
- 박경수. “16세기 제네바 교회의 목회자 선발과 훈련에 관한 연구.” 『한국교회를 위한 칼뱅의 유산』. 서울: 대한기독교서회, 2014.
- _____. “16세기 종교개혁자들의 사회복지 사상: 루터와 칼뱅을 중심으로.” 『교회의 신학자 칼뱅』. 서울: 대한기독교서회, 2009.
- _____. “스코틀랜드 『제1치리서』에 나타난 장로교회 정치체제의 근간.” 『신학논단』 97 (2019), 41-70.
- _____. “존 녹스: 하나님의 나팔수.” 『개혁교회, 그 현장을 가다』. 서울: 대한기독교서회, 2018.
- 이승구. “스코틀랜드 교회 『제2치리서』(1578)에 나타난 장로교회의 모습.” 『신학정론』 31/2 (2013), 188-224.

[Abstract]**A Proposal for Reform of the Polity of the Presbyterian Church of Korea seen through the *Second Book of Discipline* of the Scottish Presbyterian Church**

Gyeong Su Park

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

This paper analyzes the historical background and contents of the *Second Book of Discipline* of Scotland, which contains the core of Presbyterianism, and then puts forward suggestions for the reform of the policy of the Presbyterian Church of Korea based on its spirit. The reason why I have a special interest in the Presbyterian office and policy is that research on the *Second Book of Discipline*, namely the first presbyterian constitution, was not conducted properly in the Korean Church, where Presbyterian Church accounts for more than 70 percent of the Protestant Church, and the Church is facing a serious crisis due to disorders and conflicts over the church's office and policy.

I will first look at the political and religious situations in which the *Second Book of Discipline* came out, and then trace the process from 1560 when the *First Book of Discipline* comes out to 1578 when the *Second Book of Discipline* comes out. Through this research, we will identify which inevitability the *Second Book of Discipline* was created from. It will then introduce and analyze the core contents of *Second Book of Discipline* under the subjects of the relationship between church policy and civil policy, the church offices and their functions, church assemblies and their role, and the task and purpose of the church reform. And finally,

reflecting on what legacy the Presbyterian Church of Korea should inherit and protect from the Presbyterian Church in Scotland, it will present practical suggestions on the reform of office and policy of the Presbyterian Church of Korea.

Key Words: Scotland, Second Book of Discipline, Office, Polity, Andrew Melville, Presbyterian Church of Korea

고난 중에 핀 꽃: 참된 그리스도인의 삶 베자의 『흑사병에 대하여 알아야 할 것』을 중심으로

양신혜

(합동신학대학원대학교, 외래교수, 교회사)

- I. 들어가는 말
- II. 흑사병과 베자
- III. 『흑사병에 대하여 알아야 할 것』 (*A Learned Treatize of the Plague*, 1579)
- IV. 나오는 말

[초록]

중세의 붕괴를 낳은 흑사병은 종교개혁을 이끌었던 종교개혁자들에게도 목회를 방해하는 장애물이자 공동체를 와해시키는 걸림돌이었다. 죽음에 대한 두려움으로 하나님의 부르심의 자리를 떠나 도망하는 목회자와 하나님의 진노인 흑사병을 피해 도망하는 것은 죄라고 주장하는 목회자들에 대항하여, 베자는 목회자로서의 어떻게 하나님의 사명을 감당해야 하는지에 대한 지침서를 남겼다. 그것이 『흑사병에 대하여 알아야 할 것』(*A Learned Treatise of the Plague*, 1579)이다. 그래서 베자의 텍스트를 분석하여 종교개혁자들은 흑사병을 어떻게 이해하고 대처했는지 살펴보고자 했다. 특히, 흑사병에 대한 잘못된 이해에 대항하여 어떻게 흑사병을 통한 고난을 이해해야 하는지를 살펴보고자 하였다. 그리스도인으로서 이 고난의 자리를 베자는 어떻게 이했는지, 슬픔과 절망에 빠진 그리스도인들을 어떻게 위로하였는지, 그리스도인으로서의 삶의 동력을 어디에서 찾는지 살펴보았다. 그리고 흑사병으로 인한 공동체의 와해라는 위기 앞에서 그리스도인이 해야만 하는 윤리적 판단 기준은 무엇이며, 그 기준에 따라서 어떻게 올바른 판단을 내릴 수 있는지를 다루었다. 그리고 고난 앞에서 그리스도인에게 주어진 최대의 난제인 하나님의 자비와 섭리를 어떻게 이해했는지 정리하였다.

이를 통해서 베자가 중세적 대응을 넘어서 인간이 어떻게 이성적 논리에 근거한 일반 원칙과 양심의 확신을 윤리적 판단의 척도로서 삼아 기독교 윤리의 기초로 삼았는지를 보여주었다.

키워드: 베자, 흑사병, 소명, 섭리, 양심, 윤리적 척도

1. 들어가는 말

흑사병은 중세사회의 구조를 붕괴시킨 원인이다. 14세기 의사들은 3종류의 약초를 처방하기도 했으나, 당시 사람들은 피신만이 유일한 살길이라고 생각했다. “빨리, 멀리 떠나고, 늦게 귀환하라”(cito, longe, tarde)란 표어가 유일한 처방전으로 여겨졌다.¹ 하지만 안전한 곳은 어디에도 없었다. 병에 걸린 자들을 두고 살기 위해서 가족과 이웃을 떠나는 이기적 행동은 사회를 도덕적 폐허로 만들었을 뿐이었다. 중세의 기독교인에게 죽음은 삶 다음에 오는 삶에 대한 소망이었다. 적어도 그들에게 죽음은 또 다른 하나의 삶으로 가는 과정이기 때문에 죽음이 공포의 대상이 아니었다. 그렇기 때문에 현세에서 선행을 행함으로써 죽음 이후의 삶을 준비하면서 죽음의 공포에서 벗어날 수 있었다. 하지만, 흑사병으로 인해 “장례미사도 받지 못한 죽음이 도처에 널리게 되자 사람들은 기존의 죽음관을 포기하고, 죽음을 죽음 자체로, 교회의 도움 없이 받아들여야 했다.”² 살아남은 사람들은 죽음의 공포 속에서 사랑하는 사람의 죽음에도 가까이 가지 못하는 정신적 공황상태를 경험하였다. 죽음이 언제 올지 모르는 위협 속에서 죽음의 공포가 만연하게 되자, 죽음 자체가 일상화되고 죽음에 점차 무감각해져 갔다.³

중세의 붕괴를 부른 흑사병은 16세기 종교개혁자들도 비껴가지 않았다. 취리히의 종교개혁자 츠빙글리는 1519년 흑사병에 걸렸다. 9월경 흑사병에 전염되어, 10월경에는 죽음의 위기를 맞이했다. 죽음의 문턱에서 다시 살아났지만, 그의 형제 안드레아스(Andreas)는 죽음을 맞이했다. 당시 취리히의 인구는 약 7000명이었는데, 흑사병으로 인하여 약 25%의 인구가 감소했다고 하니,

* 이 논문은 2016년 대한민국 교육부와 한국연구재단의 지원을 받아 수행된 연구임 (NRF-2016S1A5A8019246)

1 H. Mormeier, “Die Flucht vor der Pest als religiöses Problem,” ed. K. Schreiner, *Laienfrömmigkeit im späten Mittelalter. Formen, Funktionen, politisch-soziale Zusammenhänge* (München, 1992), 331-397, 332.

2 Alois M. Haas, *Todesbilder im Mittelalter. Fakten und Hinweise in der deutscher Literatur* (Darmstadt, 1989), 178.

3 C. Hegel, ed. “Chronik des Burkard Zink 1368-1468”, Bd. 4(Leipzig, 1866), 293. 166. 김병용, “중세 말엽 유럽의 흑사병과 사회적 변화,” 『대구사학』 88(2007), 8.

종교개혁 당시에도 흑사병이 도시에 끼친 영향이 작지 않음을 알 수 있다.⁴ 흑사병에서 회복을 경험한 츠빙글리는 그 경험을 토대로 “역병가”(Pestlied)를 작성하였다. 칼빈도 제2차 제네바 사역을 하면서 두 차례에 걸쳐 흑사병이 도시를 위협하는 위기를 경험하였다: 1542년부터 1544년, 그리고 1560년. 흑사병은 목회자들에게도 두려움의 대상이었다. 목회자들에게 주어진 임무인 흑사병으로 인해 영적 좌절을 경험한 교회의 지체들을 위로하기 위해 병문안하는 일을 두고 갈등을 겪기도 하였다. 이처럼 흑사병은 종교개혁자들에게도 인생의 위기이자 목회사역의 걸림돌이었다. 흑사병은 종교개혁자 개인에게 회심의 계기를 주기도 했지만, 종교개혁자의 믿음을 시험하는 도구가 되기도 하였다.

갑자기 찾아오는 죽음 앞에서 인간은 의미를 찾아야만 했다. 죽음은 인간의 존재와 밀접하게 연관되어 있기에 더욱 그러했다. 그러하기에 중세 사회는 흑사병을 인간의 삶의 자리를 해석하는 은유로써 이해하여 하나님의 진노를 상징으로 해석하였다. 그래서 국가는 종교재판을 통해서 하나님의 진노를 달래기 위한 마녀사냥을 대안으로 실행하였다. 그렇다면, 종교개혁자들은 전염병인 흑사병을 어떻게 이해했으며, 당시의 슬픔과 좌절에 빠진 그리스도인들에게 어떻게 다가갈 위로를 하였는지, 베자의 『흑사병에 대하여 알아야 할 것』 (*A Learned Treatise of the Plague*, 1579)을 중심으로 살펴보고자 한다. 이 글은 흑사병이 어떤 병인지, 흑사병이 발발할 때 목회자가 어떻게 행동해야 하는지를 다룬 지침서이다. 이 글을 토대로 신학자로서의 베자 연구를 넘어서 목회자로서의 베자 연구를 위한 토대를 놓고자 한다. 지금까지 베자 연구가 칼빈과 베자의 연속성과 불연속성의 관점으로 한 신학 주제를 중심으로 이루어졌다.⁵ 정통주의

4 조용석, “츠빙글리의 역병가연구,” 『장신논단』 46(2014), 118.

5 한국 신학계에서 베자에 대한 관심과 연구는 저조한 편이다. 단지 칼빈의 후계자이자 정통주의 신학의 포문을 연 신학자로서 알려져 있을 뿐이다. 사정이 이렇다보니 칼빈의 ‘국가저항’과의 연속성에서 베자를 다룬 논문들이 발표되었을 뿐이었다. 이상용, “존 칼빈과 칼빈주의자들의 저항 신학,” 『진리와 학문의 세계』 21(2010): 전주봉, “위그노의 정치사상,” 『개혁논총』 17(2011), 75-119. 최근에 들어서 베자의 예정론에 대한 이해를 중심으로 한 논문들 몇 편이 발표되었다. 예정론 이해는 칼빈의 신학의 연속성과 불연속성을 판단하는 주요 주제이기 때문에 그 의미가 크다 하겠다. 김지훈, “테오도레 베자의 신학 안에서 예정론에 대한 이해,” 『조직신학연구』 24(2016), 36-64; “예정론의 교회적 위로,” 『한국개혁신학』 44(2014), 126-51. 이은선, “테오도레 베자의 예정론,” 『신학지평』 8 (1998), 132-161. 이처럼 베자연구에서 예정론이 차지하는

의 포문을 연 베자의 신학이 칼빈과 연속성을 가지고 있느냐, 그렇지 않느냐가 정통주의와 칼빈의 연속을 판단하는 주요한 기제가 되기 때문이다. 하지만 베자는 신학자일 뿐만 아니라 제네바의 목회자였다.⁶ 그렇기 때문에 신학자 이전에 목회자로서 이성으로 이해할 수 없는 고난 앞에서 동시대의 그리스도인들이 던지는 질문에 베자가 어떻게 다가갔는지를 이 글을 통해서 살펴보고자 한다. 그리스도인으로서의 윤리적 행위의 시작인 소명과 고난을 극복하기 위하여 하나님의 말씀을 어떻게 해석하고 있는지, 그리고 더 나아가 어떻게 그리스도인으로서 하나님의 말씀을 따라서 행동으로 옮기는 결단을 하게 되는지를 살펴보고자 한다. 그리고 하나님의 진노로서의 흑사병에 대한 중세의 이해를 넘어서 종교개혁자 베자는 어떻게 이해했는지 살펴보고자 한다.

II. 흑사병과 베자

베자는 츠빙글리처럼, 흑사병으로 추정되는 질병을 겪으면서 개인적 회심의 경험을 하였을 뿐만 아니라, 제네바에서 사역을 하면서 전염병인 흑사병으로 인해 칼빈처럼, 동역하는 목회자들과 갈등을 겪었다. 그래서 우선 흑사병으로 추정되는 병으로 인한 개인의 회심의 과정을 살펴본 후, 제네바에서 사역할 때 일어난 흑사병으로 인해 목회자들과의 갈등이 일으킨 문제에 대하여 어떻게

위치가 어느 정도인지 논문들을 근거로 짐작할 수 있으리라 여겨진다. 김지훈은 무라이야마(T. Murayama), 멀러(R. A. Muller)가 칼빈과의 연속성에서 예정론을 이해한 것과, 이전에 비저(E. Bizer), 키켈(W. Kickel), Amstrong), 브레이(J. S. Bray) 등이 불연속성을 주장하는 대립구도에 대한 대안을 제시하여 중재하고자 하였다. 베자의 예정론 연구에 나타난 대립구도는 베자의 인식론에도 고스란히 드러난다. 키켈의 성경에 대한 이해와 멜리슨(J. Mallison)에게서 분명하다. 이에 대한 이해는 양신혜, “성경의 권위에 대한 베자의 이해-칼빈과 베자의 연속성과 불연속성의 관계에서,” 『한국개혁신학회』 57 (2018), 133-166을 참조하라. 이처럼 베자의 신학이 칼빈의 신학과 연속성에 있는지는 칼빈과 정통주의의 관계를 규명하는 중요 단초이다. 그렇기 때문에 정통주의 신학이 지닌 특징을 규명하기 위해서는 베자의 신학에 대한 연구가 필요하다.

⁶ Shawn D. Wright는 베자연구에서 목회적 관점을 배제하고 신학에만 집중하는 현상을 지적하고, 목회자로서의 사역에 초점을 맞추어 신학자이자 목회자로서의 특징을 드러내고 있다. Shawn D. Wright, *Our Sovereign Refuge: the pastoral theology of Theodore Beza* (Carlisle: Patemoster, 2004).

신학적 답변을 시도하였는지 알아보려고 한다.

1. 회심

베자는 그의 스승 불마르를 통해서 프로테스탄트 신앙을 알게 되었던 것으로 보인다. 하지만 1534년 팜플렛 사건으로 인해 프로테스탄트 박해가 시작되면서, 스승은 독일 튀빙겐(Tübingen)으로 그 다음해에 떠난다. 이렇게 스승과 헤어진 베자는 스승의 집에서 불링거(Bullinger, 1504-1575)의 논문 “거룩한 예배의 의식 속에 자리 잡은 오류의 기원”(De origine erroris in Divorum ac simulacrorum cultu, 1529)을 발견한다. 이 논문을 통해서 베자는 로마 가톨릭의 잘못, 즉 성인에 대한 교리와 미사에서 벌어지는 오류를 바로 알게 되면서, 참된 경건의 길에 들어서게 되었을 뿐만 아니라 영적 도약의 기회를 얻게 되었다.⁷

하지만 베자는 공적인 신앙고백의 자리에 나가지 못하고 “기나긴 망설임”⁸의 시간을 갖는다. 올바른 신앙의 맛을 보았음에도 불구하고, 로마 가톨릭교회에 머물면서 세상이 주는 “공허한 반짝임과 허망한 유혹”⁹ 속에서 살아간다. 13년이라는 시간에 종지부를 찍는 사건이 베자에게 일어난다. 베자는 흑사병으로 추정되는 병으로 인해 침대에 누워있어야 만했다. 그때 베자는 하나님의 심판과 그의 삶을 반추하며 회개의 시간을 가졌고, 하나님의 은혜로 병에서 회복되었다.¹⁰ 베자는 자신이 가지고 있는 경제적 안정과 시인으로서의 명성을 얻고자 했던 세속적 야망까지 기꺼이 포기하였다.¹¹ 프랑스에서 누리던 모든 것을 뒤로 하고 종교적 자유를 찾아서 제네바로 떠났다. 이런 베자를 파리고등법원은 “도망

7 Beza, *Correspondence de Théodore de Bèze*. ed. Hippolyte Aubert, Henri Meylan, Alain Dufour, vol 9 (Geneva. 1960-), 121. 1568년 8월 18일 자 편지, 이하 *CB*로 표기한다. Beza to Wolmar, March 12, 1560, *CB* 3, 45. Scott M. Manetsch, “Beza and the Crisis of Reformed Protestantism,” ed. Martin I. Klauber, *The Theology of the French Reformed Churches: From Henri IV to the Revocation of the Edict of Nantes* (Grand Rapids: Reformation Heritage Books, 2014), 26.

8 Manetsch, “Beza and the Crisis of Reformed Protestantism,” 26.

9 Beza, *CB* 10, 89.

10 M. A. van den Berg, *Friends of Calvin* (Grand Rapids: Eerdmann, 2009), 242-43.

11 Berg, *Friends of Calvin*, 242-43.

간 이단자"라고 판결을 내렸다(1549년 4월 3일). 그리고 베자의 형상을 만들어 불태움으로써 이단자에 해당하는 형벌을 집행하였다.¹² 이로써 베자는 잘못된 신앙의 굴레를 끊고 단호하게 참된 진리의 길로 나갈 수 있었다. 참된 경건을 맞보았지만, 주저하며 공개적인 신앙고백의 자리에 가지 못했던 베자가 종교 개혁자로서의 길을 걸어갈 수 있었던 것은 분명 흑사병으로 추정되는 병에서 회복된 경험이 동력으로 작용하였다. 이 경험은 이단이라는 꼬리표를 신앙의 훈장으로 달고 당당하게 걸어갈 정도로 그에게 용기를 주었다.

2. 흑사병과 목회

베자가 흑사병으로 인해 어려움을 겪게 된 때는 칼빈에게서 목사회의 의장직을 위임받고 얼마 되지 않아서였다. 1568-1571년 제네바에서는 3,000명에 달하는 시민이 흑사병으로 죽음을 맞이했다.¹³ 1571년에 베자는 개인적으로 그리고 교회적으로 어려움에 봉착하게 된다. 개인적으로 그는 형제 니콜라스를 잃는다. 니콜라스는 프랑스에서 흑사병을 피해서 '상대적으로' 안전하다고 여겨졌던 제네바로 왔음에도 불구하고, 죽음을 맞이하였다. 이에 낙망한 베자는 취리히에 있는 불링거에게 "저는 깊은 슬픔에 빠져있습니다. ... 저는 당신과 당신의 형제와 동료들의 기도로 제가 지금 느끼는 처참함에서 벗어나 지탱할 수 있기를 바랍니다."¹⁴라고 편지를 쓴다.

이외에 흑사병은 베자의 주요 사역인 제네바 아카데미를 휴교하게 만들었다. 이때 제네바 아카데미에 등록한 학생이 겨우 4명이었기 때문에, 시의회는 베자를 제외하고 모든 교수들을 면직해야만 했다. 베자는 제네바 아카데미에서 면직된 교수들을 위해서 시의회를 찾아가 그들을 대변했다. 또한 베자는 제네바

12 Berg, *Friends of Calvin*, 244. 프랑스 파리의 고등법원은 베자에 대한 판결 이유를 다음과 같이 발표하였다. 베자는 "베자는 이단자 루터의 사상을 받았었다. 둘째, 자신의 성직록을 팔았다. 제네바로 도망하였다." 1550년 3월 31일 파리 고등법원은 베자의 전 재산을 몰수하였다. 모베르 광장에서 화형에 처하라는 판결이 내려졌다. 1564년 4월 1일 샤를 9세의 사면령으로 그의 사형판결과 재산 몰수가 취소된 다음에야 그는 프랑스로 돌아갈 수 있었다.

13 Scott Manetsch, 신호섭 옮김, 『칼빈의 목사회회의 활동과 역사』 (서울: 부흥과개혁사, 2018), 538.

14 Shawn D. Wright, *Theodore Beza The Man and the Myth* (Glasgow, Christian Focus, 2015), 167.

목사회와도 갈등을 겪어야만 했다. 1570년에 흑사병이 발발하자 시의회는 전염병에 걸린 자들을 방문하여 위로하는 일에서 배자를 제외시켜 달라고 목사회에 부탁하였다. 하지만 제네바 목회자들은 이에 항의하였다. 사실, 제네바 목사들의 항의는 이때가 처음이 아니었다. 1564년과 1567년에도, 시의회가 병원을 방문하며 돌보아야 목회자의 직무에서 배자를 면제시킨 것에 이의를 제기했었다.¹⁵ 시의회는 흑사병으로부터 배자를 지키고자 했다. 전염병으로 인한 감염률이 높기에 제네바 교회의 중직을 담당할 그를 지키고자 했기 때문이다. 하지만 배자는 오히려 시의회를 설득하여, 스스로 흑사병 환자들을 방문하여 돌보는 임무를 수행하였다. 이처럼 흑사병으로 인한 죽음의 공포는 목회자라고 해서 예외는 아니었다. 심지어 1574년에는 흑사병으로 마을 전체가 죽음에 빠지게 되자, 목회자 피에르 데 프레오가 혼자 살기 위해서 도망치는 일까지 벌여졌다.¹⁶ 어떻게 목사가 흑사병으로 고통당하는 성도들을 두고 목회 자리를 떠날 수 있는가? 배자는 흑사병 희생자들을 위한 규정을 만들어 목회자의 임무와 사명의 자리를 재고하여 목회자들을 독려할 필요성과 어떻게 목회자의 직무를 감당해야 하는지에 대한 지침서가 필요하다고 생각했다.¹⁷

배자는 당시 치료제를 찾지 못해서 개인적으로 가족을 잃는 슬픔뿐만 아니라, 공동체가 와해되는 위기를 목도해야만 했다. 전염병으로 인한 고난은 그에게 하나님의 구원의 계획을 경험하도록 이끌었다. 적어도 배자에게 육체적 고통의 시간이었지만, 영적으로는 하나님과 만나는 자리이자 하나님과의 관계가 회복되는 시간이었다. 둘째, 흑사병은 배자에게 하나님의 섭리를 생각하는 계기를 제공해 주었다. 인간의 관점에서 상대적으로 안전하다고 하는 지역으로 옮겼음

15 Manetsch, 『칼빈의 목사회의회』, 539.

16 이 시기에 제네바 목사회는 “흑사병의 희생자들이 공포에 질린 가족이나 이웃의 공격을 받거나 버림을 당한 거의 12건에 가까운 사건을 중재”하였다고 한다. 말발 마을의 중산계급의 가족이야기는 당시 흑사병으로 인한 그리스도인의 윤리적 타락은 충격적이기도 하다. 1571년 9월에 이 가족의 한 딸이 임신 말기에 흑사병에 감염되었다. 그러나 감염될 것을 우려한 나머지 어머니와 형제와 자매가 이 젊은 여인을 버렸다. 심지어 분만의 고통이 이 감염된 여인을 엄습했을 때, 가족이나 이웃의 그 누구도 이 절망에 휩싸인 여인의 도움에 반응하지 않았다. 결국 이 가련한 여인은 물과 도움을 달라고 비명을 지르면서 혼자 아이를 분만해야 했다. 하지만 산모와 아이는 아기가 태어난 지 몇 시간 만에 죽고 말았다. Manetsch, 『칼빈의 목사회의회』, 407.

17 Manetsch, 『칼빈의 목사회의회』, 540.

에도 불구하고 죽음을 맞이한 형제의 죽음을 통해서 하나님의 뜻을 구해야만 했다. 흑사병 앞에서 인간의 노력이 허무하게 되는 경험들에서 하나님의 자비에 대한 의심이 커져만 갔다. 그 의심을 넘어서 확신으로 나아갈 신학적 논제에 대한 설명이 필요했다. 그러하기에 그는 하나님의 절대적 본성에서 이루어지는 예정에 대한 논의와 구원의 확신 등을 주요 논제로 다루었다. 셋째, 베자는 흑사병으로 인하여 유발된 목회자들과의 갈등을 해결해야만 했다. 하나님께서 주신 사명의 자리에서 한 인간으로 느끼는 죽음의 두려움을 어떻게 극복해야 하는지를 고민해야만 할 뿐만 아니라, 이를 극복할 수 있는 신학적 답변을 제시해야만 했다. 그는 실천적 목회자였다.

III. 『흑사병에 대하여 알아야 할 것』 (*A Learned Treatize of the Plague, 1579*)

베자는 흑사병으로 인한 목회적 문제에 대한 답변을 주고자 『흑사병에 대하여 알아야 할 것』 (*A Learned Treatize of the Plague, 1579*)을 출판한다.¹⁸ 그가 이 글을 쓰게 한 직접적인 계기는 아아르베르크(Aarberg)에 있는 개혁교회 목사 크레스토프 뤼타르트(Christoph Lüthard)의 잘못된 논리 때문이었다. 그는 하나님께서 자신의 목적을 이루기 위해서 흑사병을 보냈기 때문에 도망해서는 안 된다고 주장했다. 하나님께서 이차적 원인을 통해서 자신의 목적을 이루신다는 하나님의 섭리를 부정하였고, 흑사병은 죄인에 대한 하나님의 벌이기 때문에 흑사병을 피해 도망해서는 안 된다고 가르쳤다.¹⁹ 그러므로 베자는

18 베자는 『흑사병에 대하여 알아야 할 것』에서 두 주제를 다룬다. 첫째, 흑사병의 원인에 대한 의구심이다. 자연 발생적 수단을 통해서 사람으로부터 사람에게로 전염이 되는 것인지, 아니면 하나님께서 직접적으로 인간의 삶에 개입하시는 섭리의 결과인지를 주요 논제로 다룬다. 흑사병으로 인해 신앙의 삶 자체가 두려움에 떨면서 지내는 신앙인들에게 이 질문에 어떻게 대답을 해야 할까? 두 번째 질문도 첫 번째 질문과 연관된 것으로, 흑사병이 발발할 때, 그리스도인은 자신과 가족을 보호하기 위해서 흑사병이 발발한 지역을 떠나야 하는가? 그 지역을 떠나는 것이 신앙의 부족한 결과인가? 그리스도인의 윤리적 행위의 판단이 어떻게 이루어져야 하는지를 다룬다.

19 Manetsch, 『칼빈의 목사회』, 541.

흑사병이 하나님의 벌이라는 중세적 이해에 대한 신학적 답변을 해야 했다. 그리고 개혁교회에 남겨진 실천적 문제들이 있었다. 예를 들어, 목사가 흑사병으로부터 자신을 보호하기 위해 안전한 규정을 마련하는 것은 하나님의 섭리에 도전하는 것인가? 자신의 아내와 가족을 위한 목사의 의무가 자신의 영적 양떼를 향한 책무를 대신하는 것인가? 목사가 자신의 생명을 보존하기 위해 병든 자기 교구민을 버리고 떠나는 것은 정당화될 수 있는가? 이처럼 흑사병은 이 땅에서 살아가는 그리스도인들에게도 피해갈 수 없는 실천적 문제이자 공동체 윤리의 문제이기에, 이에 대한 실천적 지침서는 시대적 요구에 대한 응답이었다.

1. 윤리적 행위를 위한 양심

(1) 국가 구성원으로서의 책무

베자는 흑사병이 발발할 때, 하나님께서 우리에게 주신 부르심의 자리를 생각하라고 권면한다. 이 질문은 모든 그리스도인에게 주어진 과제이기 때문이다. 이 땅에 태어났다는 것은 그 사람에게 맡겨진 사명의 자리가 있다는 뜻이다.²⁰ 그러므로 모든 사람들은 각자 자신에게 주어진 하나님의 부르심의 자리가 어디인지, 하나님과 그의 나라를 위하여 주어진 의무가 무엇인지를 먼저 고민해야 한다. 그리고 하나님께서 한 나라의 백성으로 부르셨다는 것과 가족을 주신 의미가 무엇인지를 되새겨야 한다.²¹ 베자는 흑사병이라는 위급 상황에서 국가 공동체 구성원 모두가 위기 극복의 주체임을 자각해야 하며, 주어진 임무를 수행한다는 것을 전제한다.

그렇기 때문에 공동체의 구성원으로서 각 사람은 우선, 다양한 끈들로 서로 연결되어있다는 사실을 자각해야 한다. 인간은 태어나자마자 가족이라는 관계로 연결되어있다. 성장하면서 가족을 넘어서 이웃의 관계로, 동료의 관계로 끈의 종류가 다양해지고 서로 얽혀 복잡해지기 시작한다. 인간은 국가라는 공동체의 일원으로 복잡하게 연결되어있다. 둘째, 공동체의 구성원으로서 얽혀있는 다양한 끈은 그 '관계'에 따라서 강도가 다르다. 그렇기 때문에 그 관계의 강도에

²⁰ Beza, *Treatise of the Plague*, 1.

²¹ Beza, *Treatise of the Plague*, 1.

따라서 떠날지, 아니면 머무를지를 결정한다. 이 결정은 그리스도인의 양심에 따른 판단의 결과이다. 사회 공동체의 다양한 끈 중에서 가장 강도가 높은 끈은 가족 공동체를 이루는 끈이다. 가족공동체는 인간의 자발적 선택에 따른 것이 아니라 천부적으로 주어진, 하나님의 의지의 결과이기 때문이다. 셋째, 국가를 구성하는 다양한 관계에는 책임이 주어진다. 사람과 사람, 사람과 조직의 관계를 통해서 주어진 임무에는 반드시 책임을 수반한다. 이 보이지 않는 잠재적 끈이 가진 강도는 사회구성원에게 동일하거나 평등하지 않기 때문에, “사건에 따라서, 상황에 따라서” 판단해야 한다. 그렇기 때문에 베자는 천부적으로 주어진 양심을 판단을 주요 척도로 삼는다.

인간은 사건의 상황에 따라서 그리고 구성원의 관계의 강도에 따라서, 각자 개인의 양심에 따라서 판단을 한다. 이 관계의 수가 다양하고, 그 특성도 다르기 때문에 어떤 결정을 내리기 쉽지 않다. 이미 언급했듯이, 가족으로 이루어진 천부적인 혈연관계가 어느 관계보다 강하다. 하지만 국가 공동체의 붕괴를 낳는 상황에 직면해서는 혈연공동체보다 국가 공동체의 안전과 평화를 우선하여 선택해야 한다. 혈연으로 이루어진 가족 공동체를 유지하고 보호하는 공동체가 국가이며, 국가 공동체의 붕괴는 가족 공동체의 붕괴로 이어지기 때문이다.

또 하나 기억해야 할 것은 베자에게 있어서 국가공동체는 최고 위정자와 국가구성원으로서의 개인과 맺은 계약으로 이루어진 공동체라는 사실이다.²² 이는 국가구성원으로서 각자에게 주어진 책무가 있으며, 구성원 각자가 짊어진 임무를 충실하게 수행하여 공동체를 유지해야 한다는 의미이다. 그러므로 공적 임무를 맡은 위정자들은 국가 관료로서 흑사병이 발발할 때, 다른 사람들을 돌보아야 하며, 전염의 원인이 무엇인지를 밝혀서 전염병이 더 번지지 않도록 조치를 취해야 한다. 당연히 병든 환자들을 돌보는 책임이 부여된다. 국가의 위정자로서 관료들이 가져야 할 역할은 두 가지로, 전염의 원인을 찾아서 막아야 하고, 또한 흑사병에 걸린 환자들에게 아무 일도 일어나지 않도록 돌봐야 한다. 병에 걸린 자와 건강한 자의 관계에서 건강한 자가 병에 걸린 자를 돌보아야

²² 베자는 이와 관련하여 파리에서 벌어진 성 바돌로매 축일의 대학살에 대한 응답으로 저술한 “신학들에 대한 위정자의 권한”에서 분명하게 밝히고 있다.

하는 의무가 있다. 하지만 병에 걸린 자들도 건강한 자의 책무를 고려해야 하며, 무조건적 사랑을 요구해서는 안 된다고 주장한다. 건강한 자들이 환자가 되어 그에게 맡겨진 책임을 다하지 못할 수 있음을 고려해야 한다는 것이다. 이처럼 베푸는 각자의 자리에서, 상황에 따라서 개인보다는 공동체의 안녕을 위해서 선택해야 한다는 일반적 원칙을 세운다.

(2) 그리스도인으로서의 책무

베틀러는 『흑사병에 대하여 알아야 할 것』에서 공동체의 구성원으로 연결된 책무 관계에서 윤리적 행위를 설명하였다. 공동체의 책무 이전에 그리스도인의 부르심과 행위의 관계를 이 책에서 자세하게 다루지 않지만, 그리스도인으로서의 부르심과 행위의 관계를 전제한다. 그러므로 그리스도인으로서의 부르심의 자리인 믿음에 대한 이해와 행위를 어떻게 이해했는지가 중요하다.

베틀러는 우선, 믿음을 성경이 가르치는 구원 사건에 대한 확고한 동의(a firm assent)로 설명한다.²³ 여기에서 베틀러는 동의를 단순한 지적인 앎일 뿐만 아니라 성령 안에서 이루어진 그리스도 안에서의 영원한 생명에 대한 약속을 “마치 실제로 그것을 소유한 것과 같은 일”이라고 가르친다. 그리스도 안에서 영원한 생명을 “소유”한 것을 그리스도를 앎(apprehension), 그와의 접붙임(ingrafting), 그리스도와의 연합(incorporation)과 교제(fellowship with Christ)로 단계적으로 설명한다.

문107. 그리스도를 믿게 되는 악의 치료책으로 믿음을 이제 다루어봅시다. 이해, 접붙임, 그리스도와의 연합, 교제가 무엇을 의미하는지 설명해 주시길 바랍니다.

대답: 본체를 자체가 서로 연합되어 있거나 연결되어있다고 상상하는 자나 어떤 방식으로든 그렇게 될 것을 바라는 자들은 어떤 환각적인 경험을 하고

²³ Beza, *A Little Book of Christian Questions and Response In which the principal headings of the Christian Religion are briefly set forth* (Eugene, Oregon: Pickwick, 2009), 81문.

있으며, 이 땅의 용어로 말한다면 영적이고 신비로운 경험이라고 판단합니다. 오직 그리스도의 사역과 그 효과로, 우리는 그렇게 그에게 참여합니다. 하지만 성경에서 그리스도 자신이 분명히 우리에게 주어졌다고 말해지기까지 분명한 확증에 충분하게 이르게 되지 못하는 것처럼 보입니다. 그래서 이 교제가 무엇인지를 이해하기 위해서 세워야 할 원칙 두 가지가 있습니다. 첫 번째는 *그리스도 자신이 아버지의 자비로 우리의 것이 되었다*는 것입니다. 그래서 그를 믿는 자들은 모두 이것-즉, 그리스도는 육체로 나타난 하나님의 아들이시다)이 *아버지의 자유로운 선물*로 주셔서 나의 것이 되었고 그래서 즐겁게 교제로 그것을 나눌 수 있다고 고백할 수 있습니다.²⁴

믿음은 말씀이 가르치는 구원사역에 대한 확실한 지식과 그리스도에 대한 신뢰라는 전제에서 출발하여 107문에서는 실제로 그리스도인의 실존론적 관계에서 믿음을 설명한다. 이 관계는 믿음을 “악의 치료책”로 정의하는데서 더욱 분명해진다. 베자는 92-106문에 걸쳐서 전적 타락한 인간의 자유의지를 설명하고 난 후, 다시 악의 치료책으로서의 믿음의 4단계를 묻는다. 예수 그리스도의 십자가로 인한 존재론적 변화에서 베자는 그리스도를 알고, 접붙이고 연합하여 교제하는 자로의 변화를 실존적 의지의 단계에서 다룬다. 이 연합은 “영적이고 신비로운 경험”이자, “그리스도의 사역과 그 효과”로 이루어지는 경험이다. 이는 “우리가 하나님 그분의 심연에서 찾아서는 안 되며, 오히려 그분이 드러내신” 성경이 우리에게 말할 때 일어난다.²⁵ 다시 말해서, 하나님께서 드러내신 말씀 속에서 구원의 확증이 일어난다. “그리스도 자신이 아버지의 자비로 우리의 것”이 된 “자유로운 선물”임을 깨닫고 경험한다. 그러므로 그리스도인으로서의 존재론적 변화는 하나님의 말씀을 통하여 이루어지는 하나님의 의지의 결과이다. 그렇기 때문에 그리스도인으로서의 삶에서 주요한 척도는 하나님의 말씀을 통해서 나타나는 하나님의 뜻이다. 여기에서 그리스도인에게 요구되는 것은

24 Beza, *A Little Book of Christian Questions and Response In which the principal headings of the Christian Religion are briefly set forth* (Eugene, Oregon: Pickwick, 2009), 40.

25 퍼킨스, 김지훈 옮김, “예정에 대하여 유혹을 받는 자들을 격려하기 위한 특별한 논의,” 『황금사슬』 (용인: 킹덤박스, 2017), 462.

하나님의 뜻에 대한 순종뿐이다.

베자는 죄인의 상태에서 의의 자리로 나아가는 그리스도인의 부르심이 하나님의 선물임을 고백하도록 가르친 후, 『질문과 응답』의 마지막에 하나님의 예정으로 시선을 돌린다. 이로써 그리스도인은 첫째, 그리스도인으로의 부르심이 하나님께서 영원 전에 작정하신 예정의 결과임을 고백하게 한다. 그리스도인으로의 부름의 자리에서 하나님께서 창세전에 그리스도를 통한 “위대한 구원과 탁월한 영광”을 그리스도인의 것으로 정하셨음을 알게 된다. “만약 우리가 영원한 선택교리를 그리스도인의 확신에 대한 유일한 토대이자 근거로 인식하지 못한다면 믿음의 효과들은 쓸모없어질 것이다.”²⁶ 영원 전에 하나님의 작정하신 예정이 이 땅에서 부르심을 통해서 경험하게 된다. 믿음은 그리스도인으로서의 부르심이 그리스도의 연합이라는 존재론적 변화가 창세전에 이루어진 하나님의 선택의 결과임을 유추하도록 한다. 다시 말해서, 베자에게 있어서 그리스도인으로의 부르심으로 인한 구원의 확신은 이 땅에서 경험하는 실제적 사건이며, 이 경험을 통해서 예정에 대한 초자연적 인식으로 나아가는 동력이다. 여기에서 “신비롭고 영적 경험”으로부터 하나님의 작정으로 올라가는 초자연적 방법을 통한 논증을 시도한다.

둘째, 베자가 표현한 “약의 치료책”으로서의 믿음의 특성은, 이미 그가 신앙고백서에서 복음을 약으로 비유한 것과 맞물려 있다. “약사가 병에 적절한 약을 처방하듯이, 복음은 성령을 통해서 우리에게 적절한 수단과 도구를 만들어낸다.”²⁷ 믿음으로 그리스도인으로서의 존재론적 전이를 이룬 자는 그리스도와의 교제를 통해서 복음이 가르치는 처방전에 따라서 살아야 한다. 이제 그리스도인으로서 그 권위의 대상이 바뀌었기 때문이다. 이는 결혼을 매개로 순종의 대상이 아버지로부터 남편에게도 이양된 것과 같다.²⁸ 그리스도와의 연합과 교제의

²⁶ Beza, *The Christian Faith*, 4.19.

²⁷ Beza, trans. Philip C. Holtrop, *Sum of All Chritianity, or the Description and Distribution of the Causes of Salvation of the Elect and the Destruction of the Reprobate, Collected from the Sacred Writings*, in *The Potter and Caly: The Main Predestination Writings of Theodore Beza* (Grand Rapids: Calvin College, 1982), 274-75.

²⁸ Beza, *Question and Response*, A 108: 40-1.

단계에 들어선 그리스도인들은 권위의 대상인 하나님의 말씀에 순종하여 그리스도인의 삶을 살아가야 한다.

내가 선택받았다는 것은 우선, 내 안에서 시작된 성화로부터 깨달게 됩니다. 즉 죄를 미워하고 의를 사랑하는 것이 그 표지입니다. 여기에 나는 다윗이 말한 것처럼, 성령의 증거, 나의 양심의 위로를 덧붙입니다: “내 영혼아! 네가 어찌하여 낙심하며 어찌하여 내 속에서 불안해하는가 너는 하나님께 소망을 두라 그가 나타나 도우심으로 말미암아 내가 여전히 찬송하리로다.”... 이 성화와 영의 위로부터 믿음이 생깁니다. 그러므로 우리는 그리스도께로 올라가고, 누구든지 그리스도에게 있는 자는 영원 전에 선택되었으며 결코 구원의 문에서 거절되지 않을 것입니다.²⁹

그리스도인으로서의 부르심은 죄를 미워하고 하나님과 이웃을 사랑하는 성화의 열매로 나타나야 한다. 이러한 맥락에서 성화는 영원 전에 하나님의 작정으로 이루어진 예정에 대한 믿음의 표지이다.

그러므로 베자는 흑사병이라는 위기의 상황에서 그리스도께서 구원의 자리로 부르신 목적을 생각하도록 권면한다. 흑사병은 하나님의 섭리 아래에서 발발한 전염병이기에, 하나님의 목적은 그리스도인을 좌절시키는데 있는 것이 아니라, 슬픔에 있는 자들을 다시 일으켜 하나님을 바라보는데 있음을 강조한다. 베자는 분명하게 동시대인들과 함께 흑사병이 발발한 주요 원인이 우리의 죄임을 고백한다. 하지만 목회자들은 병의 원인에 대해서 논쟁하기 보다는 우리의 죄에 대한 별로 이 병을 내린 하나님의 뜻이 무엇인지를 생각하여, 성도들을 어떻게 죄를 인식하도록 하여 회개의 자리로 인도할 것인지, 그리고 하나님께서 주신 그 자리에서 어떻게 다른 사람들을 사랑하고 그들에게 자비를 베풀 수 있도록 독려하는데 집중해야 한다고 조언한다.³⁰ 왜냐하면 성도는 세상의 덧없음을 넘어서 미래의 삶에 대한 기대와 소망을 품을 뿐만 아니라 바로 그 자리에서 종말에 있을 심판대에서 영생을 완성해야 할 존재이기 때문이다. 성도는 하나님

29 Beza, *Question and Response*, A 209: 96-7.

30 Beza, *Treatise of the Plague*, 19.

의 변하지 않는 작정의 결과로 부르심을 받았기에, 하나님의 절대적 뜻에 따라서 주어진 영적 선물인 양자의 영을 받아서 구원의 확신과 마지막에 있게 될 성취를 소망하며 살아가도록 예정된 존재임이 인식하도록 독려해야 한다. 그렇기 때문에 영적 싸움에서 양심이 믿음의 진리와 관련하여 흔들린다 할지라도, 영혼은 육체의 공격에 맞서서 후회해서는 안 되며³¹ 그리고 그 확신이 현재를 살아가는 그리스도인의 삶의 윤리적 척도이다.

(3) 양심의 윤리적 판단과 행위

베자는 그리스도인의 양심과 윤리적 판단과 행위의 관계를 주요 주제로 다룬다. 그리스도인으로서의 부름을 받은 자리에서 실제로 어떻게 행동하는 것이 올바른가를 구체적으로 다룬다. 예를 들어, 흑사병이 발발했을 때, 바로 흑사병이 발발한 곳을 떠나야 할지, 머물러야 할지를 어떤 척도에 따라서 판단해야 하는지를 다룬다. 베자는 실제적인 윤리적 판단에서, 이미 앞에서 언급한 그리스도인으로서의 부르심에 대한 신학적 이해를 전제하면서, 왜 하나님께서 흑사병을 보냈는지를 숙고하며, 그리스도인으로서의 삶의 자리가 이 땅만이 아님을 상기시켰다. 그리스도인은 영원을 바라보는 존재이며, 이 땅에서 삶을 넘어서 죽음이후의 삶을 바라보는 존재이기 때문이다.

이 전제 아래서 베자는 그리스도인으로서의 부르심의 척도였던 하나님의 말씀을 실제적인 판단을 위한 척도로 삼아 당시에 제기된 의문에 답변을 시도한다. 당시 예수께서 가르치는 이웃 사랑을 진심으로 지키는 자는 이웃의 아픔을 함께 하여, 흑사병이 돌 때 마을을 떠나지 않고 머물면서 아픈 이웃을 돌보아야 한다고 주장하는 자들이 있었다. 마을을 떠나는 자들은 하나님을 진심으로 사랑하지 않은 자이며, 이 땅에서의 재물을 더 사랑하는 자라고 비난하였다. 이에 반대하여 베자는 우선, 바울이 빌립보서 1장 23절에서 그리스도와 함께 있기 위해서 이 땅에서 멀어지기를 원한 반면, 로마서 9장 3절에서는 골육 친척을 위해 저주를 받아서 그리스도에게서 끊어진다 할지라도 그렇게 하겠다고 고백을 증거 구절로 제시한다.³² 성경의 기록된 바울의 고백은 분명 상반된다. 그러면,

31 Beza, *Questiones and Responses*, A 212: 98.

이 구절을 어떻게 이해해야 하는가? 그리스도와 함께 있기 위해서 이 땅에서 떨어지기를 원하는 것을 선이라고 한다면, 로마서에서의 고백은 거짓이 된다. 그래서 베자는 바울의 행위를 판단하는 기준을 그의 행위에 자체가 아닌 바울이 자신이 처한 상황에서 “정당하게 그리고 좋은 양심으로, 하나님의 뜻”을 먼저 구하며 복종했는지에 두었다.³³ 베자에게 있어서 윤리적 판단의 기준은 외적으로 나타난 행위가 아니라, 하나님의 말씀에 대한 정당한 해석과 양심의 확신이다. 베자는 윤리적 척도로서의 예수 그리스도의 계명이 가르친 이웃의 사랑은 어디에서든 동일하게 적용되는 절대적 방법이 아니라, 주어진 상황에 따라서 행위의 주체가 어떤 마음에서 행동을 하는지에 따른 결정이라고 주장한다. 그러므로 성경에 대한 올바른 해석이 의지의 결과에 영향을 끼치기 때문에 다른 무엇보다도 중요하다.

베자에게 있어서 윤리적 판단의 기준은 성경이다. 이는 그리스도인이 윤리적 판단을 할 때 적용되는 절대적 원칙이다. 여기에서 한 걸음 더 나아가 베자는 하나님의 말씀으로서 성경을 어떤 자세로 읽고 다루어야 하는지를 주요한 판단 척도로 삼았다. 이는 칼빈을 계승한 원칙이다.³⁴ 베자는 여기에서 흑사병과 관련하여 논의를 전개시켜 나간다. 베자는 이 땅에서 일어나는 모든 상황이 성경에 기록되어 있지 않다는 사실과 성경에 기록되지 않는 경우에 어떻게 사유하고 판단해야만 하는지를 질문한다. 흑사병이 발발했을 때, 마을을 떠나라는 구절이 성경에 없기 때문에 마을을 떠나서는 안 된다고 주장하는 자들이 있었기 때문이다. 이들에 대항하여, 베자는 세 가지를 반대 논리로 제시한다.

32 바울을 이 긴장을 또한 증명한다. “그는 그의 목숨을 기다리는 자들의 손에 전달되지 않기를 기이사에게 원한다(행 25:11). 그리고 (3) 마지막 예는 사울, 암살됨, 그리고 죽음 그자체로부터 도망하는 다윗에서 본다. 이에 베자는 죽음을 피해 도망하는 자가 누구든지 급하게 하나님을 사랑하지 않는다고 판단하는 말아야 한다. 반대로 죽음을 원하는 자라고 할지라도 하나님을 사랑하는 것이라고 생각되어서는 안 된다.

33 Beza, *Treatise of the Plague*, 13.

34 하나님의 뜻에 대해서 배운 사람은 모름지기, 그 동일한 뜻에 의하여 부르심을 받은바 자신의 목표를 향하여 힘써 나가감으로써 하나님을 순종하는 법이다. 그렇다면, 하나님의 말씀이 아니면 어떻게 그 뜻을 배울 수 있겠는가? 그러므로 우리는 이리 저리 처신할 때마다 하나님께서 그의 말씀을 통해서 선포하시는 하나님의 뜻을 찾고 새겨야 하는 것이다. 칼빈, 『기독교 강요』, 1.17.5.

첫째, 성경은 역사에서 일어난 모든 일을 기록하지 않는다. 둘째, 성경적인 특별한 명령이 없다면, 우리는 일반적인 성경의 원칙을 따라야 한다. 셋째, 성경은 흑사병에 대한 모든 예를 기록하지 않을 뿐만 아니라 그에 대한 사람들의 모든 반응을 기록하지 않는다.³⁵ 베자는 흑사병과 관련하여 성경이 어떻게 대처해야 하는지를 모두 기록하지 않기 때문에, 흑사병과 같은 특수한 상황에서 벌어지는 일에 대하여 성경이 가르치는 ‘일반적인 규칙’을 따라야 한다고 가르친다. 베자가 말하는 일반적인 규칙은 그리스도인의 일반은총으로서의 이성에 근거한 규칙이다. 베자가 『질문과 응답』에서 그리스도인의 성화를 다루면서 이를 다루었다는 점을 기억할 필요가 있다. 적어도, 베자는 인간이 이 땅에서 그리스도인으로서 삶을 살아가는데 있어서 하나님의 말씀을 이해하는 이성의 역할을 거부하지 않았다. 오히려 성경을 올바르게 해석하기 위한 방법론의 차원에서 이성을 토대를 둔 확신의 자리를 마련하였다. 이 방법은 아리스토텔레스의 논리학으로, 베자 이후 정통주의 신학의 특징으로 자리매김하게 된다.³⁶

하지만 다양한 성경 해석의 가능성으로 인한 문제에 부딪힌다. 예를 들어, 십계명의 하나인 ‘살인하지 말라’는 타인의 목숨을 빼앗는 행위를 금지하는 명령인 동시에 자신의 목숨을 소중하게 지켜야 한다는 적극적 의미를 도출할 수 있다. 이런 맥락에서 흑사병이 발발한 지역을 떠나는 자들은 자신의 행위를 합리화할 수 있다. 하지만 베자는 이들에게 또 하나의 율법인 예수의 이웃사랑을 상기시킨다. 이웃을 자기 자신과 같이 사랑하라는 명령에 따라서 자신의 행위를 점검하라고 권면한다. 특히, 흑사병이 발발한 지역을 떠나려는 자들은 스스로 자신이 예수의 계명인 이웃 사랑의 원칙을 범하고 있지는 않은지 점검해야 한다.³⁷ 베자는 그리스도인의 실제적 이익을 위해서 성경구절을 해석하는 것이 아니라 하나님께서 명령한 윤리를 따라서 판단하도록 권고한다. 흑사병이라는

³⁵ Beza, *Treatize of the Plague*, 15.

³⁶ Aza Goudriaan, “Augustinus und die Vernunft der reformierten Orthodoxie,” Herman J. Selderhuis/ Ernst-Joachim Waschke (Hg.), *Reformation und Rationalität* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2015), 221; “Theology and Philosophy,” Herman J. Selderhuis, *A Companion to Reformed Orthodoxy* (Leiden. Boston: Brill, 2013), 31.

³⁷ Beza, *Treatize of the Plague*, 17.

위기의 상황에서 예수 그리스도의 윤리적 명령, 즉 이웃 사랑을 다른 어떤 말씀보다 우선시하여 판단해야만 한다. 이 명령은 그리스도인이 지켜야 할 절대적 원칙이기 때문이다. 그리스도인이 처한 상황은 다양하나 예수가 명한 이웃사랑의 원칙은 그리스도인의 행위를 결정하기 위한 판단의 대전제로서 어디서나 동일하다. 이 대전제에서 이성으로서의 논리적 사유와 양심에 따른 의지의 판단이 주요 논제로 떠오르게 된다.

이성의 논리적 사유와 양심에 따른 의지의 결과로서의 행위는 확신에 근거하기에 죽음 앞에서 두려워하는 자들을 믿음이 없는 자라고 비난하는 자들이 있었다. 당시 죽음 앞에서 두려워하는 자들은 하나님의 절대적 섭리를 믿지 않는 자들이라고 비난하고 그들이 가지는 두려움은 믿음이 없다는 증거라고 비판하는 자들이 있었다. 이들을 향해서 베자는 죽음 앞에서의 두려움을 변증하였다. 그는 인간은 죽음에 대한 실존적 두려움을 지닌 연약한 존재이며 이 두려움에서 확신으로 나아가는 존재임을 성경에서 그 예를 제시하여 변증하였다: 형을 피해서 도망했던 야곱, 압살롬을 피해 도망한 다윗을 어느 누가 비난할 수 있겠는가?³⁸ 베자는 성경뿐만 아니라 초대교회의 교부였던 아타나시우스의 삶을 비유를 들어 이들을 비난할 만큼 선하고 올바른 이해를 가진 자는 아무도 없다고 주장한다.³⁹ 인간은 하나님의 형상을 지닌 존재로서 만들어졌으나 전적으로 타락한 죄인이기 때문에 죽음을 두려워하는 연약한 존재임을 논증하였다.

정리하면, 베자는 우선, 그리스도인의 양심에 따른 윤리적 행위 이전에 하나님의 계명의 절대성을 전제한다. 하나님의 계명을 어기고 자신의 안위를 위하여 마을을 떠나는 것은 명백한 죄이다. 그것은 그리스도인에게 주어진 사랑의 계명을 어기고 자신의 임무와 소명의 자리를 내팽개친 행위이기 때문이다. 베자에게 있어서 이웃사랑은 하나님의 명령이기에 윤리적 행위를 판단하기 위한 절대적 척도이다. 이 전제에서 그리스도인 각자는 하나님의 말씀에 따라서 판단해야 한다. 이때 그리스도인 각자 안에 있는 이기적 욕망의 아닌 하나님의 말씀에 따라서 선과 악에 분별하고 판단을 내리고 있는지 점검해야 한다.

³⁸ Beza, *Treatize of the Plague*, 13-14.

³⁹ Beza, *Treatize of the Plague*, 13-14.

둘째, 베자는 다양한 성경 해석의 가능성을 인정한다. 하지만 올바른 행위를 위한 선택의 기준은 명확하다. 개인의 사적 유익을 배제하고, 실제적 상황에서 인간의 이성애 근거한 논리적 추론과 양심의 판단에 따른 일반적 원칙을 찾아야 한다.

셋째, 각자 개인에게 주어진 임무와 공동체의 임무가 겹쳐 있을 때는 당연히 공동체가 부여한 임무를 우선시해야 한다. “어느 누구도 자신이 그의 나라와 이웃과 동료들에게 진 빛을 잃어버릴 정도로 자기 자신이나 가족을 배려해서는 안 된다. ... 사랑은 자신에게 속한 어떤 것을 추구하는 것이 아니기 때문이다.”⁴⁰ 인간의 이기적 감정에서 선택하는 것이 아니라 공동체의 이익과 임무를 우선시하는 선택이 이루어져야 한다. 이 판단의 기준에 따라서, 공동체를 떠날 것인지, 머무를 것인지를 판단 할 수 있다. 하지만 인간의 윤리적 판단은 상당히 복잡하게 얽힌 관계로 인해 어렵다.⁴¹ 그렇기 때문에 흑사병이 퍼진 상황에서 다른 사람의 외적 행위만을 보고 판단하는 것에 주의해야 한다. 그리스도인으로서의 존재론적 변이는 성화의 삶에서 윤리적 행위가 변화의 표지로서 나타나야만 하지만, 그리스도인의 의도와 그 결과로서의 행위에 대한 온전한 윤리적 판단은 그리스도인의 의도에 달려있기 때문이다. 또한 그리스도인은 자신의 의도와 그 결과로서 행위가 일치하기 보다는 갈등하는 경우를 많이 경험하기 때문에, 성경을 통해서 말씀하시는 주체인 하나님께 기도해야 한다.⁴² 그리스도인은 하나님의 부르심에 응답한 자이자 하나님과의 관계를 회복한 자라는 사실을 잊어서는 안 된다. 하나님께서는 영원의 시간에서 선택한 자들에게 객관적 판단의 척도로서의 하나님의 말씀을 주셨기에, 이 말씀에 따라서 “자기에게 최상이라는 여겨지는 일”을 기도하면서 판단해야 한다. 기도는 인간 자신의 욕망을 내려놓고 하나님의 뜻에 귀를 기울이는 행위로서 순종의 표현이다. 그러므로 그리스도인은 자신을 움직이던 교만과 자만감을 내려놓고 하나님이 주시는 선한 소망을 붙잡고 확신과 용기를 갖고서 최선을 다해 그 일을 수행해야 한다. 바로 그 자리에 있을 때 그리스도인 안에 거하는 그리스도로부터 선한 행위가 흘러나오게 된

40 Beza, *Treatize of the Plague*, 17-18.

41 Beza, *Treatize of the Plague*, 11-12.

42 베자는 신앙고백서에서 “기도와 이웃 사랑”을 언급한다. Beza, *The Christian Faith*, 4.15.

다.⁴³

2. 하나님의 진노로서의 흑사병

베자뿐만 아니라 동시대인들은 동일하게 흑사병의 발발 원인을 인간의 악한 행위에 대한 하나님의 진노로 여겼다.⁴⁴ 종교개혁자들은 하나님의 전능을 하나님의 섭리와 연결시켜, 하나님께서 그의 뜻에 따라서 악을 어떻게 다스리는지를 주요 논제로 부각시켰다. 이 질문은 하나님이 만든 인간은 실재에서 벗어나 도망할 수 없는 존재로서, 그리고 앞날을 알 수 없는 상태에서 영원과 더불어서 살아가는 존재라는 사실과 연관되어 있기 때문이다. 그래서 흑사병으로 인해 죽어가는 자들을 돌보든, 두려움으로 도망을 하여 살든, 기억해야 할 것은 이 땅의 일들은 실재적인 하나님의 섭리와 뜻의 반영이며 고통스러운 죽음이후에 마주할 영원의 실재다. 그리스도인이 뒤돌아 다시 상대할 할 분은 흑사병 뒤에 계신 하나님이다. 그러므로 하나님의 진노 앞에서 하나님께서 이 흑사병을 통해서 원하시는 것이 무엇인지를 깨달아야만 한다. 베자도 흑사병을 하나님의 징벌이라는 동시대의 인식을 공유하고 있지만, 하나님은 인간의 눈길을 다시 하나님께로 돌리기 위해서 병을 주시는 분이시라는 점을 강조한다. 그러므로 그리스도인은 위기의 상황에서 하나님이 목적하는 바, 영원한 작정을 바라보아야 한다.⁴⁵

하나님의 벌로서의 흑사병에 대한 이해에서 당시 논쟁점으로 제기된 것은 하나님의 절대적 전능과 주권에 대한 전적인 수용 여부와 하나님의 계명에 대한 순종 여부이다. 우선, 흑사병의 발발도 하나님의 전능과 주권 아래에서 이루어진 것이기에, 이 병을 피해 도망하는 것은 그의 전능에 대한 불신의

⁴³ Beza, *The Christian Faith*, 4.15.

⁴⁴ Beza, *Treatise of the Plague*, 2. 하나님의 전능에 대한 이해가 근대이후의 제기된 문제와 거리를 둔다. 오늘의 변증학에서 다루는 악의 문제는 하나님의 선하심과 전능성이라는 하나님의 존재론적 질문과 맞닿아있다. 하지만 이 당시에는 하나님의 '전능'은 하나님의 섭리와 연결되어 있다. 칼빈의 『기독교 강요』 1.16.3 참조. 바로 이 지점에서 칼빈은 허용의 개념을 사용한다.

⁴⁵ 베자의 하나님의 섭리에 대한 이해는 칼빈의 기독교강요에서 서술한 하나님의 섭리에 대한 이해에서 벗어나지 않는다. 하나님께서는 그의 뜻을 이루기 위해서 사탄도 도구로 사용하신다. 욥기 1장에서 사탄이 하나님의 허락을 받은 것처럼 보이지만, 실제로는 하나님께서 그의 뜻을 이루기 위해서 사탄을 도구로 사용하셨다고 이해한다. 『기독교 강요』 1.18.1.

표현이다. 하나님의 섭리는 변하지 않고 하나님이 정한 때에 이루어지기 때문에 그곳에서 하나님의 임무를 완수해야 한다. 하나님의 뜻이 이미 정해져 있기 때문에 어떠한 형태이든 인간의 노력을 거부한다. 이들에게 이 땅에서 일어나는 모든 일들이 하나님의 뜻에 따른 것이기에, 심지어 죄를 범한 자에 대해서도 눈 감아 버린다. 그것은 이미 하나님께서 미리 보시고 정해 놓은 일이기 때문이다. 하나님은 섭리의 시행자이시다. 이에 베자의 대답은 다음과 같다.

하나님의 작정이 변하지 않고 그의 영원한 섭리가 우리의 삶에 변하지 않는 끈으로 연결되어 있다할지라도, 그것이 우리의 삶을 구원하기 위해서 일상의 적법한 수단을 제거하지 않는다. 사도 바울의 명백한 예(행 27:24, 31)에서 보는 것처럼 삶의 연장에 대한 답을 하나님께로부터 구한다 할지라도 아니다. 우리의 삶을 연장시키고 끝내는 것과 관련하여 영원 전에 하나님께서 작정한 것이 아직 우리에게 숨겨져 있을 때, 이러한 수단을 사용하지 않는 것은 보기 드물다.⁴⁶

하나님의 작정은 변하지 않음에도 불구하고, 하나님은 우리를 위해서 적절한 도구를 사용하신다. 이는 그가 예정론을 다루면서 내세운 주요 논지이다. 하나님의 영원 전에 세운 목적을 이 땅에서 도구를 적절하게 사용하여 이루신다. 그렇기 때문에 병이 발발한 지역을 떠나는 행위, 그 자체만으로 하나님의 권능에 불순종한 증거로 삼아서는 안 되며, 그에게 맡겨진 임무를 “올바르게” 수행하느냐가 그 판단의 근거가 되어야 한다는 점을 지적하였다. 하나님께서 주시는 지혜를 발휘하여 경계하는 능력을 우리에게 불어넣어 생명을 보존하도록 하시는 그 섭리를 따라야 한다. 이 일을 게을리 행하여 무시하는 죄를 범하지 않도록 해야 한다.

베자의 반론은 여기에서 한 걸음 더 나아간다. 하나님의 주권 아래에 있는 모든 것은 선하기 때문에 흑사병을 피해 도망하는 것은 하나님의 주권에 대한 불신이라는 주장에 대항하여 병을 보내신 하나님의 목적에 주목한다. 베자도 하나님의 주권 아래에서 흑사병이 발발했다는 사실을 거부하지 않는다. 흑사병

⁴⁶ Beza, *Treatise of the Plague*, 12.

은 하나님께서 보낸 것이다. 하지만 여기에서 중요한 것은 하나님께서 이 병을 보낸 목적이지, 병의 본질과 관련된 것이 아니라는 사실이다. 하나님의 목적은 명확하다. 하나님께서 선택한 자들에게 벌을 주어 자신의 죄를 깨달아 거기에서 돌이키게 하기 위해서, 그리스도인의 신앙을 시험하기 위해서, 위선자들을 빛 가운데로 이끌기 위해서 하나님께서 흑사병을 보내신 것이다. 그렇기 때문에 이 목적에서 벗어나 도망하는 것은 하나님의 선한 의도에서 벗어나는 행위이다. 이는 칼빈이 『기독교 강요』 1.17.1에서 이미 언급한 내용과 일치한다.⁴⁷

하나님께서 인간을 이 땅에서 보낸 목적이 무엇인가? 베자는 『질문과 응답』에서 하나님께서 이 땅에 인간을 두신 목적을 “그[하나님]를 찬양하도록 하기 위해서 그리고 우리에게 영원한 삶을 보증함으로써 영광을 받기 위해서”(2문)라고 가르친다.⁴⁸ 그러므로 그리스도인에게 주어진 것은 영원한 삶을 얻기 위해서 “올바르게” 하나님께 영광과 예배를 드리는 일이다. 올바르게 드러지는 예배를 위해서 하나님의 말씀에 계시된 구원의 역사를 바로 아는 것이 중요하다. 하나님께서 인간을 보낸 목적에 합당하게 서 있는지가 중요한 판단의 기준이 된다. 하나님의 부르심은, 이미 앞에서 전술한 것처럼, 구원의 자리로의 인도이며, 죄인의 자리에서 자유의 자리로 나아감이기며, 인간의 행위의 윤리적 판단은 인간의 행위가 아니라 올바르게 악에 대항하여 그 자리에 있는가이다. 그렇기 때문에 하나님이 벌로 내린 흑사병 그 자체는 선악의 판단 대상이 될 수 없다. 하나님은 악에 대항하여 싸우는 존재로서의 인간을 통해서 그 목적을 이루신다. 하나님께서 죄에 대한 벌로 흑사병을 보내신 목적은 인간을 병으로 진멸시키기 위함이 아니라, 인간이 죄를 자각하고 다시 하나님의 구원의 자리를 바라보도록 이끌기 위함이다. 이 목적을 이루기 위해서 하나님께서는 죄에 대항하여 그 치료책을 준비하신다. 그래서 흑사병은 “자연발생적이면서 하나님의 작정에 의해서 일어날 수 있다.” 이는 베자가 주장하고자 하는 바로서 명확하다: 인간은

47 “우리가 비참한 중에 처할 때마다 언제나 우리의 죄악들이 마음에 떠올라야하며, 그런 처지를 장별로 여겨서 회개가 나와야 할 것이다. 그러나 동시에 우리는 그리스도께서 성부의 은밀하신 계획이 단순히 각자에게 정당한 징벌을 베푸는 것보다 더 폭이 넓은 정의를 위한 것임을 말씀하신다는 사실을 생각하게 된다.” 『기독교 강요』 1.17.1

48 Beza, *Questions and Responses*, A.2: 5.

죽음 이후의 구원을 바라보는 눈이 필요한 존재이다. 그리고 하나님의 영원한 작정은 자연발생적 원인을 통해서도 이루신다.⁴⁹

베자는 이를 논증하기 위하여 개념을 구분한다. 하나님의 영원한 작정이 그의 손길을 통해서 이룬다는 사실을 대명제로 삼고, 이 작정을 이루는 방법을 논의의 중심으로 끌고 들어와 개념화시킨다. 그것이 이차원인(secondary cause)이다.⁵⁰ 하나님께서는 자신이 세운 뜻을 이루기 위해서 이차원인을 사용하신다. 이차원인들도 하나님의 뜻에 굴복해야 한다.⁵¹ 하나님의 뜻은 인간의 죄를 일깨어 구원의 자리로 인도하기 위함이기 때문에 하나님께서는 그 병에 대처할 수 있는 어떤 치료책을 마련하지 않았다는 것은 하나님의 속성과 섭리에 어긋난다. 그러므로 당시 적대자들이 인간의 죄에 대한 하나님의 벌에 아무런 대책을 세워서는 안 되고 벌을 받아야 한다는 주장 자체는 모순에 빠진다. 하나님의 섭리에 따른 일이니 인간의 어떠한 노력도, 먹고 마시는 일조차 하지 말자는 논리를 내세우게 되기 때문이다. 분명 죽음의 권한은 하나님께 속해 있다. 이 죽음은 하나님의 작정과 아담으로부터 나타나기에 인간 모두는 죽는다. 그렇다고 전쟁터에 나가는 자가 갑옷을 입지 않고 나가야 하는가? 병을 치료하기 위해서 약을 구하거나 먹지 말아야 하는가? 하나님의 뜻에 달린 일이니 그렇기 해서는 안 되는가?⁵² 분명 그렇지 않다. 베자는 이를 분명하게 주장하며, 하나님께서 우리의 구원을 위해서 이차원인을 통해 병에서 벗어날 치료책을 준비하셨다는 것을 논증한다.

하나님께서 인간 각자가 직면하게 되는 심판에 대한 경고로서 흑사병을 사용하신다. 여기에서 베자의 종말론적 세계관이 빛을 발한다. 모든 그리스도인은 하나님의 심판대 앞에 서야 할 존재이다. 그렇기 때문에 개인적으로 도망하든지, 머물러 있든지 간에, 미래의 판단과 그것으로부터 오는 유익을 예상해야만 한다.

49 Beza, *Treatize of the Plague*, 3.

50 하나님의 작정은 이 세상에서 일어나는 사건들의 제2원인을 막지 않으시고 오히려 그것을 사용하십니다. 역사의 한 시점에서 일어나도록 영원 전에 작정하신 하나님은 자신에게 합당한 수단들을 통해서 사건이 일어나도록 작정하십니다. 어떤 일이 일어나는 제2원인에 있어서 악한 어떤 것이 있을 때조차 하나님의 영원한 작정에는 악이 존재하지 않습니다. *The Christian Faith*, 3.5.

51 Beza, *Treatize of the Plague*, 4.

52 Beza, *Treatize of the Plague*, 4.

모든 사람들은 다가오는 하나님의 분노로서의 흑사병 소식에, 하나님의 심판의 자리에 스스로를 소환해야만 한다. 그 자리에서 무죄로 판결을 받아야 한다. 이 막대기는 장소를 변경시킬 수 없으나 방식은 가능하다. 인간 모두는 심판대 앞에 우리의 착한 행실을 내보여야 하며, 그 앞에 그리스도와 함께, 그리스도 안에서 죽은 자로서 심판의 자리에 설 때 복을 받게 된다는 사실을 잊어서는 안 된다. 여기에서 베자는 분명하게 그리스도인의 존재론적 변화, 즉 그리스도와 연합된 존재라면 착한 행실을 열매로 맺어야 한다는 당위론을 함축하고 있다. 그렇기 때문에 그리스도인으로서 생명이 위협을 받는 상황에서 고려해야 할 것은 하나님이 주신 자신의 자리이자 임무이다. 하나님께서 세운 뜻을 이루기 위해서 이차원인들을 고려해야 하며, 병에 걸린 가족과 자신의 건강을 돌보지 않는 것을 더 부끄럽게 여겨야 한다는 결론을 내린다. 만약 가족을 돌보지 않는 그리스도인은 신앙이 없는 자보다 더 나쁜 사람이라고 경고한다.⁵³

베자의 주요 관심은 하나님께서 그의 뜻을 이루기 위해서 이차원인을 사용하는 방식이다. 하나님께서 그의 뜻을 이루기 위해서 사용하는 방식은 인간의 이성을 넘어서는 일이다. 여기에 어떤 방식 하나를 고착화시켜 사유를 전개할 수 없다. 하나님께서는 자신의 목적을 이루기 위해서 모든 종류의 수단을 사용하신다. 그렇기 때문에 하나님께서는 그의 뜻을 이루기 위해서 다른 어떤 것들을 사용하기도 하시고, 사용하지 않기도 하신다. 하나님께서 흑사병을 주셨음에도 불구하고 그 가운데서 살아날 자를 택하셨고, 그들이 살 수 있도록 하는 치료제를 약속하셨다. 그것으로 사람들은 죽음의 두려움에서 벗어나게 된다. 베자는 이 양립가능성을 성경의 예, 즉 파라오를 섬기는 요셉의 행동, 파선하는 배에서의 바울의 행위 등을 들어 논증한다.⁵⁴ 여기에서 주요한 것은 하나님의 목적이다. 성경이 가르치는 바는 하나님을 두려워하고 하나님을 사랑하는 법이다. 이 법을 가르쳐 그리스도인으로서의 유익을 누리도록 하는데 그 목적이 있다.

베자를 반대하는 자들이 놓치는 가장 큰 오류는 그리스도인으로 하여금 가장

⁵³ Beza, *Treatize of the Plague*, 4.

⁵⁴ (1) 이집트의 파라오를 섬기는 동안 요셉의 행동, (2) 아가보스의 예언 (3) 앗시리아의 공격에 대한 이스라엘의 반격 (4) 파선하는 배에서의 바울의 대응 (5) 예수님의 겐세마네에서의 기도, Beza, *Treatize of the Plague*, 9-10.

큰 열매를 가르치고자 하는, 하나님을 두려하고 사랑하게 하는 목적을 있게 만드는데 있다. 하나님께서는 그리스도인이 하나님을 두려워하면서도 사랑하게 하려는 목적을 위해서 모든 것들을 사용하신다. 하나님은 각자가 처한 두려운 상황에서 하나님을 바라보도록 하시며 영생을 상고하도록 하신다. 이 목적을 수행하고자 이차수단들을 사용하신다. 이차수단들도 하나님의 섭리 안에 존재한다. 칼빈이 『기독교 강요』 1.16.9에서 예수의 뼈를 비유로 들어 구분한 두 개념인 ‘결과의 필연’(necesis consequentis)과 ‘결과적 필연’(necesis consequentiae)을 그대로 수용하여 설명한다.⁵⁵ 인성을 지닌 예수의 뼈는 십자가에 못 박힐 때 부러져야 한다. 하지만 예수의 뼈는 그렇지 않았다. 하나님의 작정에 따르면, 인간의 경험과 논리에 따르면 부러져야 하지만, 그런 일이 벌어지지 않을 수도 있다. 그것은 오롯이 하나님의 뜻에 따른 결과이다.

모든 그리스도인들은 예수가 우리의 인성을 지닌 바로 그때로부터 죽을 몸을 견뎌야 한다고 고백한다. 그래서 헤롯에 의해서 다른 아들과 같이 학살을 당할 수도 있었다. 그렇지만 하나님의 작정하심에 따라서 그런 일이 일어나지 않았다. 그래서 그는 학살당하지 않았다. 그 몸의 본성을 고려한다면, ... 하나님의 작정은 변하지 않는 것처럼, 하나님의 작정하심에 따라서 헤롯에 의해서 학살당하신다. 그리스도가 십자가에 달려 죽임을 당할 때 그는 틀림없이 죽을 필요가 없는 그런 몸이었다. 그의 자연적 죽음을 고려한다면, 그는 우연히 죽음을 맞이했다. 당신이 만약 하나님의 변하지 않는 약속을 바라본다면, 그의 때가 다가오기 때문에 필연적으로 죽음을 맞이한다. 그럼에도 불구하고 그는 우리를 위해서 그의 생명을 포기했기 때문에 자발적으로 죽었다. ... 하나님의 가장 확실한 작정에 불쾌한 우연이자 의지이다.⁵⁶

베자는 흑사병이 발발했음에도 불구하고 어느 누구는 살아남고, 어느 누구는 흑사병이 창궐한 지역을 벗어나 안전한 지역으로 옮겨왔음에도 불구하고 죽음을

⁵⁵ Calvin, *Institutio christianae religionis*(1559), I. 16. 9; *CO* 2, 153: Unde iterum videmus, non temere in scholis inventas fuisse distinctiones de necessitate secundum quid, et absoluta; item consequentis et consequentiae.

⁵⁶ Beza, *Treatise of the Plague*, 10-11.

맞이하는 것으로 직접 경험하였다. 그렇기 때문에 이는 흑사병이 하나님의 벌이 아니며, 오히려 흑사병은 전염에 의해서 확산되는 병이라는 증거라고 주장한다. 시편 91장 6절과 마가복음 16장 18절에서도 '전능하신 하나님은 그의 기뻐하시는 뜻에 따라서 자연적 원인과 그 결과를 주관하신다'는 사실을 제시한다. 그래서 흑사병에 걸렸음에도 살아나거나, 흑사병에 걸린 환자들과 접촉을 많이 했음에도 불구하고 병에 걸리지 않는 이유가 바로 여기에 있다. "바울이 짐승에게 물렸어도 해를 당하지 않은 것은 뱀의 독이 치명적 해를 끼치지 못하는 것처럼 말이다."(행 28:5)⁵⁷ 성경과 경험, 모두 역병의 전염성이 하나님의 섭리에 의해서 다스려진다는 것을 가르치면서 또한 자연적으로 전염되는 병임을 암시한다.

흑사병은 결코 우연에 의해서 발병하지 않는다. 우연으로 보이는 모든 일들의 배후에는 하나님의 정하신 뜻과 섭리가 있다. 그러므로 부당한 일들을 당하였을 때 고통을 더하고 복수심을 자극하는 사악함에 매몰되어, 그것에만 반응하는 자의 자리에 머물러서는 안 된다. 원수들이 어떠한 악행을 저질러도 모든 것들은 하나님이 허용하신 것이며, 그의 의로운 섭리에서 비롯된 것임을 믿어야만 한다. 하나님께서는 선한 도구와 악한 도구를 사용하신다. 이 두 도구를 통해서 하나님께서는 자신이 작정한 일을 올바르게 이루신다. 하지만 하나님께서는 성령을 통해서 증생한 자들과 함께 일하신다. 하나님께서는 사탄의 악한 욕망을 허용하신다. 하나님의 허용은 하나님의 의지에 반하여 일어나지 않는다. 그렇기 때문에 이 땅에 일어난 병 자체는 선과 악의 판단에서 중립성을 띠게 되며, 선과 악의 판단 기준은 하나님의 말씀에 따라서 악에 저항하며 사느냐에 달렸다. 그 시험의 자리에서 하나님의 영원한 작정이 주는 위로 안에서 하나님을 사랑하고 두려워하며 그 시험을 견뎌야한다.

IV. 나오는 말

베자에게 흑사병은 개인적 체험을 넘어서 공동체의 붕괴를 낳는 고난이자

⁵⁷ Beza, *Treatize of the Plague*, 11.

그의 신앙을 시험하는 계기였다. 그는 흑사병일 것으로 추정되는 병으로 인해 죽음의 목전에서 신앙의 결단을 내렸다. 죽음의 목전에서 그는 인생의 전환점을 체험하였다. 흑사병은 그에게 신앙의 결단을 내리도록 이끈 하나님의 섭리였다. 인생의 고난 가운데 하나님께서는 그에게 신앙의 자유라는 꽃을 허락하였다. 그리고 베자는 흑사병으로 인해 제네바 아카데미가 붕괴되는 것을 보았을 뿐만 아니라 공동체 윤리의 해체를 경험하였다. 고난과 시험의 자리에서, 그는 그리스도인이 겪는 좌절과 고민에 대한 답과 더불어, 참된 그리스도인의 양심의 결단을 내리는 척도를 제시하고자 하였다. 베자는 『흑사병에 대해서 알아야 할 것』이란 책을 출판하여 당대 그리스도인들에게 위로와 양심의 평화를 주고자 하였다. 흑사병이라는, 이성을 넘어서 발발한 전염병 앞에서 영적 무기력에 빠진 그리스도인들에게 “그럼에도 불구하고” 하나님의 뜻을 구하도록 권면하고자 하였다.

베자는 첫 번째로, 믿음은 영원 전 하나님이 작정한 초자연적 초대이며 악과 싸우는 성화의 출발점임을 분명하게 나타내었다. 그리스도인으로서의 부르심의 자리는 영원으로 확장된 삶의 자리이자 양심의 결단을 연 첫 문이다. 그래서 믿음의 표지를 죄를 미워하는 항거와 하나님의 사랑에 두었다. 그리스도인으로서의 부르심은 악에 대항하는 자리에 서있어야 함을 뜻하며 하나님의 사랑으로서의 목적에 관심을 두어야 한다는 것을 분명하게 가르쳤다. 흑사병이라는 고난 앞에서 그리스도인에게 하나님의 목적이 무엇인지를 바로 알고 그 뜻에 따라서 판단하고 행하는 것이 중요하다. 하나님이 주신 이 목적을 달성하기 위해서, 무엇을 해야 하는지, 자신에게 주어진 소명의 자리를 점검하고, 그 자리에서 맡겨진 의무와 책무가 무엇인지를 고려해야 한다.

둘째, 베자는 실천적 목회자이다. 흑사병이라는 위급한 상황에서 제기된 양심의 윤리적 판단과 관련하여 제기된 문제들에 하나하나 답한다. 그는 흔들리는 양심에 변하지 않는 객관적 척도로서의 하나님의 말씀을 통해서 동시대가 던지는 질문에 답을 구한다. 성경을 척도로 삼아 윤리적 판단을 내리는 기준은 명확하게 이웃사랑이다. 베자는 이웃사랑의 계명을 절대적 원칙으로 삼아 구체적인 상황에 적용한다. 하지만 이 땅에서의 삶은 복잡하게 때문에 실천적 적용을 위한 해석의 틀로서 일반적이며 보편적 원칙을 성경에서 찾으라고 권한다. 올바

른 성경해석을 위한 주요한 척도로 “양심의 평안”과 “악에 대항하는 그리스도인의 삶의 자세”를 제시한다. 성경에서 얻는 원칙과 기준을 실제로 그리스도인의 삶에 적용하는 과정에서 잊지 말아야 할 하나는 ‘기도’이다. 하나님의 말씀 앞에서 겸손하게 하나님의 뜻을 구하는 자의 기도를 통해서 하나님은 그의 목적을 이루신다.

마지막으로, 베자는 하나님이 이 세상에서 벌어지는 모든 일을 그의 섭리에 따라서 이루는 방식에 주목한다. 하나님께서는 이차원인을 통해서 그가 세운 목적을 이루신다. 하나님께서는 모든 일상에서 자신을 드러내신다. 때로는 사랑의 징표로, 때로는 분노의 증표로 나타내신다. 그 나타냄에는 하나님의 목적이 있다. 하나님의 사랑을 드러내어 하나님을 향유하도록 하시고, 진노의 징표를 통해서 죄를 깨닫게 하고 하나님 앞에 다시 무릎을 꿇게 하여 하나님의 뜻을 숙고하도록 하신다. 이 세상에는 우연처럼 보이는 그 이면에 있는 하나님의 뜻이 있다. 하나님께서는 원인이 알려지지 않은 일들을 “고유한 그리고 본성적 차원에서”(porprie et naturaliter)⁵⁸ 은밀하게 그 목적을 이루신다. 우리에게 주어진 것은 겸손하게 우주의 창조자를 생각하며 겸손한 마음으로 그의 뜻을 구하며 그를 경외하는 자리에 나가야 한다. 베자는 악까지도 하나님의 섭리 안으로 끌어들여 하나님의 섭리를 서술한다. 대표적인 예가 바로 『칼빈의 전기』이다. 베자는 하나님께서 칼빈의 사역에서 어떻게 악을 통해서 하나님의 뜻을 이루는지, 하나님의 섭리의 관점에서 그의 생애를 서술한다. 이는 그의 프랑스 개혁교회의 역사 서술에서도 그대로 적용된다. 이 땅에서 이루어지는 모든 고난과 역경에는 하나님의 목적이 있으며 하나님께서는 그의 섭리 안에서 그 목적을 이루신다. 하나님은 그리스도인이 변하지 않는 하나님의 작정을 고난을 통해서 깨달아 아는 지식으로 이 땅에서의 고난을 견디게 하는 인내의 동력이며 그 인내의 과정을 통해서 하나님의 뜻이 자신을 통해서 이루어감을 보게 한다.

58 John Calvin, *Praelectiones in Lamentatione Ieremiae*, CO 39, 588: Hoc autem verum non esset, nisi penderent omnia a Dei consilio. Videmus ergo nihil contingere, quia quidquid geritur, manat ab aeterno et immutabili consilio Dei. Verum quidem est, quae possunt hoc modo vel alio habere, proprie et naturaliter vocari contingentia: sed quod naturaliter contingit, illud est necessarium quatenus gubematur a Deo: imo quod geritur hominum consilio et voluntate, illud est necessarium.

이것이 그리스도인이 이 땅을 살아가는 목적이다.

이렇게 베자는 흑사병에 대한 중세적 대응을 넘어서 흑사병 자체를 윤리적 판단에서 벗어난 중립지대로 만들었다. 둘째로 베자는 하나님의 심판에 무력한 인간이 아니라 이차원인을 통해서 하나님의 목적을 이루는 인간의 자리를 마련하였다. 이 자리에서 성경이 가르치는 절대적 원칙에서 추론되는 이성 토대를 둔 일반적 원칙과 양심의 확신을 판단의 척도로 삼아 그리스도인의 윤리적 행위의 잣대로 삼았다. 이로써 근대사회의 특징인 자율적 인간에 대항한 기독교 윤리의 토대가 마련되었다.

[참고문헌]

- Berg, M. A. van den. tran. Reinder Bruinsma. *Friends of Calvin*. Grand Rapids: W. D. Eedmans, 2009.
- Beza, Theodore. tran. Kirk M. Summers. *A Little Book of Christian Questionas and Responses*. Eugene, Oregon: Pickwick, 2009.
- _____. trans. James Clark. *The Christian Faith*.
- _____. trans. Philp C. Holtrop. *Sum of All Christianity, or the Description and Distribution of the Causes of Salvation of the Elect and the Destruction of the Reprobate, Collected from the Sacred Writings. in The Potter and Clay: The Main Predestination Writings of Theodore Beza*. Grand Rapids: Calvin College, 1982.
- _____. Correspondence de *Théodore de Bèze*. ed. Hippolyte Aubert, Henri Meylan, Alain Dufour. Geneva. 1960-.
- _____. trans. John Stockwood. *A Shorte Learned and Pithie Treatize of the Plague*. London: Thomas Dawson, 1580.
- Goudriaan, Aza. “Augustinus und die Vernunft der reformierten Orthodoxie.” Herman J. Selderhuis/ Ernst-Joachim Waschke (Hg.). *Reformation und Rationalität*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2015: 209-224.
- _____. “Theology and Philosophy.” Herman J. Selderhuis. *A Companion to Reformed Orthodoxy*. Leiden. Boston: Brill, 2013: 27-63.
- Haas, Alois M. *Todesbilder im Mittelalter Fakten und Hinweise in der deutscher Literatur*. Darmstadt, 1989.
- Hegel, C. *Chronik des Burkard Zink 1368-1468*. Leipzig, 1866.
- Manetsch, Scott. M. 신호섭 옮김. 『칼빈의 제네바목사회의 활동과 역사』. 서울: 부흥과개혁사, 2019.
- _____. “Beza and the Crisis of Reformed Protestantism.” ed. Martin I. Klauber. *The Theology of the French Reformed Churches: From Henri IV to the Revocation of the Edict of Nantes*. Grand Rapids:

- Reformation Heritage Books, 2014: 24-56.
- Perkins, William. 김지훈 옮김. 『황금사실: 신학의 개요』. 용인: 킹덤북스, 2016.
- Wright, Shawn D. *Theodore Beza The Man and the Myth*. Glasgow: Christian Focus, 2015.
- 김병용. “중세 말엽 유럽의 흑사병과 사회적 변화.” 『대구사학』 88(2007), 159-82.
- 조용석. “츠빙글리의 역병가 연구.” 『장신논단』 46(2014), 115-35.

[Abstract]

Flowers Blooming in Suffering: True Christian Life
Focusing on Beza's "*A Learned Treatize of the Plague*"(1579)

Shin Hye Yang

(Hapdong Theological Seminary, Adjunct Professor, Church History)

The Plague, which destroyed the Middle Ages, was a stumbling for the Reformers to obstruct ministry as well as an obstacle to break a community. Some ministers leave the church with fear of death or some pastors also claim that plague is God's wrath and fleeing from the plague is not to believe God's providence. Against it, Beza wrote the article "*A Learned Treatize of the Plague*"(1579). Therefore, I investigated how Beza explained against the misunderstanding of the plague and how he responded to questions suggested from the plague. I found out what are the criteria of ethical judgement for the christian in the situation of collapsing of the community, and how to judge according to the interpretation of the Bible. Finally, I examined God's mercy and providence in the suffering as the greatest challenge to Christians.

In this I have shown how Beza goes beyond medieval reponses and uses rational principles and conscience as the basis of Christian ethics for ethical judgement.

Key Words: Beza, Plague, Vocation, Providence, Conscience, Ethical Criterion

죄의 허용(permission)과 하나님의 의지(will)에 대한 윌리엄 퍼킨스의 개혁신학적 변증

이성호

(고려신학대학원, 부교수, 역사신학)

- I. 서론
- II. 죄의 허용에 있어서 칼빈 신학의 몇 가지 특징
- III. 죄의 허용에 대한 퍼킨스의 견해
- IV. 결론

[초록]

죄의 허용에 대해서 단호하게 반대하였던 존 칼빈과 달리, 16세기 후반의 가장 뛰어난 잉글랜드 개혁파 신학자였던 윌리엄 퍼킨스는 그 개념을 철저하게 옹호하였다. 퍼킨스는 죄의 허용이 개혁신학 안에 자리 잡는데 큰 공헌을 하였다. 이와 같은 차이는 칼빈과 퍼킨스가 신학적으로 서로 상충한다는 인상을 우리에게 준다. 하지만 보다 상세하게 살펴보면 두 사람은 죄가 하나님의 의지에 의해서 발생하였다는 점에서 전혀 차이점이 없다. 칼빈과 마찬가지로 퍼킨스는 죄의 허용이 하나님의 의지의 특별한 형태임을 강조하였을 뿐이다. 이를 위해서 퍼킨스는 세밀한 신학적 주석 작업을 하였으며 그 당시 보편적으로 받아들여졌던 스콜라주의와 아리스토텔레스 철학을 이전보다 훨씬 자유롭고 비평적으로 사용하였다. 그 결과 퍼킨스는 칼빈보다 훨씬 더 광범위하고 다양한 시각에서 이 주제를 치밀하게 다룬다. 제3의 의지, 비밀스런 의지와 나타난 의지, 특별한 의지와 일반의지와 같은 스콜라주의적 구분들을 사용하면서 퍼킨스는 죄에 대한 하나님의 의지를 강조하면서 동시에 죄에 대한 하나님의 책임으로부터 제거하였다. 이와 같이 내용에 있어서 퍼킨스의 신학은 이전의 개혁파적 신학전통에 매우 충실하다. 퍼킨스의 이와 같은 개혁파적 변증방식은 이전의 종교개혁 세대와의 신학적 단절이 아니라 신학적 발전으로 이해하는 것이 바람직하다.

키워드: 윌리엄 퍼킨스, 존 칼빈, 자유의지, 허용, 하나님의 작정, 섭리

논문투고일 2020.01.29. / 심사완료일 2020.03.04. / 게재확정일 2020.03.04.

1. 서론

어거스틴 이래로 하나님의 작정과 인간의 자유의지는 신학자들이 해결하려고 했던 가장 난해한 신학적 문제였으며, 그 중에서도 죄와 관련된 문제는 가장 해결하기 어려운 신학적 난제였다. 종교개혁 이후 이 문제는 칼빈주의자들에 의해서 기본적으로 다음과 같이 3단 논법으로 정리되었다. 1. 하나님의 작정은 세상의 모든 것을 포함한다. 2. 인간이 죄를 범한다. 3. 따라서 하나님께서 인간의 죄도 작정하셨다. 하지만 이와 같은 논리는 알미니우스에 의해서 하나님을 죄의 조성자로 만든다는 신랄한 비판을 받아야만 했다. 알미니우스는 이 어려움을 신적인 허용(*permissio*)이라는 전통적인 개념으로 해결하려고 하였다.¹

허용 역시 전통적인 신학적 난제를 온전하게 해결할 수는 없었다. 허용은 하나님으로부터 죄에 대한 책임을 제거할 수 있을지는 모르지만 하나님을 인간 역사에서 일어난 심각한 일에 무관심한 방관자처럼 만들어 버릴 위험이 있기 때문이다. 이와 같은 이유 때문에 칼빈은 죄의 허용이라는 개념을 강력하게 반대하였다.² 칼빈은 하나님께서 죄를 단지 혹은 마지못해 허용하신 것이 아니라 그 죄를 작정 혹은 의도하셨다고 단호하게 주장하였다. 이중예정론과 더불어 칼빈의 하나님의 절대 주권 사상이 죄의 허용을 거부하는 것에서보다 더 선명하게 나타나는 부분은 없을 것이다.

칼빈의 예정론³은 일반적으로 개혁파 교회 안에서 점차 자리 잡았지만 그 세밀한 부분에서는 조금씩 차이를 보이게 되었다. 잉글랜드 청교도의 아버지라

* 본 논문은 고려신학대학원의 교내연구비의 지원을 받아 작성되었음.

1 William den Boer, "Cum delectu": Jacob Arminius's (1559-1609) Praise for and Critique of Calvin and His Theology," *Church History and Religious Culture* (2011), 76.

2 Nico Vorster, *Created in the Image of God: Understanding God's Relationship with Humanity* (Eugene: Pickwick Publication, 2011), 32. 칼빈은 『기독교 강요』는 물론 설교와 논문 등 여러 곳에서 허용에 대해서 단호하게 반대하였다.

3 통속적으로 알려진 것과 달리 칼빈의 예정론은 전혀 새로운 교리가 아니라 어거스틴은 물론 토마스 아퀴나스의 전통과도 맥을 같이 하고 있다. Joel R. Beeke, "Calvin on Sovereignty, Providence, and Predestination," *Puritan Reformed Journal* (2010), 78.

고 불리는 윌리엄 퍼킨스(William Perkins, 1558-1602)는 대표적인 예라고 할 수 있다. 퍼킨스는 알미니우스와 논쟁에 있어서 근본적으로 개혁파 입장을 변증하였지만 그럼에도 불구하고 칼빈과는 반대로 허용이라는 개념을 자유롭게 사용하였다. 따라서 허용에 대한 퍼킨스의 강조는 엄격한 인과율적 패턴으로부터 떠나게 되었고 칼빈의 엄정한 정의로부터도 거리를 두게 되었다.⁴ 이와 같은 차이는 소위 “칼빈과 칼빈주의자들”의 관계에 대해서 질문을 하게 된다.⁵ 과연 퍼킨스 같은 개혁파 신학자들은 칼빈의 신학을 떠난 것인가 아니면 칼빈의 신학을 발전시킨 것인가? 본 논문은 이 질문에 대한 답을 죄의 허용과 관련된 논의를 중심으로 찾아보려는 하나의 시도이다.

II. 죄의 허용에 있어서 칼빈 신학의 몇 가지 특징

서두에서 언급하였듯이 죄의 허용을 칼빈이 강하게 반대한 것은 잘 알려진 사실이다.⁶ 칼빈은 하나님께서 죄를 단지 허용하셨을 뿐만 아니라 죄를 작정하시거나 의도하셨다고(willed) 분명하게 말했다. “인간이 잘못되거나 부당하게 저지른 어떤 행동이라 하더라도 이 모든 것은 하나님의 바르고 정당한 사역이다.”⁷ 칼빈에 따르면 죄는 하나님께서 자신의 공의를 실현시키는 적극적인 도구이며 죄의 허용이라는 개념은 궁극적으로 하나님의 공의를 부정하는 결과를

4 Richard A. Muller, *Christ and the Decree: Christology and Predestination in Reformed Theology from Calvin to Perkins* (Durham: Labyrinth Press, 1986), 164.

5 칼빈과 칼빈주의자들에 대한 광범위한 논의는 다음 연구서를 참조하라. Richard Muller, *After Calvin: Studies in the Development of a Theological Tradition* (Oxford: Oxford University Press, 2003), 63-102. 제1부, 4장과 5장: “Calvin and the ‘Calvinists’: Assessing Continuities and Discontinuities between the Reformation and Orthodoxy.”

6 John Calvin, *Institutes of Christian Religion*, trans. F. L. Battles (Philadelphia: Westminster Press, 1980), I. xviii.1 and III. xxiii. 8. 또한 Calvin, *A Defense of the Secret Providence of God* in Calvin’s Calvinism, trans. Henry Cole (Grand Rapids: Eerdmans, 1950). 이후로 후자는 “*A Defenses of the Secret Providence*”으로 표기함. 이 책은 아쉽게도 칼빈의 예정론을 다룰 때 종종 무시되는 경향이 있는데 칼빈을 제대로 이해하기 위해서는 『강요』와 『변증』을 같이 연구할 필요가 있다.

7 Calvin, *A Defense of the Secret Providence of God*, 169.

초래하게 된다.

탁월한 성경 주석가였던 칼빈은 성경에서 신적 허용을 보여 주는 몇몇 경우들이 있다는 것을 잘 알고 있었다. 예를 들어 하나님은 일주일 중 6일을 인간에게 맡겼고 구약의 백성들에게는 이혼을 허용하셨다. 그러나 이 모든 것들은 단순히 허용된 것이 아니라 “하나님의 비밀스런 섭리”에 의해 이루어졌다고 칼빈은 강조하였다.⁸ 따라서 칼빈에게 중요한 것은 성경에서 사용된 용어 자체가 아니라 그 용어가 표현하려고 하는 실체이다. 칼빈은 자신의 대적들에게 핵심적 이슈가 무엇인지 다음과 같이 질문한다.

만약 허용이란 용어가 당신들에게 그토록 만족과 기쁨을 준다면, 이 질문에 대답하라. 하나님께서 어떤 일들이 일어나게 하실 때 기꺼이(willingly) 그렇게 하시는가, 아니면 마지못해(unwillingly) 그렇게 하시는가? 하나님께서 마지못해하신다는 것은 시편 115편 3절에 의해 부정된다. “주님은 원하시는 모든 것을 행하셨나이다.” 그러므로 하나님께서 기꺼이 허용하시는데 보좌에 앉으신 그분을 단지 무관심하거나 참여하지 않는 관중으로 표현하는 것은 완전히 불경한 행위이다. 그러므로 하나님은 그가 이루시기를 원하는 것은 무엇이든지 자신의 지혜에 따라 결정하시고 다스린다고 해야 한다.⁹

이와 같이 칼빈은 허용이라는 개념에 대해서 매우 부정적이었다. 하지만 여기서 우리가 주목하게 되는 것은 칼빈이 허용이라는 용어 자체를 절대적으로 반대하지는 않았다는 사실이다. 칼빈에게 있어서 허용적 의지는 하나님의 결정과 하나님의 통치와 동의적인 표현이었다.¹⁰ 그가 반대한 것은 허용이라는 단어가 줄 수 있는 잠정적인 오해였다. 아쉽게도 칼빈은 허용적 의지에 대해서 성경적인 단순한 설명에 만족하며 더 이상 자세한 설명은 하지 않는다. 그러나 칼빈의 섭리 교리에 있어서 허용의 어떤 요소가 자리 잡을 가능성이 전혀 없지는 않았다는 점은 기억할 필요가 있다.

8 Calvin, *A Defense of the Secret Providence of God*, 290-291.

9 Calvin, *A Defenses of the Secret Providence of God*, 295.

10 Calvin, *A Defenses of the Secret Providence of God*, 290.

칼빈이 허용을 거부했던 핵심적인 이유는 하나님의 의지를 죄의 사건에서 제외시켰기 때문이었다. 이 때문에 칼빈은 이 허용을 종종 “단순한 허용(mere permission)”이라고 불렀다. 즉 칼빈이 허용을 반대했을 때 그 허용은 하나님의 의지가 전혀 반영이 되지 않은 허용을 의미하였다.¹¹ 칼빈은 의지와 허용이 서로 양립될 수 없다고 보았으며 또한 이후에 개혁파 신학에서 발전하게 될 “허용적 의지(permissive will)”와 “실행적 의지(operative will)”의 구분도 발전시키지 않았다. 이와 같은 구분들은 칼빈 이후의 신학에서 본격적으로 시도 되었으며 우리는 그것들을 윌리엄 퍼킨스에서 찾아 볼 수 있다.

III. 죄의 허용에 대한 퍼킨스의 견해

1. 예정: 선택과 유기

엘리자베스 통치 기간 중 청교도 신학의 기틀을 놓았던 윌리엄 퍼킨스¹²는 칼빈의 신학이 영국에서 어떤 식으로 전개되었는지를 잘 보여 준다. 특히 그의 대표작인 『황금사슬』(*Golden Chain*)¹³은 16세기 말 영국 교회에서 칼빈주의 적인 예정론이 매우 강한 위치를 차지하고 있었음을 증거한다. 죄의 허용이 예정론의 카테고리 안에 위치해 있기 때문에 죄의 허용에 대한 퍼킨스의 견해를 올바르게 이해하기 위해서는 그의 예정론을 먼저 다룰 필요가 있다. 퍼킨스에

11 Calvin, *A Defenses of the Secret Providence of God*, 202.

12 윌리엄 퍼킨스의 삶과 신학에 대해서는 다음의 최근 연구서를 참조하라. W. B. Patterson, *William Perkins & the Making of a Protestant England* (Oxford: Oxford University Press, 2014). 퍼킨스는 기본적으로 신학적인 면에 있어서 그 당시 칼빈주의 입장을 강하게 띠고 있었던 잉글랜드 교회의 입장을 대변하고 있다. 퍼킨스에 대한 보다 최근 연구서로는 다음 저서를 참조하라. Joel R. Beeke & Greg Salazar 편, *William Perkins: Architect of Puritanism* (Grand Rapids: Reformation Heritage Books, 2019).

13 소위 구원의 서정(*ordo salutis*)을 다룬 이 책은 퍼킨스를 비롯한 후기 칼빈주의자들이 예정론을 중심교리로 삼아 사변적 신학을 추구하였다는 것을 보여 주는 증거로 간주되었다. 하지만 구원의 서정이라는 표현 자체가 훨씬 더 이후에 사용되었으며 소위 구원의 서정과 관련된 논의들은 철저하게 로마서 8:28-30절에 대한 성경해석에 근거하였다. Richard Muller, *Calvin and the Reformed Tradition: On the Work of Christ and the Order of Salvation* (Grand Rapids: Baker Academics, 2012), 201.

따르면 예정은 인간의 마지막 상태를 결정하시는 하나님의 협정(council)을 의미하는데 이 예정은 선택과 유기로 구성된다.¹⁴ 칼빈과 마찬가지로 퍼킨스는 명백하게 이중예정의 전통에 서 있다.

퍼킨스는 먼저 선택을 다음과 같이 간단하게 설명한다. 하나님의 선택은 두 개의 사역으로 구성된다. 첫째는 “하나님께서 그의 영원한 호의와 사랑에 이르도록 창조될 어떤 사람들을 선택하시고 나머지는 간과하시는 행위이다.”¹⁵ 두 번째 행위는 “구원과 은혜의 영광을 위해 하나님께서 아담 안에서 타락될 바로 그 사람들을 정하거나 구분하셔서 구원과 천상의 영광에 이르도록 하시는 행위”이다.¹⁶ 그런데 이 두 번째 행위에는 다섯 개의 단계가 있다. 1) 중보자를 정하심, 2) 중보자가 임직받음을 약속하심, 3) 그가 임직 받음을 증거하심(exhibiting), 4) 증거받은 그리스도를 적용하심(application), 5) 그 적용의 성취(accomplishment).¹⁷ 이 모든 하나님의 선택적 행위에서 인간에게 어떤 원인을 돌릴 수 있는 여지는 전혀 없다. 첫째 행위에서는 하나님의 선한 기쁨만이 이 선택의 유일한 원인이고, 둘째 행위에서도 중보자이신 그리스도만이 선택의 유일한 원인이다.

퍼킨스는 이어서 유기를 다음과 같이 정의한다: “하나님의 섭리의 사역이며 이것에 의하여 그분은 초자연적인 은혜에 관하여 어떤 사람들을 간과하시기로 작정하셨는데 그 목적은 그들의 합당한 멸망 속에서 자신의 의와 진노를 나타내

14 Perkins, *A Christian Plaine Treatise of the Manner and Order of Predestination and of the Largenes of Gods Grace, in The Workes of that Famous and Worthie Minister of Christ in the University of Cambridge* (Cambridge, 1608-9), vol. II, 689, 1a. 이후부터 “*A Treatise of the Manner and Order of Predestination*”로 표기함. 퍼킨스의 전집은 매우 큰 책으로 출간되었기 때문에 한 페이지마다 두 개의 칼럼으로 구분되어 있고 각 칼럼은 a, b, c, d로 표기되어 있다. 퍼킨스의 저작들은 그의 사후에 전집으로 편집되어 여러 차례 다른 버전으로 출간되었는데 (본 논문에서는 1608-9년 판을 사용함) 최근에는 헤리티지 출판사 (Reformed Heritage Books)가 현대판으로 재편집하여 출간하고 있는 중에 있다. 완간이 되면 퍼킨스에 대한 연구가 보다 활발하게 이루어질 것이라 기대된다.

15 Perkins, *A Treatise of the Manner and Order of Predestination*, 691, 1c.

16 Perkins, *A Treatise of the Manner and Order of Predestination*, 691, 1d. 퍼킨스는 전택설의 입장을 따르고 있음을 알 수 있다.

17 Perkins, *A Treatise of the Manner and Order of Predestination*, 692, 1a. 퍼킨스의 구분에서 우리는 퍼킨스의 예정론이 단순히 사변적인 것이 아니라 기독교론과 아주 밀접한 관련을 가지고 있음을 알게 된다. Cf. Muller, *Calvin and the Reformed Tradition*, 198.

기 위함이다.”¹⁸ 선택과 마찬가지로 유기 역시 두 부분으로 구성된다. 하나는 어떤 사람을 버리시는 작정이고 다른 하나는 그들을 징벌하시는 작정이다. 그런데 선택과는 달리 유기에서는 작정의 원인에 있어서 차이를 가진다. 전자는 하나님의 선한 기쁨에서 나오며 인간의 죄와 어떤 관련도 없다.¹⁹ 따라서 “죄는 유기 작정의 원인이 아니고 순서에 있어서 하나님의 예지(foreknowledge)에 앞선다.”²⁰ 반면에 유기는 두 번째 측면은 원죄나 자범죄와 무관하지 않다. 이 경우에 인간의 죄는 하나님의 심판의 원인으로 작용한다. 하나님은 자신의 선하신 뜻에 따라 어떤 사람을 버리시지만, 그들을 벌하실 때에는 그들의 죄에 근거하여 그렇게 하신다. 따라서 유기는 첫 단계에서는 하나님의 뜻이 유기에 원인이지만, 유기는 둘째 단계에서는 인간의 죄가 유기에 원인이자이다. 퍼킨스가 “아담의 행위가 하나님의 허용과 버림에 의한 것”이라고 말할 때에는 이 두 번째 카테고리 관련되어 있다는 것을 기억할 필요가 있다.²¹

칼빈의 신학적 입장과 마찬가지로 퍼킨스는 예지 예정의 개념을 단호하게 거부하였다. 하나님은 모든 것을 다 아시고 유기된 자들의 죄를 다 미리 알고 계시지만 그들을 유기하는 이유는 그들의 죄를 미리 보았기 때문이 아니라 그들의 유기를 작정하셨기 때문이다. 하나님께서 모든 것을 아신다는 사실이 하나님이 그것의 원인이라는 것을 의미하지는 않는다. 하나님은 인간의 타락을 미리 알았고 그것을 막지 않으셨지만 그럼에도 불구하고 그 타락의 원인이 되지는 않으신다. 퍼킨스는 다음과 같이 설명한다.

사람의 경우에 다음과 같은 규칙은 일반적으로 진리이다. 어떤 악을 미리 본 사람이 그것을 막지 않았다면 어떤 의미에서 그 사람은 그 일의 행위자라고 할 수 있다. 왜냐하면 인간은 첫 창조 때부터 하나님의 법의 선고에 매여 있기 때문이다. 그러나 하나님은 모든 법들 위에 계시고 그것들에게 매이지 않으신다. 그 분은 절대적인 주님이시고 법의 수여자이시다. 그러므로 그의

¹⁸ Perkins, *A Treatise of the Manner and Order of Predestination*, 694, 1d.

¹⁹ Perkins, *A Treatise of the Manner and Order of Predestination*, 694, 2a.

²⁰ Perkins, *A Treatise of the Manner and Order of Predestination*, 694, 2d.

²¹ Perkins, *A Treatise of the Manner and Order of Predestination*, 695, 1a-b. Cf. Richard A. Muller, *Christ and Decree*, 167.

행위들은 도덕법의 범위 안에 존재하지 않는다. 따라서 그분은 인간의 결함을 미리 보았지만 그것을 막지 않은 것에 대한 모든 비난으로부터 자유롭다. 왜냐하면 그에게는 악을 허용할 만한 선한 이유가 있기 때문이다.²²

퍼킨스에 따르면 하나님과 인간 사이에는 근본적인 차이가 존재한다. 특별히 하나님은 자신이 제정하신 도덕법에 매이지 않으신다. 따라서 악을 미리 예방하지 않는 자가 그 악에 대해서 책임을 져야 한다는 일반적인 법이 하나님께는 적용되지 않는다. 하나님의 선한 뜻이 그 모든 법을 초월하기 때문이다.

그렇다면 유기에 대한 선한 이유는 무엇인가? 퍼킨스는 그 이유에 대해서 설명하지 않는다. 왜냐하면 그 이유는 인간에게 감추어져 있기 때문이다. 하나님의 유기에는 어떤 선한 이유가 있지만 그것은 우리에게 숨겨졌다. 퍼킨스의 논증에 있어서 가장 중요한 점은 의지와 지식의 관계에 있어서 하나님과 인간은 근본적으로 다르다는 것이다. 인간에게 있어서 지식은 의지에 앞선다. 인간은 의지가 없이 어떤 것을 행할 수 없고, 사전 지식 없이 어떤 것을 의도할 수 없다. 하나님의 예지도 본성적으로는 의지에 앞선다고 할 수 있지만 “하나님의 관점이 아니라 우리의 관점에서”²³ 그러하다.

인간의 예지와 하나님의 예지 사이에 존재하는 근본적인 차이는 하나님의 지식과 그의 본성과 어떻게 관련이 있는지를 알게 되면 바르게 이해할 수 있다. 퍼킨스에 따르면 신적 본성은 세 부분으로 구성되어 있다: 지혜, 의지, 전능. 하나님의 지혜는 예지와 협정(counsel)로 구성되어 있다. 그러므로 하나님의 지식은 하나님의 본성에 속하면서 또한 지혜의 한 부분이다. 퍼킨스는 다음과 같이 말한다.

신적인 지혜 또는 지식 때문에 하나님은 사물 자체로부터 추론된 어떤 개념들에 의해서가 아니라 자신의 본성에 의해서, 연속적이거나 이성의 연역에 의해서가 아니라 단번의 영원하고 불변한 이해 행위에 의해서 자기 자신뿐만

22 Perkins, *An Exposition of the Symbole or Creede of the Apostles*, 163, 2d.

23 Perkins, *Golden Chain: Or, the Description of Theologie, Containing the Order of the Causes of Salvation and Damnation, according to Gods Word, in Workes*, vol. I. 15, 2b. 이후로 “Golden Chaine”으로 표기함.

아니라 존재하거나 존재하지 않는 다른 모든 사물들을 분명하고 완전하게 아신다.²⁴

만약에 우리가 하나님의 지식을 신적 예지에 적용시키면 하나님은 미래의 모든 사건을 자신의 본성으로부터 직접 아신다는 것이 분명해 진다. 만물은 이미 하나님의 지혜 안에 이미 정해져 있고 이 사실 때문에 하나님은 만물을 미리 보신다. 그 결과 미래의 일은 신적인 지식의 근거가 될 수 없다. 그렇기 때문에 퍼킨스는 하나님의 예지를 예준(豫准, fore-approval)이라고 하였다. 퍼킨스는 “안다”는 말이 하나님께 적용될 때, 시편 1장 6편이 말하듯이 그 의미는 종종 받아들이거나 인정하신다는 뜻이라고 주장하였다.²⁵

2. 죄의 허용

예정에 대한 기본적인 설명을 마친 후에 퍼킨스는 죄의 허용문제를 다룬다. 칼빈과 달리 퍼킨스가 허용이라는 개념을 적극적으로 사용한 이유는 하나님에게서 죄에 대한 책임을 확실하게 제거하기 위함이었다. 퍼킨스에 있어서 창조와 타락은 하나님의 이중 예정을 실현시키는 수단이다. 하나님은 죄의 허용을 통하여 “공의롭게 아담과 그의 후손들이 타락하도록 허락하신다.”²⁶ 퍼킨스에 따르면 이 부분에서 타락과 허용을 세밀하게 구분하는 것이 중요하다. “허용은 작정 그 자체의 한 수단이고, 타락은 그 작정을 성취하는 수단, 즉 악으로부터 선을 끌어내는 하나님의 정하심이다.”²⁷ 죄의 허용에 대한 퍼킨스의 정의에서 우리가

²⁴ Perkins, *Golden Chaine*, 12, 1c.

²⁵ Perkins, *A Treatise of the Manner and Order of Predestination*, 690, 2c. 한글 성경의 시편 1편 6절에는 “인정하시나”로 번역되어 있지만 그 당시 영어성경에는 “아시나”로 번역되었다. (For the Lord knoweth the way of the righteous, and the way of the wicked shall perish.) 아직 킹제임스 성경이 나오기 전이었기 때문에 퍼킨스는 제네바 성경을 사용하였을 것이다. 두 번역 모두 시편 1편 6절을 번역함에 있어서 아무런 차이가 없다. 시편 1편 6절의 언급은 퍼킨스가 자신의 예정론을 입증함에 있어서 얼마나 성경에 충실하려고 노력했는지를 잘 보여주고 있다.

²⁶ Perkins, *A Treatise of the Manner and Order of Predestination*, 689, 1c. (이탤릭체 첨가)

²⁷ Perkins, *An Exposition of the Symbole or Creede of the Apostles*, 163, 1a-c.

놓쳐서는 안 되는 부분이 바로 허용은 하나님의 작정과 분리될 수 없다는 점이다. 간단히 말해서 하나님의 작정이 없는 허용은 전혀 허용이 아니다. 그 결과 퍼킨스의 예정론 속에는 칼빈이 말한 “단순한 허용”이 설 자리는 없다. 칼빈이 단순한 허용을 결코 인정하지 않았듯이 퍼킨스도 이 점에는 동일한 입장을 취하였다.²⁸

퍼킨스에 따르면 허용과 관련하여 하나님은 악인들의 의지를 6개의 행위를 통하여 다스리신다. 퍼킨스의 말을 인용하면 다음과 같다.

첫째는 허용인데 하나님께서 악인의 의지로부터 은혜를 거두시고 피조물에 맡기는 것이다. 지성에 조명도 하지 않고 의지를 복돋지도 않고 그 자체에 맡기는 것이다. 예를 들어 사람이 야생동물들을 내버려 두는 것과 같다. 둘째는 사탄에 의지를 넘겨주는 것이다. … 셋째는 의지의 부패를 방지하는 것을 전체적으로나 부분적으로 멈추는 것이다. 넷째는 악한 의지를 꺾으시고 움직이시고 조정하는 것이다. … 다섯째는 인간 의지의 사악함을 잘 이용하여 본성과 반대로 선한 목적으로 인도하는 것이다. 심지어 뛰어난 의사도 종종 독을 사용하여 치료하기도 한다. 마지막 행위 속에서 하나님은 인간이 자신의 악함에 따라 나아 갈 때 놀라운 자비에 따라 그를 돌이켜서 자신에게로 향하게 하신다.²⁹

여기에서 우리는 퍼킨스가 말하는 허용이라는 단어가 일반적으로 이해되는 개념과 많이 다르다는 것을 알 수 있다. 하나님의 허용은 무관심이나 “단순 허용”이다. 아니다. 퍼킨스에 있어서 허용은 하나님이 악인의 의지를 다스리실 때 사용하는 여섯 가지 방식 중에 하나이다. 이 허용은 긍정적인 면과 부정적인 면이 있다. 허용의 긍정적인 면은 악인의 의지로부터 은혜를 거두시는 것이고, 부정적인 면은 악인의 지성에 조명도 하지 않으시고 의지를 복돋지도 않는 것이다. 그리고 이 두 가지의 실체는 하나이다. 은혜를 주지 않으시는 것은 곧 은혜를 거두시는 것이기 때문이다. 이와 같은 허용은 하나님의 영광을 위하여

²⁸ Perkins, *An Exposition of the Symbole or Creede of the Apostles*, 163, 2d

²⁹ Perkins, *A Treatise of Gods Free Grace and Mans Free Will*, 721, 1d-2d. Cf. *A Treatise of Manner and Order of Predestination*, 702, 2b-c.

정하신바 되었으며 처음부터 끝까지 하나님은 악인의 의지를 다스리신다.

허용을 적극적으로 이해했기 때문에 퍼킨스는 종종 “실행적 허용(operative permission)”이라는 표현을 사용한다. 이것은 특별한 허용인데 이 허용에 의하여 하나님은 “그것이 악이라는 점에서 동일한 일이 다른 것(행위 주체)에 속하도록 허용하시지만, 그것이 선이라는 점에서 하나님 자신이 효과적으로 그 일을 행하신다.”³⁰ 여기서 주목할 것은 이 허용적 작정은 하나님의 작정 그 자체가 아니라 그 작정의 시행에 속한다는 것이다. 하나님의 작정 그 자체에 대해서 언급할 때 퍼킨스는 “하나님은 가장 공의롭게 악한자의 악한 의지를 작정하시는데 왜냐하면 그가 그것이 일어나지 않기를 원하셨다면 그 일은 결코 일어나지 않았을 것이기 때문이다”³¹ 라고 말한다. 하지만 작정의 시행에 대해서는 구분할 필요가 있다. 작정의 시행은 두 부분으로 구분된다: 하나님의 실행(operation)과 실행적 작정. 하나님의 실행에 따라 모든 것은 효과적으로(effectually) 발생한다. 하지만 악은 보는 관점에 따라 차이가 난다. 악은 그 자체로 악으로 볼 수도 있고 궁극적인 관점에서 선으로도 볼 수 있는데, 우리가 악을 선의 관점에서 볼 때 그 악의 발생은 “실행적 허용”이 된다. 하나님은 어떤 경우에도 악으로서의 악을 실행하시지 않으신다.

실행적 허용을 설명할 때 퍼킨스가 아리스토텔레스의 철학적 개념인 “질료(matter)와 형상(form)”을 사용한 것은 주목할 필요가 있다. 퍼킨스는 성경에 충실한 성경학자였지만 그 당시 보편적으로 받아들여졌던 아리스토텔레스의 철학을 자유롭게 사용하였다.³² 어떤 자질(quality)이나 행위(action)를 의미하는 질료로서의 죄는 선하지만, “불법 또는 하나님의 법을 어기는” 형상으로서의 죄는 악이다.³³ 그렇게 되면 동일한 일이 동시에 선이 될 수도 있고 악이 될

³⁰ Perkins, *Golden Chaine*, 16, 1a.

³¹ Perkins, *Golden Chaine*, 15, 2a.

³² 퍼킨스에 있어서 “오직 성경”의 원리는 이성이나 학문의 중요성을 결코 간과하지 않는다. Leif Dixon, *Practical Predestinarians in England, c. 1590-1640* (London & New York: Routledge, 2014), 103.

³³ Perkins, *An Exposition of the Symbole or Creede of the Apostles, According to the Tenour of the Scripture, and the Consent of Orthodoxe Fathers of the Church*, Workes I, 158, 2d - 159, 1a.

수도 있다. “우리는 인간이 행한 악과 그 인간을 사용하여 하나님께서 행한 선을 구별해야 한다”고 퍼킨스는 주장하였다.³⁴ 더 나아가 퍼킨스는 “죄 자체와 그 죄의 허용을 구별해야 하고, 유기의 작정과 실제 심판을 구별해야 하며, 죄 자체가 아니라 죄의 허용이 유기 작정의 수단에 속한다”고 강조하였다.³⁵

3. 하나님의 의지

지금까지 살폈지만 하나님의 허용은 일종의 의지이고 단지 어떤 일에 대한 부정의를 의미하지 않는다. 퍼킨스는 칼빈이 하나님께서 아담의 타락을 의도하셨고 허용을 그의 의지와 동일시했다는 것을 잘 알고 있었다.³⁶ 칼빈은 허용을 의지와 동일시하는 것에서 만족하였지만 퍼킨스는 허용이 왜 의지가 될 수 있는지 규명하는데 관심이 있었다. “만약 우리가 의지의 순서에 대해서 질문한다면, 하나님께서는 일차적으로 죄를 막거나 제어하지 않으시고 그 이후에 죄가 발생하도록 의도하셨다”고 퍼킨스는 말한다. 퍼킨스에 있어서 허용은 “막지 않는 의지(will not to hinder)”로 규정될 수 있다. 퍼킨스는 다음과 같이 주장한다.

하나님께서 막지 않으시기를 원하시는 것은 무엇이나 막지 않으시는 이유는
1) 그렇게 되기를 의도하시거나, 2) 그렇게 안 되기를 의도하시거나(he doth vtterly nill that it should be done), 3) 그렇게 되기를 의도하시지 않거나 (he doth not will it should be done), 4) 또는 어떻게 되든지 상관하시지 않기 때문일 것이다.³⁷

³⁴ Perkins, *An Exposition of the Symbole or Creede of the Apostles*, 160, 1a

³⁵ Perkins, *An Exposition of the Symbole or Creede of the Apostles*, 294, 1c.

³⁶ 퍼킨스는 칼빈의 『기독교 강요』뿐만 아니라 그의 성경주석도 잘 알고 있었다. 칼빈을 직접 인용하면서 퍼킨스는 다음과 같이 말한다. “하나님이 인간의 타락을 의도하셨다는 말을 들을 때 어떤 이들은 종종 불쾌하게 생각한다. 그러나 나는 당신에게 묻겠다. 막지 않을 권세를 가지시고 만물을 자신의 능력 안에 두시는 그의 허용이 의지가 아니면 무엇이라는 말인가?” Perkins, *A Treatise of the Manner and Order of Predestination*, 698, 2d - 699, 1a. 또한 701, 1a-b. 이것은 칼빈의 창세기 3장 1절에 대한 주석에서 인용한 것이다.

³⁷ Perkins, *A Treatise of the Manner and Order of Predestination*, 699, 1a.

퍼킨스는 두 번째 가능성은 논리적으로 틀렸기 때문에, 셋째는 피터 롬바르드(Peter Lombard)나 스콜라주의자의 견해에 속하고 넷째는 에피쿠르스주의이기 때문에 거부하고 첫째를 선호한다. 여기서 우리는 의도(will)와 반대의도(nill)를 잘 구분해야 둘째와 셋째의 차이를 정확하게 이해할 수 있다. 반대의도는 단순히 어떤 것을 의도하지 않는 것을 의미하지 않고 어떤 것이 일어나지 않기를 의도한다는 것을 의미한다. 퍼킨스의 관점에 따르면 롬바르드의 주해라고 할 수 있는 중세 스콜라 신학은 에피쿠르스주의와 별 차이가 없다. 왜냐하면 그들은 “죄에 관한 한 하나님의 적극적인 행위는 없고, 즉 원하시거나 안 원하지 않고 단지 그것을 막기를 원하지 않는 부정적 행위만”을 말하면서 이 세상에 일어난 아주 중요한 일들을 하나님의 의지로부터 제외시켜버렸기 때문이다.³⁸

(1) 하나님의 셋째 의지

하나님께서 아담의 타락을 의도하셨다고 말하면서도 퍼킨스나 칼빈은 하나님이 죄의 조성자라는 것을 단호하게 거부하였다. 이를 설명하기 위해서 퍼킨스는 하나님의 의지를 3가지 행위로 구분한다. 첫째는 하나님께서 절대적으로 어떤 것을 의도하시는 것이고, 둘째는 절대적으로 혹은 전적으로 어떤 것을 하지 않기를 의도하시는 것이고, 셋째는 앞의 두 가지 중간에 오는 것으로 하나님께서 “자유롭게 혹은 부분적으로 어떤 것을 의도하시기도 하시면서 반대를 의도하시는 행위”이다.³⁹ 죄의 허용의 가능성은 세 번째 신적인 의지행위에 기초해 있다. 흥미로운 사실은 퍼킨스의 견해가 롬바르드를 따르는 스콜라주의자들의 견해와 완전히 반대라는 사실이다. 그들에게 있어서 허용은 하나님께서 원하시지도 않고 안 원하시지도 않는 것이라면, 퍼킨스에 있어서 허용은 원하시면서도 안 되기를 원하시는 것이기 때문이다. 퍼킨스에 있어서 허용은 하나님의 두 의지의 종합이며 이 점에서 하나님의 “세 번째 의지”⁴⁰라고 부를 수 있다. 이 셋째

38 Perkins, *A Treatise of the Manner and Order of Predestination*, 699, 1b-c.

39 Perkins, *An Exposition of the Symbole or Creede of the Apostles*, 300, 1b-d.

40 이 의지는 스페인의 예수회 신학자인 몰리나(Luis de Molina, 1535-1600)가 주장한 중간지식(*scientia media*)과는 완전히 구별되어야 한다. 몰리나에 따르면, 이 지식은 하나님의 지식 중 필연적 지식(*scientia necessaria*)과 의지적 지식(*scientia voluntaria*)과 구분되는 제3의 지식으로 미래에 일어날 수많은 가능성에 대한 지식이다.

의지에 대해서 퍼킨스는 다음과 같이 말한다.

이 의지에 의해서 하나님은 악으로서의 악을 인정하지 않으시며 따라서 그것을 행하지도 않으신다. 그럼에도 불구하고, 하나님이 그것이 다른 것에 의하여 일어나거나 존재하는 것을 허용하기로 의도하시는데 왜냐하면 악을 허용하기를 작정하시는 하나님의 관점에서 보면 악이 있어야 하는 것이 선하기 때문이다. 다른 어떤 방식도 아닌 이 방식에 의해서 하나님께서 아담의 타락을 의도하셨다. 그러므로 아무 편견이 없이 판단해 볼 때 하나님은 타락을 작정하셨지만 그것에 대한 책임으로부터 하나님은 자유로우며 그 책임은 전적으로 그 행위자에 있다.⁴¹

퍼킨스에 따르면, 한편으로 볼 때 하나님은 죄를 의도하셨고 다른 한편으로는 그 반대를 의도하셨다. 죄는 이 두 하나님의 의지를 동시에 포함하고 있으며 이 점에 있어서 하나님의 셋째 의지로 구분될 수 있다.

(2) 특별의지와 일반의지

하나님의 셋째 의지에 대한 퍼킨스의 견해는 하나님의 특별의지와 일반의지의 구분을 통해 보다 더 잘 이해할 수 있다.⁴² 특별의지는 이렇게 규정된다. “이 의지에 의해 하나님은 어떤 것을 인정하고 또한 야기하신다. 또한 그것은 하나님의 선한 기쁨이며 그것에 의하여 하나님은 기뻐하는 가운데 그것을 단순히 의도하셔서 그것을 행하시시고 또한 인정하신다.”⁴³ 이와 반대로 “일반적 의지에 의하여 하나님은 어떤 것이 존재하지 않기를 원하시지만 그것들을 막지

41 Perkins, *An Exposition of the Symbole or Creede of the Apostles*, 300, 1c.

42 일반적으로 일반의지와 특별의지의 구분은 하나님께서 모든 사람이 구원을 얻기를 원하시면서도 (딤후 2:4) 오직 일부만 구원을 받는 이유를 설명하기 위해 사용되었다. 따라서 퍼킨스의 구분은 일반적으로 알려진 일반/특별 의지의 구분과 전혀 관계가 없다. Cf. Patrick Riley, *The General Will Before Rousseau: The Transformation of the Divine into the Civic*, (Princeton, 1986), 4ff. 하지만 퍼킨스는 일반/특별 섭리를 구분하여 하나님의 두 구원방식을 설명하였다. Cf. Perkins, *An Exposition of the Symbole or Creede of the Apostles*, 160, 1d.

43 Perkins, *A Treatise of the Manner and Order of Predestination*, 697, 2d.

않으시기를 원하셔서 결과적으로 그가 단순히 인정하지 않으셨던 것들이 발생하도록 의도하신다.”⁴⁴

퍼킨스의 구분은 오늘날 우리가 사용하는 의지의 구분과 거리가 멀다는 것을 알 수 있다. 퍼킨스에 있어서 일반의지와 특별의지는 포함 관계 속에 있지 않다. 특별의지와 일반의지의 핵심은 하나님의 인정의 유무이다. 하나님의 인정을 포함하는 의지는 특별의지이고, 하나님의 의지를 포함하지 않으면 일반의지이다. 이렇게 함으로써 하나님은 자신이 인정하지 않은 타락이 하나님의 의지에 따라 발생할 수 있음을 퍼킨스는 논증하려고 하였다.

(3) 비밀스런 의지(secret will)와 나타난 의지(signifying will)

하나님께서 아담의 타락을 의도하셨다고 했을 때 어려운 문제 중에 하나는 하나님의 금령을 어떻게 해석할 것인가이다. 하나님께서 아담에게 선악과를 먹지 말라고 명령했다면 선악과를 먹는 것은 하나님의 의지에 반하는 것이다. 그런데 아담은 실제로 선악과를 따먹었는데 그렇다면 선악과는 하나님의 의지에 반하여 일어난 것이 아닌가? 이것을 하나님의 허용으로 이해하는 것이 자연스럽지 않을까? 여기에서 이슈가 되는 것은 하나님의 명령과 하나님의 의지와와의 관계이다. 퍼킨스는 이 둘이 서로 무관한 것은 아니지만 구분되어야 한다고 생각한다. 그는 하나님의 의지를 비밀스런 의지 또는 하나님의 선한 기쁨과 나타난 혹은 계시된 의지로 구분하였다.⁴⁵ 아담의 죄는 나타난 뜻이 아니라 비밀스런 의지에 따라 발생하였다고 퍼킨스는 주장하였다.

하나님의 비밀스런 의지는 퍼킨스에 의해서 다음과 같이 요약될 수 있다.

1. 이 의지는 모든 것을 보시고 야기하시는 하나님의 협정에 따른 하나님의 작정이다.
2. 이 의지 안에는 절대 주권적 능력이 있다.
3. 이 의지는 예외 없이 모든 만물의 일차 원인이시다.
4. 이 의지는 우리에게서 숨겨져 있으며

⁴⁴ Perkins, *A Treatise of the Manner and Order of Predestination*, 698, 1a.

⁴⁵ 이 구분은 신명기 29장 29절에 근거하고 있다. “감추어진 일은 우리 하나님 여호와께 속하였거니와 나타난 일은 영원히 우리와 우리 자손에게 속하였나니.” 감추어진 하나님의 의지와 계시된 하나님의 의지의 구분은 개혁신학에 있어서 매우 탁월한 관점으로 이해되었다. Cf. Curt Daniel, *The History and Theology of Calvinism* (Springfield: Good Books, 2003), 203.

우리의 신앙과 행위의 준칙이 될 수 없다.⁴⁶

비밀스런 지식을 정의한 다음 퍼킨스는 다음과 같이 하나님의 나타난 의지를 설명한다.

하나님의 나타난 의지는 자신의 기쁘신 뜻을 일부 계시하실 때 피조물의 선함을 세우기 위하여 그리고 자신의 공의와 자비를 나타내는데 봉사하는데 사용된다. 이 나타난 의지는 하나님의 선하신 기쁜 의지와 달리 진정한 의미에서 하나님의 의지라고 할 수 없다. 분한 감정이 없는 분노의 결과들만이 하나님의 분노라고 불리는 것처럼, 그의 뜻의 나타남이나 표지가 의지라고 불릴 수 있다.⁴⁷

퍼킨스에 따르면 인간의 관점에서 볼 때 하나님의 분노는 인간적인 분한 감정을 포함하고 있지 않기 때문에 진정한 의미에서 분노라고 볼 수 없는 것처럼 하나님의 나타난 의지도 의지의 표현이지 의지 그 자체는 아니다. 하나님은 자신의 의지를 어떤 때에는 분명하게 어떤 때에는 희미하게 나타내신다. 그의 말씀, 그의 허용, 그의 시행은 자신의 뜻을 분명하게 나타내는 세 가지 수단이다. 그러나 순종이나 시험이나 책망을 위한 자신의 목적을 하나님께서 숨기실 때 하나님의 의지는 희미하게 표현된다. 여기에 대해서 퍼킨스는 3가지 예를 제시한다. 첫째, 하나님께서 아브라함에게 아들을 죽이라고 명령하셨을 때(창 22:2) 하나님의 목적은 아브라함의 믿음을 시험하는 것이었다. 둘째, 하나님께서 신자들에게 “공중의 새와 바다의 물고기를 다스리라고” 명령하셨을 때 순종의 가능성을 숨기신다. 셋째, 하나님께서 “내가 너희를 넘기지 않겠다”고 말씀하셨으나 나중에 넘긴 경우에 책망을 위한 자신의 목적을 숨기신다.⁴⁸ 이와 같은 숨김 때문에 나타난 의지와 비밀스런 의지 사이에 모순이 있는 것처럼 보인다.

그렇다면 아담의 타락을 어떻게 이해할 것인가? 하나님의 비밀스런 의지는 우리에게 숨겨져 있기 때문에 나타난 의지에서 논의를 시작해야만 한다. 하나님

⁴⁶ Perkins, *A Treatise of Gods Free Grace and Mans Free Will*, 704, 2b - 705, 2c.

⁴⁷ Perkins, *A Treatise of Gods Free Grace and Mans Free Will*, 705, 2d.

⁴⁸ Perkins, *A Treatise of Gods Free Grace and Mans Free Will*, 705, 2d - 707, 1b.

의 나타난 의지는 아주 분명하다. 선악과를 먹지 않는 것이 하나님께서 원하시는 것이다. 하지만 아담은 선악과를 따먹었다. 이 세상에 일어난 다른 모든 일과 마찬가지로 아담의 범죄도 모든 만물의 제일 원인이 되시고 절대적 능력을 가진 하나님의 비밀스런 의지에 따라 일어났다. 여기서 우리는 하나님의 분명한 명령 속에 하나님께서 순종의 가능성을 숨기셨다는 것을 깨달을 수 있다. 간단히 말해서 아담은 하나님의 비밀스런 의지에 따라 희미하게 나타난 하나님의 명령에 불순종함으로 타락하게 되었다.

하나님의 비밀스런 의지와 나타난 의지의 구분은 조화시킬 필요가 있는데 오해하면 마치 하나님에게 서로 다른 두 개의 의지가 존재하는 것처럼 보이기 때문이다. 하지만 이 차이를 조화시키는 것은 쉽지 않다. 이 문제에 관하여 퍼킨스는 더 이상의 상세한 설명을 제공하지 않고 이 둘이 구분되지만 하나의 의지라고 설명하는 것에서 만족한다. 이 점에서 퍼킨스는 “이 심오한 비밀을 무작정 파고드는 것은 성급하고 오만하고 정신없는 행동”라는 칼빈의 경고를 따르고 있다.⁴⁹ 칼빈과 마찬가지로 퍼킨스 역시 성경이 가르치는 범위 안에서 머물기를 원하였다. 이와 반대로 퍼킨스의 반대자들은 허용이라는 개념을 도입하여 하나님의 명령과 하나님의 의지를 분리시키고 말았다.

(4) 의지와 자유

퍼킨스를 비롯한 개혁파 신학자들은 17세기에 들어와서 알미니우스주의자들에게 “인간에게서 자유의지를 박탈하고 인간의 책임을 말소하였다”는 비판을 받게 되었다.⁵⁰ 물론 개혁파 신학자들 중 어느 누구도 제2 원인으로서의 자유의지가 지니는 중요성을 과소평가하지 않았고 죄에 대한 책임을 제거하지도 않았다. 퍼킨스에게 있어서도 자유의지는 죄의 작정을 올바로 이해하는데 결정적인 중요성을 갖는다.

일반적인 의미에서 의지는 “지성에 의존하여 의도하거나 의도하지 않거나,

49 Calvin, *A Defense of the Secret Providence of God*, 294.

50 Richard A. Muller, “The Grace, Election and Contingent Choice: Arminius’s Gambit and the Reformed Response,” in *The Grace of God and the Bondage of the Will*, ed. Thomas R. Schreiner and Bruce A. Ware (Grand Rapids: Erdmans, 1995), 251.

선택하거나, 거부하거나 유보하는 능력”을 의미한다.”⁵¹ 퍼킨스에 따르면 의지의 능력은 두 부분으로 구성된다. 하나는 가부의 선택(contradiction)이고 다른 하나는 다중 선택(contrariety)이다. 첫째는 동일한 것을 원하거나 안 원하는 능력이고, 둘째는 여러 개 중에서 하나를 선택하는 능력이다. 이와 같은 이유 때문에 항상 땅으로 떨어지는 돌이나 이리로부터 항상 도망치는 양과 달리 의지를 가지고 있는 영적인 존재들은 항상 똑같은 방식으로 행동하지는 않는다.⁵²

퍼킨스에 따르면 의지는 지성에 의존한다. 하지만 여기서 하나님의 의지와 인간의 의지를 구별할 필요가 있다. 하나님의 의지는 하나님의 본성과 동일하지만 인간의 의지는 인간의 본성과 다르다. 또한 하나님의 의지는 하나님의 능력과 동일하지만 인간의 의지는 그렇지 않다. “하고자 하는 것이 내게 있으나 하고자 하는 그것을 내가 할 수 없도다”(롬 7:18).⁵³ 이것은 인간의 타락을 이해하는데 있어서 중요하다. 아담의 가변성에서 기인하는 타락의 가능성은 견인의 은혜에 따라 결정된다. 아담은 하고자 하였다면 영원토록 선하게 살 수 있는 능력을 하나님으로부터 받았다. 아담의 의지는 그의 지성에 따라 움직이지만 하나님의 의지는 의지와 구별되는 지성의 규칙에 따라 움직이지 않는다. 하나님의 의지 자체가 지성의 절대적인 규칙이기 때문이다. “어떤 것이 합리적이고 정당하기 때문에 하나님께서 그것을 의도하신 것이 아니라, 하나님께서 의도하셨기 때문에 그것이 합리적이고 정당하다.”⁵⁴ 그러므로 하나님의 의지는 모든 만물의 최고 원인이 된다.

퍼킨스에 있어서 자유는 의지의 본질적인 요소이다. 만약 자유가 없다면 의지는 더 이상 의지라고 불릴 수 없다. 그러나 여기서 말하는 자유는 “강요나

51 Perkins, *A Treatise of Gods Free Grace and Mans Free Will*, 703, 2b. 이 저작은 하나님의 작정과 인간의 자유의지에 대한 신학논문이라기 보다는 마태복음 23장 37-38에 대한 주석적 연구이다. 여기서 퍼킨스는 3가지 주제를 다룬다. 1) 반역의 장소와 사람들(예루살렘) 2) 반역의 정도와 행위들 3) 반역의 질료(matter)와 형상(form). 퍼킨스는 사변적 논리가 아니라 성경 본문에 따라서 논문의 내용을 구성하였다. 가장 논란이 되는 구절은 “내가 너희를 모으기를 원하였으나 너희가 거부하였도다”이다.

52 Perkins, *A Treatise of Gods Free Grace and Mans Free Will*, 704, 1c-d.

53 Perkins, *A Treatise of Gods Free Grace and Mans Free Will*, 708 1d.

54 Perkins, *An Exposition of the Symbole or Creede of the Apostles*, 284, 2a.

계약의 자유를 의미하며 모든 필연성들로부터의 자유를 의미하지 않는다.”⁵⁵ 따라서 필연성은 의지의 자유와 상충하지 않는다. 퍼킨스는 필연성을 다음 세 가지로 구분한다: 절대적 필연성, 폭력에 의한 필연성, 결과적 혹은 불오적 (infallible) 필연성. 이 중에서 두 번째가 의지의 자유를 파괴시키는데 “동의 (consent)를 말소시키기” 때문이다.⁵⁶ 이와 달리 절대적 필연성과 결과적 필연성은 자유를 파괴시키지 않는다. 예를 들어서 성자의 발생과 성령의 발출은 전자에 속하는데, 이 경우에 하나님은 지극히 자유롭게 그 일을 행하신다. 세 번째 필연성은 “어떤 것이 하나님의 결정이나 작정에 따라 기준에 선행하는 것에 필연적으로 뒤 따르게 될 때”⁵⁷ 일어나는데 이 역시 자유를 파괴시키지 않는다.

퍼킨스는 의지의 자유를 4개의 카테고리로 구분한다. 1) 선만 원하는 자유 2) 악만 원하는 자유 3) 죄에 의하여 부분적으로 선을 원하는 자유 4) 선이나 악이나 상관없이 선택하는 자유.⁵⁸ 첫 번째는 하나님께만 속하고 두 번째는 타락이후 인간에 속하며, 셋째는 중생한 자에게 속하고 넷째는 아담에게 속한다. 따라서 자유란 선택이 아니라 동의에 의해서 성립된다. 하나님은 오직 선만 선택할 수 있고, 타락 이후 인간은 악만 선택할 수 있음에도 불구하고 둘 다 실질적으로 자유롭다고 할 수 있다.

퍼킨스는 아담이 자유에 대해서도 두 가지로 구분한다: 자연의 자유와 은혜의 자유. 전자는 원하거나 안 원하는 능력이고, 후자는 “선하게” 원하거나 원하지 않는 능력이다. 전자는 선택 그 자체에 관한 구분이고 후자는 선택의 방식에 따른 구분이다. 타락 이후에 전자는 여전히 남아있고 후자는 완전히 상실되었다.⁵⁹ 따라서 오늘날 모든 인간은 어떤 의미에서는 완전히 자유롭다고 할 수 있고 어떤 의미에서는 전혀 그렇지 않다고 할 수 있다. 타락 이후에도 자유의

55 Perkins, *A Treatise of Gods Free Grace and Mans Free Will*, 703, 2c.

56 Perkins, *A Treatise of Gods Free Grace and Mans Free Will*, 704, 1b.

57 Perkins, *A Treatise of Gods Free Grace and Mans Free Will*, 704, 1b.

58 Perkins, *An Exposition of the Symbole or Creede of the Apostles*, 163, 1a-c.

59 퍼킨스에 따르면 타락 이후의 인간에 대한 이해가 로마 카톨릭 신학과 개혁신학 나누는 결정적인 기준이다. Cf. Perkins, *A Treatise of Gods Free Grace and Mans Free Will*, 710, 2d.

본질은 그대로 남는다. 그렇지 않으면 인간은 더 이상 인간이라고 할 수 없기 때문이다.

(5) 죄에 대한 책임 문제

죄에 대한 책임 문제는 타락과 회심을 비교할 때 보다 선명하게 이해할 수 있다. 허용이 하나님의 의지이지만 하나님이 죄의 조성자가 되지 않는 이유는 그 죄에 대한 책임이 인간에게 있다고 보았기 때문이다. 죄가 하나님의 작정에 따라서 일어나더라도 그 원인은 인간의 자유 의지에 있다. 그러나 자유 의지만으로 충분히 죄의 책임 문제를 완벽하게 설명하지는 못한다. 왜냐하면 자유의지는 신자들의 회심에도 적용되기 때문이다. 하나님은 인간의 마음을 “능동적으로 강압하게” 하시지만⁶⁰ 그 죄의 원인은 되지 않으시는데, 이 강압하게 함은 바울의 회심에서 일어난 것과 유사하다. 하나님은 인간의 의지를 변화시키실 때 동의(consent)를 파괴시키지 않고 오히려 동의를 끌어내어 하지 않기를 원하는 의지를 하고자 하는 의지로 변화시킨다.⁶¹

죄에 대한 책임에 대한 퍼킨스의 질문은 이것이다. 왜 동일하게 인간의 자유의지가 완벽하게 작용하고 있고 하나님도 강력하게 역사하시는데 왜 타락의 경우에는 그 원인이 인간에게 있고 회심의 경우에는 그 원인이 하나님께 있는가? 여기에 대한 퍼킨스의 답은 하나님의 이중적 사역이다.⁶² 인간은 한 방울의 은혜가 주입되지 않아도 얼마든지 죄를 범하지만 그 은혜가 없다면 인간은 스스로 회심할 수 없다. 하나님은 인간에게 은혜를 주지 않으므로 죄를 의도하시는 반면, 은혜를 수여함으로 회심을 의도하신다. 퍼킨스는 이 점에서 아주 흥미롭지만 논쟁적인 비유를 사용하여 죄에 대한 하나님의 무책임을 변증한다. 퍼킨스는 아담의 타락(fall)을 집의 붕괴(fall)와 연결시키는데 다음과 같이 요약될 수 있다. 어떤 집 주인이 바람이 아주 심하게 불 경우에 넘어질 수 있는 집을 건축할 수 있다. 바람이 불기 시작할 때 그가 받침대를 설치하지 않으면 집이

60 Perkins, *A Treatise of the Manner and Order of Predestination*, 702, 1c.

61 Perkins, *Commentarie, or, Exposition vpon the five first Chapters of the Epistle to the Galatians* (London: University of Cambridge, 1617; reprint), 450.

62 Perkins, *An Exposition of the Symbole or Creede of the Apostles*, 163, 1d.

붕괴될 것이지만 그 붕괴의 원인은 집주인에게 있지 않고 바람에 있다.⁶³ 마찬가지로 아담의 타락에 대한 책임도 그를 저지하지 않은 하나님께 있는 것이 아니다. 이 유비의 핵심은 하나님께서 타락을 의도하셨지만 그 타락을 위한 원인을 제공하지 않았다는 것이다. 하나님은 죄에 대해서 효과적(efficient), 질료적(material), 형상적 원인(formal cause)이 아니다.⁶⁴ 하나님은 악한 무엇인가를 인간의 의지에 집어넣으시지 않고 그에게서 단지 어떤 은혜를 거두셨을 뿐이다.

타락과 회심의 차이는 관점의 차이에서도 유래한다. 하나님께서 죄의 원인인가에 대한 질문은 우리가 죄를 어떻게 보는가에 따라 결정된다. 죄는 그것이 하나님의 정의를 실현시키는 한에서 선하다. 이 점에서는 심지어 하나님은 죄의 원인이 되신다고 말할 수도 있다. 그러나 죄가 악으로 고려되는 한, 하나님은 죄의 원인이 되지 않으신다. 이사야 45장 7절에서 하나님은 “나는 빛도 만들고 어둠도 창조하며, 평화도 만들고 악도 창조하느니라”고 말씀하신다. 만약 하나님께서 악을 창조하신다는 것을 그대로 받아들인다면 악에 대한 책임에서 어떻게 자유로울 수 있을까? 퍼킨스는 유다서 주석에서 이 문제를 다음과 같이 다룬다.

악에는 세 가지 종류가 있다. 첫째 자연적 악은 타락된 본성에서 오는 것인데 아픔, 병, 역병, 그리고 죽음과 같은 것이다. 둘째, 사나운 짐승이나 나무, 식물, 짐승 안에 있는 독과 같은 질료적 악이다. … 셋째, 하나님의 명령이나 도덕법을 위반하는 도덕적 악이다. 이사야 45장 7절과 같이 하나님은 첫째와 둘째 악의 조성자나 원인이 되신다. … 그러나 죄로서의 도덕적 악에 대해서

63 Perkins, *A Treatise of the Manner and Order of Predestination*, 689, 2d - 690, 1b. 이 비유는 알미니우스에 의해서 신랄하게 비판을 받았다. 알미니우스는 아담과 달리 집은 자율적이지 않고 철저하게 수동적이기 때문에 아담의 타락을 집의 붕괴에 비유할 수 없다고 주장하였다. 보다 자세한 것은 다음 자료를 참고하라. Jacobus Arminius, *Modest Examination of a Pamphlet, Which That Very Learned Divine, Dr. William Perkins, Published Some Years Ago, On the Mode and Order of Predestination, and On the Amplitude of Divine Grace, in The Works of Arminius*, Vol. III (Grand Rapids: Baker Book House, 1991), 290-291.

64 Perkins, *A Treatise of the Manner and Order of Predestination*, 701, 2c.

하나님은 결코 그 원인이 되지 않으신다.⁶⁵

악에 대한 세 가지 구분을 통하여 하나님을 변증한 다음 퍼킨스는 자신의 견해에 대한 또 다른 반박을 다룬다. 이 반박은 3단 논법으로 다음과 같이 구성된다. 대전제: 하나님은 모든 사물의 원인이시다. 소전제: 죄는 어떤 사물이다. 결론: 따라서 하나님은 죄의 원인이시다. 여기에 대하여 퍼킨스는 다음과 같이 자신의 입장을 논증한다. “죄는 피조물이 아니라 피조물에 의하여 하나님의 형상이 파괴된 것이다. 비록 피조물은 피조물을 창조할 수 없으나 다른 피조물을 파괴시킬 수는 있다.”⁶⁶ 이 점에 있어서 우리는 퍼킨스는 악을 선의 결여로 보는 어거스틴을 전통을 따르고 있다는 것을 분명히 알 수 있다. 따라서 베자와 같이 퍼킨스가 인과론적 신학을 확립하기 위하여 아퀴나스주의자들처럼 악을 선의 결여가 아니라 본질적 존재로 보았다는⁶⁷ 주장은 전혀 근거가 없다. 퍼킨스에 의하면 죄는 자연적 습성(natural habit)도 아니고 순수한 부정(pure negation)도 아니고 “선의 결핍이나 결여”이다.⁶⁸

따라서 퍼킨스에 있어서 죄는 적극적이거나 실재적인 존재가 아니다. 즉, 죄는 창조된 질료나 형상이 아니다. 그럼에도 불구하고 죄는 질료에 있어서 어떤 자질(quality)이고 형상에 있어서는 하나님의 법을 위반하는 것이다.⁶⁹ 절대적인 악으로서의 죄는 존재하지 않지만 죄는 영원한 저주를 받아야 마땅하다. 죄의 형상은 나쁘다고 할 수 있으나 그것의 질료는 선하다. 그 질료에 관한 하나님은 죄의 조성자라고 할 수 있다.

IV. 결론

⁶⁵ Perkins, *An Exposition upon the Epistle of Jude*, 494, 2c.

⁶⁶ Perkins, *An Exposition upon the Epistle of Jude*, 494, 2d.

⁶⁷ Cf. Lynne Courter Boughton, “Supralapsarianism and the Role of Metaphysics in 16th Century Reformed Theology,” *Westminster Theological Journal* 48 (1986), 87.

⁶⁸ Perkins, *A Treatise of the Manner and Order of Predestination*, 702, 1b.

⁶⁹ Perkins, *An Exposition of the Symbole or Creede of the Apostles*, 158, 1d - 159, 1a.

이상에서 본 논문은 죄의 허용에 대한 퍼킨스의 상세한 변증을 살펴보았다. 이 과정을 통해서 단순히 칼빈은 허용을 거부하고 퍼킨스는 그것을 받아들였다는 사실에 근거하여 칼빈의 후예들에 칼빈의 신학을 왜곡하였다는 신학적 단정을 내리는 것은 매우 위험하다는 것을 알 수 있다. 적어도 이 논문은 죄의 허용에 관한 한, “퍼킨스의 사상은 이전 개혁파 신학의 왜곡이 아니라 개신교 신학의 종합적 출발점에서 나온 긍정적인 결과물”이라는 리차드 멀러(Richard Muller)의 주장과 기본적으로 평행을 이룬다.⁷⁰ 겉으로 드러난 사실과는 달리 퍼킨스의 죄의 허용은 칼빈의 섭리 교리를 전혀 왜곡시키지 않았다.

비록 죄의 허용에 대하여 칼빈과 퍼킨스는 본질적으로 동일한 신학적 입장을 가지고 있었으나 그것을 변증하는 방식에 있어서는 상당한 차이점을 보이는 것도 사실이다. 퍼킨스는 칼빈 보다 훨씬 더 세밀하게 허용이 하나님의 의지의 한 형태라는 것을 강하게 변증하였다. 우리가 주목할 것은 퍼킨스의 변증이 성경 주석에 깊이 뿌리를 내리고 있다는 점이다. 그의 논증은 결코 성경을 떠난 사변적 신학을 추구하지 않았다. 이 점에서도 퍼킨스는 이전 세대의 종교개혁가들의 주석적 전통을 그대로 계승하고 있다.

퍼킨스는 개혁파적 입장에서 죄의 허용을 변증하면서 이전 세대의 종교개혁가들 보다 훨씬 더 자유롭고 광범위하게, 때로는 아주 비판적으로 스콜라주의와 아리스토텔레스 철학을 사용하였다. 이것은 퍼킨스와 칼빈을 구분하는 중요한 차이점이다. 하지만 이와 같은 스콜라주의적인 변증 방법은 “오직 성경”의 틀 안에서 이루어졌으며 성경의 틀을 벗어날 때에는 앞에서 살펴보았듯이 오히려 비판의 대상이 되었다. 칼빈과 마찬가지로 퍼킨스에 있어서도 스콜라주의나 아리스토텔레스주의와 성경에 대한 철저한 주석은 서로 공존하고 있었다. 물론 그 정도에 있어서 큰 차이를 보이는데 이것은 신학적인 충돌이 아니라 발전으로 이해할 수 있다.

⁷⁰ Richard A. Muller, “Perkins’ *A Golden Chain*: Predestinarian System of Schematized *Ordo Salutis*,” *Sixteenth Century Journal* 9 (1978), 81.

[참고문헌]

- Arminius, Jacobus. *Modest Examination of a Pamphlet, Which That Very Learned Divine, Dr. William Perkins, Published Some Years Ago, On the Mode and Order of Predestination, and On the Amplitude of Divine Grace*. In *The Works of Arminius*. Vol. III. Grand Rapids: Baker Book House, 1991.
- Beeke, Joel R. "Calvin on Sovereignty, Providence, and Predestination," *Puritan Reformed Journal* (2010), 77-105.
- Beeke, Joel R. & Greg Salazar 편. *William Perkins: Architect of Puritanism*. Grand Rapids: Reformation Heritage Books, 2019.
- Boughton, Lynne Courter. "Supralapsarianism and the Role of Metaphysics in 16th Century Reformed Theology." *Westminster Theological Journal* 48 (1986), 63-96.
- Calvin, John. *Institutes of Christian Religion*. F. L. Battles 역. Philadelphia: Westminster Press, 1980
- Calvin, John. *A Defense of the Secret Providence of God in Calvin's Calvinism*. Henry Cole 역. Grand Rapids: Eerdmans, 1950.
- Daniel, Curt. *The History and Theology of Calvinism*. Springfield: Good Books, 2003.
- den Boer, William. "'Cum delectu': Jacob Arminius's (1559-1609) Praise for and Critique of Calvin and His Theology." *Church History and Religious Culture* (2011), 73-86.
- Dixon, Leif. *Practical Predestinarians in England, c. 1590-1640*. London & New York: Routledge, 2014.
- Muller, Richard A. *Christ and the Decree: Christology and Predestination in Reformed Theology from Calvin to Perkins*. Durham: Labyrinth Press, 1986.
- Muller, Richard. *Calvin and the Reformed Tradition: On the Work of Christ and the Order of Salvation*. Grand Rapids: Baker Academics,

2012.

Muller, Richard A. "Perkins' *A Golden Chaine*: Predestinarian System of Schematized *Ordo Salutis*." In *The Sixteenth Century Journal* 9 (1978), 68- 81.

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

Patterson, W. B. *William Perkins & the Making of a Protestant England*. Oxford: Oxford University Press, 2014.

Perkins, William. *A Christian Plaine Treatise of the Manner and Order of Predestination and of the Largenes of Gods Grace*. In *The workes of that famous and worthie minister of Christ in the University of Cambridge*. Vol. II. Cambridge, 1608-9.

Perkins, William. *An Exposition of the Symbole or Creede of the Apostles*. In *Workes*. Vol. II. Cambridge, 1608-9.

Perkins, William. *A Golden Chaine: Or, the Description of Theologie, containing the order of the causes of Saluation and Damnation, according to Gods word*. In *Workes*. Vol. I. Cambridge, 1608-9.

Perkins, William. *An Exposition of the Symbole or Creede of the Apostles*. In *Workes*. Vol. II. Cambridge, 1608-9.

Perkins, William. *A Treatise of Gods Free Grace and Mans Free Will*. *Workes*. Vol. II. Cambridge, 1608-9.

Riley, Patrick. *The General Will Before Rousseau: The Transformation of the Divine into the Civic*. Princeton: Princeton University Press, 1986.

Thomas R. Schreiner and Bruce A. Ware. *The Grace of God and the Bondage of the Will*. Grand Rapids: Erdmans, 1995.

Vorster, Nico. *Created in the Image of God: Understanding God's Relationship with Humanity*. Eugene: Pickwick Publication, 2011.

[Abstract]**William Perkins' Defense for the Reformed Doctrine of the Permission of Sin and the Divine Will**

Sung Ho Lee

(Korea Theological Seminary, Associate Professor, Historical Theology)

Unlike John Calvin who firmly opposed the permission of sin, William Perkins, the most eminent English Reformed theologian of the late sixteenth century, defended the concept thoroughly. Perkins has made a great contribution to the acceptance of sin within the Reformed theology. This difference gives us the impression that Calvin and Perkins are theologically conflicting. But in more detail, the two have no difference in that sin is caused by the will of God. Perkins only stressed that the acceptance of sin is a special form of God's will. To this end, Perkins made a detailed exegetical commentary and used the Scholasticism and Aristotelian philosophy, which was universally accepted at that time, more freely yet critically than ever before. As a result, Perkins deals with this topic in a much broader and more diverse way than Calvin. By using Scholastic distinctions such as the third will, the secret will and signifying will, the special will and the general will, Perkins emphasized God's will for sin and at the same time removed God from his responsibility for sin. As such, Perkin's theology is very loyal to the previous Reformed theological tradition. It is desirable to understand Perkin's Reformed apologetics as a theological development, not a theological break with previous generations of the Reformation.

Key Words: William Perkins, John Calvin, Free Will, Permission, God's Decree, Providence

빌헬름스 아 브라켈의 생애와 『그리스도인의 합당한 예배』

이상웅

(충신대학교 신학대학원, 부교수, 조직신학)

- I. 들어가는 말
- II. 빌헬름스 아 브라켈의 생애와 시대적 배경
- III. 『그리스도인의 합당한 예배』 판본, 구성과 특징들
- IV. 나가는 말

[초록]

2019년 말에 빌헬무스 아 브라켈(Wilhelmus à Brakel, 1635-1711)의 『그리스도인의 합당한 예배』(전4권)가 한글로 완역되어 출간되었다. 아 브라켈은 나더러 레포르마찌 시기에 활동했던 수많은 화란 신학자, 목회자들 중에 가장 대중적인 작가이며, 『그리스도인의 합당한 예배』는 320년 동안 절판된 적이 없을 정도로 많이 읽혀온 실천적 교의학이다. 이 중요한 대작이 화란어라는 울타리에 갇혀있다가, 최근에 영어로 완역이 되고, 그 영역본에 근거하여 마침내 한역본도 출간이 되었다. 이러한 대작의 출간으로 말미암아 한국에서도 나더러 레포르마찌에 대한 연구가 보다 더 활성화되어질 것으로 사료되어진다.

한역본의 출간을 기념하여 본고에서는 아직 국내에서는 연구가 이루어지지 않은 빌헬무스 아 브라켈과 그의 주저에 대하여 학술적으로 소개하려고 시도했다. 먼저는 빌헬무스 아 브라켈의 생애와 역사적 배경에 대해서 소개하고(Ⅱ), 이어서 『그리스도인의 합당한 예배』의 출판 경위, 번역 역사, 그리고 특징등에 대해서 간추려 보았다(Ⅲ). 아 브라켈은 8년간 개혁신학을 공부한 후에, 49년 동안 목회에 전념한 목회자로서 목회 만년에 『그리스도인의 합당한 예배』를 저술하였다. 이러한 역사적 배경을 이해할 때에 우리는 본서의 실천적 특징들을 잘 이해할 수가 있게 된다. 그리고 그러한 성격 때문에 화란에서는 『그리스도인의 합당한 예배』가 꾸준히 읽혀져 왔던 것이다. 우리는 아 브라켈의 본서를 읽고 연구함을 통하여 경건과 학식의 조화라고 하는 나더러 레포르마찌의 이상을 분명하게 파악하며, 한국의 개혁주의자들이 나아가야 할 길을 확인할 수 있을 것이라고 생각한다.

키워드: 빌헬무스 아 브라켈, 그리스도인의 합당한 예배, 나더러 레포르마찌, 17세기 화란 개혁교회, 개혁교의학, 히스베르투스 푸치우스

1. 들어가는 말

개혁주의를 추구하는 이들에게 2019년은 도르트신경(*Canons of Dort*) 반포 400주년을 기념하는 뜻깊은 해였다. 그리고 이 해의 대미를 장식하는 경사스러운 일은 빌헬무스 아 브라켈(Wilhelmus à Brakel, 1635-1711)¹의 주저 『그리스도인의 합당한 예배』가 한글로 번역 출간된 것이다.² 매일같이 수많은 기독교 서적들이 홍수처럼 쏟아져 나오고 있는데 구태여 이 책의 역간이 뭐 그리 대단하냐고 질문할 이들이 있을 것이다. 그만큼 한국장로교회에는 아직도 칼빈 이후 개혁과 신학의 역사, 특히 화란 개혁신학사에 대해서 알려진 것이 많지 않기 때문일 것이다. 그러나 아 브라켈은 네덜란드 개혁신학사에서는 너무나도 유명한 목회자요 신학자였으며, 그의 주저인 『그리스도인의 합당한 예배』는 “네덜란드 개혁주의자들 중에는 가장 유명한 교의학”으로 일컬어지기도 한다.³ 빌름 판트 스페이꺼르(Willem van't Spijker)는 나더러 레포르마찌(*Nadere Reformatie*) 시기에 있어 “위대하고 강력한 영향력을 행사했던 인물”은 아버지 아 브라켈이었으며, “그의 실제적 교의학 저작은 적어도 개혁신앙을 지닌 네 세대 또는 다섯 세대의 사람들로 하여금 성경의 진리에 대한 훌륭한 인식을 지닐 수 있도록 이끌”어 주었다라고 호평한다.⁴ 아벨도오른의 안 판

1 à Brakel을 국내에서는 아 브라켈이라고 표기하는 경우가 많은데 화란어 원음을 제대로 살리자면 아 브라켈이나 아 브라켈(혹은 아 브라끌)로 표기하는 것이 정확하겠으나, 본고에서는 이신열교수의 표기에 따라 아 브라켈로 표기했다(Willem van't Spijker, 이신열 역, “빌헬무스 아 브라켈 (1),” 『갱신과 부흥』 13 (2013), 168-181; “빌헬무스 아 브라켈 (2),” 『갱신과 부흥』 14 (2014), 167-178.

2 Wilhelmus à Brakel, *Logike Latreia dat is Redelyke Godsdienst* (1700, 3판- 1707): *The Christian Reasonable Service*를 trans. Bartel Elshout (Orlando: Soli Deo Glorian Pub., 1992-1995); 김효남, 장호준, 서명수 공역, 『그리스도인의 합당한 예배』, 전4권 (서울: 지평서원, 2019). 화란어 제목 *Logike Latreia*는 로마서 12장 1절에 있는 로기케 라트레이아(*λογικὴ λατρεία*)라는 구문에서 따온 것이다(*Παρακαλῶ οὖν ὑμᾶς, ἀδελφοί, διὰ τῶν οἰκτιρῶν τοῦ θεοῦ παραστήσαι τὰ σώματα ὑμῶν θυσίαν ζῶσαν ἁγίαν εὐάρεστον τῷ θεῷ, τὴν λογικὴν λατρείαν ὑμῶν*).

3 H. Kraan, “Wilhelmus à Brakel,” *Christelijke Encyclopaedie*, 1st ed. (Kampen: Kok, 1926), 1:374: “Op den grondslag van Gods Woord is dit geschrift de meest populaire dogmatiek geworden van de Gereformeerden in Nederland.”

4 Willem van't Spijker, 이신열 역, “네덜란드의 제2종교개혁,” 『갱신과 부흥』 제12호 (2013), 211. 나더러 레포르마찌에 전문 연구가였던 C. 흐라프란트 역시도 다음과 같이 평가한다: “...

헨드른(Jan van Genderen)은 아 브라컬의 대작이 실천적인 성격을 가진 교의 학이며, “교회의 교의를 신앙적 삶과 연관시키는 방식에 있어 매우 주목”할만하다고 평가하기도 한다.⁵ 최근에 아리 드 뢰우퍼(Arie de Reuver)도 “용어의 학술적인 의미에서는 확실히 그 책은 조직신학 장르에 속하지 않는다”라고 평가한 후에, 아 브라컬의 『그리스도인의 합당한 예배』는 오히려 “목회적 적용들을 가진 교리에 대한 대중적인 진술로 묘사될 수 있다”고 평가내리기도 했다.⁶

아 브라컬의 『합당한 예배』는 1700년에 출간된 이래 전문적인 신학자나 목회자들에게 환영받고 읽혀졌을 뿐만 아니라, 개혁주의 진영에 속한 일반 가정에서도 많은 사랑을 받았다. 헬렌브룩(Abrahm Hellenbroek, 1658-1731)이 아 브라컬 장례식 설교(1711)에서 밝힌 바에 의하면, 아 브라컬은 이미 살아 생전에도 “아버지 브라컬”(vader Brakel)이라는 애정어린 호칭으로 불리우기 시작했다.⁷ 개혁파 진영의 가정에서는 가정 예배시 성경을 읽은 후에 아 브라컬의 책을 일부분씩 읽어나가는 것이 오랜 관례이기도 했다. 엘스하우트(Elshout)에 의하면 2차대전전까지 개혁파 신도들이 긴긴 겨울밤 내내 이 대작을 읽는 것이 관례적이었다고 전해준다.⁸ 심지어는 10대 청소년들도 이 대작을 열심히

omdat hij een van de duidelijkste en invloedrijkste vertegenwoordigers van de Nadere Reformatie is geweest.”(T. Brienens, e.a. eds. *Theologische aspecten van de Nadere Reformatie* [’s-Gravenhage: Boekencentrum, 1993], 41).

- 5 Jan van Genderen, “à Brakel,” *Christelijke Encyclopedie*, 2nd ed. (Kampen: Kok, 1957), 2:14: “Het meest opmerkelijk is de wijze, waarop Brakel het dogma der kerk in verband met het geloofsleven. Zijn werk draagt dan ook een zeer praktisch karkater.”
- 6 Arie de Reuver, *Sweet Communion: Trajectories of Spirituality from the Middle Ages through the Further Reformation*, trans. James A. de Jong (Grand Rapids: Baker, 2007), 234.
- 7 “Brakel niet pas na zijn dood de erenaam ‘Vader Brakel’ kreeg, maar al tijdens zijn leven zo werd aangesproken.”(Jan van Genderen, “Wilhelmus à Brakel (1635-1711),” in T. Brienens, e.a. eds., *De Nadere Reformatie: Beschrijving van haar voornaamste vertegenwoordigers* [’s-Gravenhage: Boekencentrum, 1986], 165).
- 8 Bartel Elshout, *The Pastoral and Practical Theology of Wilhelmus à Brakel : a Brief Evaluation of The Christian’s Reasonable Service* (Grand Rapids : Reformation Heritage Books, 1997), 6. 비키는 또한 다음과 같은 정보도 말해준다: “18세기 네덜란드에 살았던 농부의 가정에서는 매일 밤 가정 예배를 하면서 성경을 읽은 후에 ‘아버지 아 브라컬’이 쓴 책의 한 구절을 가족들에게 읽어 주는 장면을 전형적으로 볼 수 있었다. 그리고 이 책을 다 읽으면 처음으로 되돌아가 끝까지 읽기를 반복했다.”(Beeke, “한국어판 머리말,” in à Brakel, 『그리스도인의 합당한 예배』, 1:19).

읽은 사례들도 전해온다. 그 가운데 가장 유명한 사례는 화란에서 가장 보수적인 교단 중 하나인 개혁파 회중(Gereformeerde Gemeente)의 창립자인 게르스톤(G. H. Kersten, 1882-1948)의 어린 시절 이야기이다. 10대의 나이이던 게르스톤은 한 밤중에도 잠을 자지 않고 아 브라컬의 대작과 씨름하곤 했다. 심지어는 졸음을 이기기 위해서 차가운 물을 담은 대야에 발을 넣고서 까지 말이다.⁹

1992-1995년 어간에 드디어 영역본이 출간된 후에 미국의 개혁신학자들도 본서의 가치에 대해 호평을 내어놓았다. 존 페스코(John Fesko)는 본서가 “스콜라적인 엄밀성과 뜨거운 목회적인 경건을 결합하여 보여주는 엄청난 통찰력 넘치는 작품”이라고 평가했고, 데렉 토마스(Derek H. Thomas)는 “신학에 있어 객관적인 것과 주관적인 것을 결합하려는 명시적인 관심을 위해서 비교할 대상이 없는 작품”이라고 평가하고 아 브라컬의 저술이 “개혁파 신학체계의 상세한 내용을 탐색”하되 독자들로 하여금 매순간마다 “경건과 하나님의 영광에 대한 관심”속에서 그렇게 하도록 만든다고 평가한다. 영어권에서 개혁파 정통주의(Reformed Orthodoxy, 화란에서는 Oude Gereformeerde Theologie라고 지칭하기도 함) 연구사에 큰 기여를 한 리처드 멀러(Richard Muller)는 아 브라컬의 『그리스도인의 합당한 예배』가 “개혁파 교리 진술과 그리스도인의 삶과 개인 경건에의 적용을 잘 조화시킴으로 17세기 네덜란드 나더러 레포르마찌와 연관된 신학적인 프로젝트의 훌륭한 예”를 제공했다고 평가내린다.¹⁰ 한편 영역본이 출간된 후에 역사적 개혁주의 진영에서 많이 읽혀져 왔으며, 여러 연구 논문들이 공표되기도 했다.¹¹

9 Joel R. Beeke and Bartel Elshout, “Preface,” in *The Christian Reasonable Service*, trans. Bartel Elshout, 4vols. (Orland: SDG, 1992-1995; 그 이후에는 Grand Rapids: RHB에서 출간하고 있음), 1:xix-xx; H. Goldverdingen, *Rev. G. H. Kersten*, trans. Bartel Elshout (Grand Rapids: Netherlands Reformed Book and Committee, 2007), 15. 영역본의 편집자인 조엘 비키는 게르스톤의 개혁파회중의 북미판인 NRC교단 출신이다. 다시 말해서 비키가 영역본 작업을 주도한 이유는 게르스톤의 신학이나 영성과 동질적인 면을 가지고 있는데서 연원한다고 할 수가 있다(Paul M. Smalley, “Introduction: The Puritan Piety of Joel Beeke,” in Michael A. G. Haykin and Paul M. Smalley eds., *Puritan Piety: Writings in Honor of Joel R. Beeke* (Fearn: Christian Focus, 2018), 11.)

10 이상의 세 신학자들의 평가는 영역본 뒷표지에서 인용한 것이다.

화란에서는 지난 300년 동안 아 브라켈의 대작이 애독되고 연구되어 왔고, 미국에서도 영역본에 근거한 연구들이 진행되어 왔지만 이제야 『그리스도인의 합당한 예배』가 한글로 번역 출간되는 국내 학계에서는 아직까지 제대로 논의가 이루어지지 않고 있다.¹² 따라서 본고에서는 『그리스도인의 합당한 예배』 출간에 즈음하여 아 브라켈과 본서에 대한 연구가 왕성해지기를 바라면서 아 브라켈과 주저에 대해 개관해 보려고 한다. 이어지는 본론 2에서는 아 브라켈의 생애와 시대적 배경에 대해서 간략하게 살펴보고, 3에서는 『그리스도인의 합당한 예배』의 판본과 구성에 대해 살펴보려고 한다. 이러한 서론적 연구에 이어 국내에서도 아 브라켈과 아 브라켈의 신학에 대한 연구와 논의들이 활성화될 수 있기를 소망해 본다.

II. 빌헬무스 아 브라켈의 생애와 시대적 배경

-
- 11 Todd D. Baucum, "Innate Knowledge in the Thought of Wilhelmus à Brakel," *Puritan Reformed Journal*, 6/2 (2014), 65-87; Joel R. Beeke. and Paul M. Smalley, "Wilhelmus à Brakel's Biblical Ethics of Spirituality," *Puritan Reformed Journal*, 8/2 (2016), 107-124; Brandon James Crawford, "'This is Felicity and the Work of Glorified Souls': Wilhelmus à Brakel on the Glory and Glorification of God," *Puritan Reformed Journal*, 7/2 (2015), 147-176; Lydia Kim-van Daalen, "Wilhelmus à Brakel's Spirituality of Virtues and its Implications for Soul Care," *Puritan Reformed Journal*, 3/1 (2011), 279-303; Jonathan Holdt, "Wilhelmus à Brakel's Use of Doctrine in Calling Sinners to Repentance and Faith," *Puritan Reformed Journal*, 3/2 (2011), 267-290; Ryan M. Hurd, "Wilhelmus à Brakel's Pastoral Predestination," *Puritan Reformed Journal*, 9/1 (2017), 141-162; Richard A. Muller, "The Covenant of Works and the Stability of Divine Law in Seventeenth-Century Reformed Orthodoxy: A Study in the Theology of Herman Witsius and Wilhelmus à Brakel," *Calvin Theological Journal*, 29/1 (1994), 75-100; Paul M. Smalley, "'Satisfied with the Lord's All-Sufficiency': Wilhelmus à Brakel on Joy," *Puritan Reformed Journal*, 3/2 (2011), 235-266. 멀러의 논문을 제외한 다른 모든 논문들은 Puritan Reformed Theological Seminary의 기관지에 공표된 것들이다. 한편 www.umiproquest.com을 검색해 보면 아 브라켈과 관련된 학위논문은 단 한편도 제출된 적이 없다.
- 12 국내에서는 서요한, "빌헬무스 아 브라켈의 생애와 신학사상," 『충신대논총』 30 (2010), 430-469가 유일한 학술논문이다. 또한 빌름 판 엇 스페이커르의 글들이 다음과 같이 번역 소개되기도 했다: "네덜란드의 제2종교개혁," 『갱신과 부흥』 12 (2013), 189-211; "빌헬무스 아 브라켈 (1)," 『갱신과 부흥』 13 (2013), 168-181; "빌헬무스 아 브라켈 (2)," 『갱신과 부흥』 14 (2014), 167-178.

우리가 빌헬름스 아 브라컬의 생애와 시대적 배경을 먼저 살펴야 하는 이유는 국내에 잘 소개되지 않은 탓도 있지만, 바빙크의 강조처럼 한 사람의 사상은 그 사람의 사람됨에서 나오기 때문이다.¹³ 아 브라컬의 생애와 시대적 배경과 관련하여 두 가지를 먼저 주목할 필요가 있다. 그는 나더러 레포르마찌(Nadere Reformatie) 시기에 활동한 신학자요 목회자였다는 점과 그가 활동했던 17세기 중엽에서 18세기초에 이르는 화란의 국내의 상황이다. 후자와 관련해서 먼저 말한다면 아 브라컬이 태어나서 자라던 시기는 화란 역사 가운데 “황금의 세기”(De Gouden Eeuw)라고 불리우는 경제적, 문화적 절정기였으나, 그의 생애 중후반으로 갈수록 화란은 여러 전쟁에 휩쓸리면서 국가적 위세가 약화되어간 시대라고 하는 점이다.¹⁴ 처음에 언급한 나더러 레포르마찌는 영어나 한글로 번역하기에 어려움이 있는 화란어 단어 명칭인데, 진전된 종교개혁(Further Reformation)이나 제2차 화란종교개혁(The Second Dutch Reformation)으로 옮겨진다. 이 종교적인 운동은 종교개혁의 성과를 삶과 인생 영역의 전반적인 개혁으로 적용하고자 한 운동이었고, 개혁파 정통주의와 청교도주의의 종합이라고도 볼 수가 있다.¹⁵ 아 브라컬의 시대를 이해하기 위해서는 이러한 화란의

13 김창원박사에 의하면 바빙크는 “행위는 존재[됨됨이]에 뒤따른다(*operari sequitur esse*)”라는 쇼펜하우어의 표현을 애호하여 그의 교의학에서 자주 인용했다: Herman Bavinck, *Gereformeerde Dogmatiek*, 박태현 역, 『개혁교의학1』(서울: 부흥과개혁사, 2011), 1:491, 770; 2:671, 697; 3:676; 4:90, 99(김창원, “헤르만 바빙크(Herman Bavinck)의 언약 신학에 대한 연구”(철학박사, 백석대학교, 2014), 34, 각주1.

14 아 브라컬이 산 시대의 화란 역사에 관해서는 김영중, 『네덜란드사』(서울: 대한교과서주식회사, 1994), 121-185; Jonathan I. Israel, *The Dutch Republic: Its Rise, Greatness, and Fall 1477-1806* (Oxford: Oxford University Press, 1995), 595-956; Maarten Prak, *The Dutch Republic in the Seventeenth Century*, trans. Diane Webb (Cambridge: Cambridge University Press, 2005) 등을 보라.

15 나더러 레포르마찌에 대한 기본적인 개요와 주요 신학자들에 대해서는 다음의 자료들을 보라: W. van't Spijker, 이신열 역, “네덜란드의 제2종교개혁,” 『갱신과 부흥』 12 (2013), 189-211; Joel R. Beeke, “The Dutch Second Reformation (Nadere Reformatie),” *Calvin Theological Journal* 28/2 (1993), 298-327; F. Ernest Stoeffler, *The Rise of Evangelical Pietism*, 송인설, 이훈영 역, 『경건주의 초기 역사』(서울: 솔로몬, 1993), 188-280; T. Brienens, e.a. eds. *De Nadere Reformatie: Beschrijving van haar voornaamste vertegenwoordigers* ('s-Gravenhage: Boekencentrum, 1986); T. Brienens, e.a. eds. *Theologische aspecten van de Nadere Reformatie* ('s-Gravenhage: Boekencentrum,

특유한 상황들을 염두에 둘 필요가 있다. 이어서 그의 생애를 크게 세 시기로 나누어 고찰해 보고자 한다.

1. 출생과 사역 준비기간(1635-1662)

아 브라켈은 1635년 1월 2일 화란 북부 프리슬란트주 주도인 레이바르든(Leeuwarden)에서 개혁교회 목회자였던 테오도루스 아 브라켈(Theodorus à Brakel, 1608-1669)과 마르하레타 홈마(Margaretha Homma)의 아들로 태어났다. 빌헬름(혹은 빌름 Willem)은 두 사람 사이에 태어난 자녀 6명 중 성인이 될 때까지 유일하게 살아남은 독자였다. 테오도루스는 비록 신학 공부를 하지 않았지만 그의 탁월한 경건성을 비롯한 목회적 자질을 인정받아 1637년에 목회자로 임직되었고,¹⁶ 1669년에 소천하기까지 목회 사역을 했으며 몇 권의 저술을 출간하기도 했다.¹⁷ 빌헬름은 어린 시절 아버지의 성탄절 설교에 깊은 감동을 받았으며, 은혜의 삶에 대해 깊은 관심을 기울이기 시작했다.¹⁸ 특히 테오도루스가 비어스(Beers, 현재 표기는 Bears) 마을에서 목회하던 시기에 빌헬름스는 8킬로미터 이상 떨어진 레이바르든 소재 라틴스쿨을 다녀야했는데, 빌헬름스는 토요일과 월요일에 기도하며 그 길을 다니곤 했다.¹⁹ 한편 어머니

1993); Jeol R. Beeke and Randall J. Pederson, *Meet the Puritans* (Grand Rapids: RHB, 2006), 740-823. 그리고 W. J. op't Hof, e.a. eds., *Encyclopedie Nadere Reformatie*, 3vols. (Utrecht: De Groot Goudriaan, 2015-)는 현재까지 인명을 알파벳으로 다룬 두 권만 출간되었고, 마지막 3권은 미출간이다. 또한 최근에 출간된 Joel Beeke, *Reformed Preaching*, 송동민 역, 『설교에 관하여』(서울: 복있는사람, 2019), 361-388도 보라.

16 A. Ros, *Theodorus à Brakel: Een voorbeeld van allertederste Godsvrucht* (Barneveld: Koster, 2000), 30-33. 테오도루스 아 브라켈의 약전과 경건론에 대해서는 de Reuver, *Sweet Communion*, 163-199을 보라.

17 그의 저술들은 19세기까지 빈번하게 출간되었으며, 『영적 삶의 단계들』(*De trappen des geestelyken levens*, 1670)라는 책은 현재도 출간되고 있다(Ros, *Theodorus à Brakel*, 97-101)

18 à Brakel, 『그리스도인의 합당한 예배』, 1:22-84에 W. 피레트가 쓴 “빌헬름스 아 브라켈” 소전기가 실려있다. Fieret, “빌헬름스 아 브라켈,” 23-25를 보라. 피레트의 소전기는 W. Fieret en A. Ros, *Theodorus à Brakel, Wilhelmus à Brakel en Sara Nevius* (Houten: Den Hertog, 1988), 61-121을 영역한 것이다. 피레트는 28년 후에 확장된 전기를 새로 출간하게 된다: W. Fieret, *Wilhelmus à Brakel: Een gedreven dienaar in Gods kerk* (Houten: Den Hertog, 2016). 본고에서는 소전기와 최신 전기를 함께 참고했다.

19 Fieret, “빌헬름스 아 브라켈,” 25(= Fieret en Ros, *Theodorus à Brakel, Wilhelmus à*

훤마 역시 경건한 여인으로 아들을 위해 눈물의 기도를 많이 올린 여인이었기에, 후일 빌헬름스의 장례식 설교에서 헬렌브룩은 훤마와 빌헬름스 모자를 옛날 모니카와 아우구스티누스 모자에 비교할 정도였다.²⁰

빌헬름스 아 브라켈은 1654년에 프라너꺼르(Franeker) 아카데미²¹에 진학하여 크리스티아누스 스키타누스(Christianus Schotanus, 1603-1671) 교수와 요하네스 팔끄니어(Johannes Valckenier, 1617-1670) 교수 등에게 배운다. 스키타누스는 재세례파와 데카르트주의에 대한 반대자로 유명했고, 팔끄니어는 코케이우스주의자였다.²² 아 브라켈은 1659년에 졸업하기까지 5년간 프라너꺼르 아카데미에서 신학뿐만 아니라 여러 종류의 언어공부, 철학, 자연과학, 그리고 의학 분야에서도 공부를 했다. 아 브라켈은 목회자들도 “지성과 생각하는 능력을 연마”하기 위해서는 철학이나 자연과학을 공부해야 한다고 생각했다.²³ 한편 프라너꺼르에서 공부하는 동안 아 브라켈은 코케이우스주의의 영향을 받게 된다.

1659년에 아카데미를 졸업한 아 브라켈은 레이바르던 노회에서 목사고시를 치루고 합격하게 되지만 당시 화란 북부지역에는 목회자가 없었기 때문에 청빙하는 곳이 생기기까지 우트레흐트대학으로 가서 신학 공부를 더 하기로 한다. 당시 우트레흐트에는 히스베르투스 푸치우스 (Gisbertus Voetius, 1589-1676)교수와 에세니우스(A. Essenius)교수 등이 가르치고 있었고, 그들의 영향하에 아 브라켈의 신학적 경향이 푸치우스주의로 확정된다. 우리는 아 브라켈과 당시 화란 신학의 주류를 이해하기 위해서 푸치우스와 요하네스 코케이우스(Johannes Cocceius, 1603-1669)라는 두 거장을 주목할 필요가 있다.

Brakel en Sara Nevius, 65).

²⁰ Fieret, *Wilhelmus à Brakel*, 33.

²¹ 라틴어로 *Academia Franekerensis*라 불리우는 이 대학은 1585년에 설립되어 1811년까지 존재했다. departments of Theology, Law, Medicine, Philosophy, Mathematics and Physics과 등이 있었고, 한때 데카르트가 공부한 적도 있고, 보허르만, 마코비우스, 아메시우스나 코케이우스 같은 유명한 신학자들이 가르친 곳이기도 하다(https://en.wikipedia.org/wiki/University_of_Franeker. 2019년 12월 13일 검색).

²² Fieret, *Wilhelmus à Brakel*, 40-41. 피레트의 최근 전기에서도 아 브라켈의 프라너꺼르 시절에 대한 소개는 간단하다.

²³ Fieret, “빌헬름스 아 브라켈,” 25; à Brakel, 『그리스도인의 합당한 예배』, 2:194.

우트레흐트의 푸치우스는 젊은 나이에 도르트총회에 참석하였고, 우트레흐트대학 신학부 개교때부터 소천하기까지 당시 개혁파 정통주의 혹은 나더러 레포르마찌의 신학적 거장이었다.²⁴ 반면 레이든의 코케이우스는 원어 성경 연구에 탁월성을 드러내던 언약신학의 관점에서 신학을 전개함으로 많은 이들의 존경의 대상이 되었다.²⁵ 그러나 푸치우스와 코케이우스의 신학적인 차이는 양자간과 제자들 사이에 많은 논쟁을 불러일으켰다. 그 가운데 대표적인 논쟁이 아 브라컬이 신학 공부를 하고 있던 시기에 일어난 안식일 논쟁이었다.²⁶ 아 브라컬은 우트레흐트에서 푸치우스에게 직접 신학과 경건을 배우고 나서는 푸치우스의 노선을 따르게 된다. 코케이우스뿐 아니라 소키누스주의나 데까르프주의에 대항해서 개혁주의 정통을 수호하는 푸치우스의 신학과 영성은 청년 아 브라컬에게 깊은 영향을 미친다.²⁷

아 브라컬이 우트레흐트에 머무는 동안 아버지의 주선으로 당시 푸치우스 서클²⁸에 참여하게 되고, 우트레흐트에서 처음으로 신학을 공부한 여성이던

-
- 24 푸치우스에 관한 가장 기초적인 자료는 Joel Beeke, *Gisbertus Voetius: Toward a Reformed Marriage of Knowledge and Piety* (Grand Rapids: RHB, 2001)이다.
- 25 개혁파 경건주의의 아버지라고 불리는 테오도어 운테어아익(Theodor Undereyck, 1635-1693)조차도 푸치우스와 코케이우스를 “존경하는 최고의 두 스승”(byderseits Hochgeehrte Praeceptores)라고 평가했다(주도홍, “독일 개혁파 경건주의 연구의 과제,” 『역사신학논총』 2 (2000), 141.) 코케이우스에 대한 표준적인 최근 연구서는 W. J. Van Asselt, *The Federal Theology of Johannes Cocceius (1603-1669)*, trans. Raymond Andrew Blacketer (Leiden: Brill, 2001)이다.
- 26 푸치우스는 주일의 안식일주의를 주장했고, 코케이우스는 칼빈과 루터와 같은 입장을 가졌다. 안식일 논쟁과 관련하여 성희찬, “17세기 네덜란드 개혁교회의 주일 논쟁- 푸치우스 (Voetius, 1589-1676) 파와 콰케우스 (Coccejus, 1603-1669) 파의 논쟁을 중심으로 -,” 『진리와 학문의 세계』 7/3 (2002), 15-46; 주도홍, “개혁교회 정통주의의 영성 이해 -푸치우스와 코케이우스를 중심으로-,” 『한국개혁신학』 53 (2017), 223-243 등을 보라. 일반 역사학자인 이스라엘도 이 논쟁에 대해 약술한다(Israel, *The Dutch Republic*, 665-666). 아 브라컬은 안식일에 관해서는 푸치우스 입장을 따른다(Kyle James Dieleman, “The Battle for the Sabbath in the Dutch Reformation: Devotion or Desecration” (Ph. D. diss., The University of Iowa, 2017), 130-164).
- 27 F. J. Los, *Wilhelmus à Brakel*. Proefschrift te Leiden (Leiden: G. Los, 1892), 31. 헤르만 바빙크는 요하네스 아 마르크와 더불어 아 브라컬의 주저에 대해서 “푸치우스 노선을 따라 저술된 마지막 교의학”이었다고 평가한다(Bavinck, 『개혁교의학1』, 264).
- 28 푸치우스시절 우트레흐트에서의 나더러 레포르마찌에 관해서는 F. A. Lieburg, *De Nadere Reformatie in Utrecht ten tijden van Voetius* (Rotterdam: Lindenberg, 1989)를 보라.

안나 마리아 판 스클르만(Anna Maria van Schurman, 1607-1678)²⁹뿐만 아니라 헨리쿠스 페이혼(Henricus Veegen)의 미망인이던 사라 네피우스(Sara Nevius, 1632-1706)와도 친분을 쌓게 된다. 1664년에 이르러 아 브라컬은 푸치우스 서클에 속했던 경건한 이 여성 사라와 결혼을 하게 된다.³⁰

2. 프리슬란트 주에서의 목회기(1662-1683)

아버지의 목회지가 있던 프리슬란트 주에서 목회지를 구했으나 임지를 구하지 못해 우트레흐트에 체류했던 아 브라컬에게 1662년에 드디어 첫 목회지 엑스모라와 알링아비어(Exmorra/ Allingawier)에 있는 교회로부터 목회자 청빙이 오게 된다. 이렇게 시작된 프리슬란트 주에서의 목회는 그가 1683년 홀란트주에 속한 로테르담으로 사역지를 옮길 때까지 21년간 지속된다.

첫 목회지에서 3년간 신실하게 목회를 한 아 브라컬은 1665년에 스파포르른(Stavoren)으로 목회지를 옮기게 된다. 스파포르른에서의 목회 기간에 대해 알려진 바가 적지만, 그의 장례설교에서 아브라함 헬렌브룩이 언급한 바에 의하면 아 브라컬은 “스파포르른에서 예외적인 열매를 누렸다.”고 한다.³¹ 그러나 초기에는 여러 가지 어려움을 직면해야 했고, 회중을 잘 섬기기 위해 다른 목사를 한 명 더 청빙하면서 경제적인 문제도 스스로 해결해 내어야만 했다.³² 한편 신실하게 사역을 감당했지만 결실이 부족하여 슬퍼할 때에 주님께서서는 늙어서 결실을 거둘 것이라고 위로하셨다는 말을 남기기도 한 시기이다.³³ 그리고 아

29 안나 판 스클르만에 대해서는 P. van Beek, *The First Female University Student: Anna Maria van Schurman*(Utrecht: Igitur, 2010)을 보라(이 책은 <https://dspace.library.uu.nl/handle/1874/235540>에서 자유로이 접근 가능함).

30 Fieret, *Wilhelmus à Brakel*, 42-44. 테오도루스 아 브라컬과 안나 판 스클르만이 잘 알고 지냈기에 아들 빌헬름도 자연스럽게 안나와 그리고 그녀와 친했던 사리를 알게 된 것이다(J. de Boer, *De verzegeling met de Heilige Geest volgens de opvatting van de Nadere Reformatie* (Rotterdam: Bronder-Offset, 1968), 190).

31 Elshout, *The Pastoral and Practical Theology of Wilhelmus à Brakel*, 15에서 재인용.

32 Fieret, “빌헬름스 아 브라컬,” 46. 아 브라컬은 당시 프리슬란트주 총독의 어머니이던 알베르티나 아그네스 오라녜에게 경제적인 도움을 청하여 받은 기부금으로 자신은 생활하고, 새로이 부임한 목회자에게는 자신이 스파포르른교회에서 받는 사례비를 받도록 조치했다.

33 Fieret, *Wilhelmus à Brakel*, 68: “Het was alsof hij een stem hoorde die zei: ‘In de grijze ouderdom zult gij nog vruchten dragen.’”

브라켈은 당시 교회의 부패와 쇠락에 맞서 라바디즘에 경향하게 된다.³⁴ 그래서 1669년에는 암스테르담에 체류중이던 장 드 라바디(Jean de Labadie, 1610-1674)를 직접 만나기도 한다. 스파포른에서 아 브라켈의 아내 사라는 술라미트(1666), 테오도루스(1668) 그리고 마리아(1670) 등을 출산했고, 그후에도 두 명의 딸을 더 낳게 된다. 그러나 장녀 술라미트를 제외한 네 명은 태어나 얼마있지 않아서 영아 사망하게 된다. 이러한 상실의 아픔을 두 부부는 믿음으로 감내해 내어야만 했다.³⁵

1670년에 이르러 아 브라켈은 세 번째 목회지인 하알링언(Harlingen)으로 사역지를 옮기게 된다. 하알링언은 당시 번창하던 항구 도시였으며, 프리슬란트주와 흐로닝언주의 해군 본부(the admiralty)가 위치하고 있는 요새화된 도시이기도 했다. 다른 세 명의 동료목회자들과 3년간 사역하는 동안 아 브라켈은 사역의 복을 누렸다.³⁶ 30년이 지난 후에 쓴 『합당한 예배』 19장에 보면 아 브라켈은 하알링언 시절을 회상하며 말하는 부분이 있어 주목할 필요가 있다.

저는 제가 섬겼던 하알링언교회에서 여섯 또는 여덟 자매들을 통해 주님께서 복 주신 일을 경험하였습니다. 이들은 저마다 여선지자로서 정성을 다해 주님을 섬겼으며, 기회가 생길 때마다 모든 사람들에게 지식과 회심을 구하라고 권면했습니다. 이들을 통해 주님께서 얼마나 복을 베푸셨는지 모릅니다.³⁷

그러나 아 브라켈이 목회하던 시기는 국내외적으로 평온한 시기가 아니었다.

34 아 브라켈이 활동했던 네덜란드 교회의 위기의 주요 요소들과 라바디의 분열주의에 관해서는 주도홍, 『독일의 경건주의』 (서울: CLC, 1991), 165-173을 보라. 그리고 아 브라켈이 라바디즘에 마음이 기울어졌던 이유중 하나는 그와 그의 아내 사라가 우트레흐트에서 영적 교제를 가졌던 안나 판 스크르만이 라바디즘에 속했던 이유도 있었을 것이라고 짐작되어진다(Jan van Genderen, "Wilhelmus à Brakel (1635-1711)," 165).

35 Fieret, *Wilhelmus à Brakel*, 69. 술라미트는 장성하여 프랑코 판 데어 끌콰이트(Franco van Kluit)목사와 결혼하였다. 테오도루스-빌헬무스 아 브라켈 이후 직계 남자 자손은 대가 끊겨진 셈이다.

36 Elshout, *The Pastoral and Practical Theology of Wilhelmus à Brakel*, 15-16.

37 à Brakel, 『그리스도인의 합당한 예배』, 1:940. 아 브라켈이 자신의 아버지의 저서 『영적 삶의 단계들』(*De trappen des geestelyken levens*)을 출간한 것도 1670년 하알링언에 부임하여서이다. 이 책은 푸치우스에 의해서 찬사를 받았으며, 1698년에 독일어로 번역 출간되기도 한다.

회란 역사 가운데 “재난의 해”(the year of disaster)라 일컬어지는 1672년에³⁸ 프리슬란트주는 전쟁에 휩싸이지 않았으나 고위관리들과 평민간의 갈등이 고조되어 폭발 직전에 이르게되었고, 이에 프라너꺼르 노회 소속의 목회자들은 다 함께 모여 기도하고, 나아가서는 프리슬란트주 전지역 목사들이 1672년 7월 레이바르던에 모여서 “신앙의 자유를 보장하고 불만 사항을 제거”해 달라는 요청을 주의회에 제출하였다.³⁹

1673년에 이르러서는 자신의 출생도시이자 당시 프리슬란트주의 주도였던 레이바르던(Leeuwarden)의 목회자로 부임하여 다른 5명의 목회자와 더불어서 사역을 시작하게 된다. 레이바르던에서의 목회는 10년간 이어졌으며, 프리슬란트주에서의 마지막 목회지가 되었다. 레이바르던에서의 신실한 목회사역 기간은 세 번의 중요한 논쟁에 휘말리게 되는 시기이기도 했다. 첫째는 아 브라컬이 성도의 가정에서 모이는 작은 모임(conventicle, 회란어로는 gezelschp)들을 가지도록 한 것이 레이바르던 교회 당국과 마찰을 불러일으켰다. 아 브라컬의 의도는 소그룹 모임을 통하여 “성경주해와 교리에 대해 배울 뿐만 아니라 내적이 고도 경험적인 신앙생활, 경건의 실천에 대해 나누”는 것을 목표로 삼았지만, 레이바르던 시당회는 이러한 모임들이 교회안에 교회(ecclesiola in ecclesia)를 만들어 교회 분열을 일으키는 라바디즘이 개혁교회안에 영향을 미친다고 하는 우려를 가졌다. 갈등 끝에 결국 레이바르던 시당회는 “모든 목사는 자신의 교구에서 충분히 교육받지 않았으나 성찬에 참여하고자 하는 사람들만을 가르칠 수 있다”는 결정을 내렸다. 아 브라컬은 마음 내키지 않으나 그 결정에 따를 수밖에 없었다.⁴⁰

레이바르던에서 그가 휘말려들게 된 두 번째 논쟁은 교회개혁을 외치다가 자신의 목회지 슬와이스(Sluis)에서 행정 당국의 제재를 받은 야코부스 꼴만(Jacobus Koelman, 1632-1695) 목사를 자신의 강단에 세운 일로 벌어진

38 1672년이 왜 재앙의 해(회란어로는 rampjaar라 불림)라 불리우는지 Israel, *The Dutch Republic*, 807-810을 보라.

39 Fieret, “빌헬름스 아 브라컬,” 48-49. 보다 자세한 소개는 Fieret, *Wilhelmus à Brakel*, 73-76을 보라.

40 Fieret, “빌헬름스 아 브라컬,” 53-54.

것이다.⁴¹ 1676년과 1677년 노회는 거듭 아 브라컬이 꼴만에게 설교권을 부여한 것에 대해 책망했다. 그러나 아 브라컬은 “그 어떤 정치적 조직도 목사를 면직시킬 권한이 없다”는 입장을 고집했다. 급기야 프리슬란트주 총회에서 까지 문제가 제기되었고, 이 일로 프리슬란트 주 당국은 아 브라컬에게 4주간 설교 금지 명령을 내렸다. 그러나 아 브라컬은 이에 굴하지 아니하고 정부는 교회 일에 간섭할 수 없다는 원칙을 천명하며 강단으로 올라갔다. 이 일로 아 브라컬은 오히려 성도들의 더 큰 지지를 얻게 되고, 급기야는 “국가적인 명성을 가진 사람”(a man of national renown)이 된다.⁴² 프리슬란트주 정부는 거치른 표현에 대한 사과만 받고, 아 브라컬의 입장에 동의할 수밖에 없게 되었다.

마지막 세 번째 논쟁은 코케이우스파에 속한 다빗 플루트 판 히븐(D. Flud van Giffen, 1653-1701)목사가 시편 8편 2절을 기독교론적으로 설교한 것이 발단이 되어 일어났다. 판 히븐은 코케이우스주의자로서, “구약 성경 전체에서 주 예수님의 예언적 모형이 발견된다”는 해석 원리에 따라 시편 8편 2절도 메시아적인 예언으로 해석을 한 것이다. 그러나 아 브라컬은 그러한 해석은 부자연스러우며 해당 본문은 “은 세상을 보존하고 다스리시는 데서 드러나는 하나님의 영광에 대하여 하나님의 자녀가 경험한 거룩한 경이로움과 놀라움”을 표현하고 있을 뿐이라고 설교를 하고, 그후에는 수정 보완하여 책으로 출간하기도 한다. 이것이 그의 첫 저술인 『할렐루야』(1679)이다.⁴³

3. 로테르담에서의 목회 기간(1683-1711)

레이브라던 교회의 만류에도 불구하고 아 브라컬은 거듭된 로테르담 교회로부터의 청빙을 수락하여 1683년 11월에 남쪽으로 이동하게 된다.⁴⁴ 거치른

41 Beeke and Pederson, *Meet the Puritans*, 772-776에 꼴만에 대한 간략한 소개가 있다. 꼴만의 저서도 한역본이 있다: Jacobus Koelman, *The Duties of Parents*, 유희희 역, 『네덜란드 개혁교회의 자녀양육』 (서울: 개혁된 실천사, 2019).

42 Elshout, *The Pastoral and Practical Theology of Wilhelmus à Brakel*, 16; Fieret, “빌헬무스 아 브라컬,” 54-58. 피레트는 그가 “설교자로서의 탁월한 은사와 정직한 행동으로 말미암아 레이브라던에서 높은 신명”을 얻게 되었으며, “주민들이 얼마나 그를 사랑했는지, 의회도 그와 대립하려 하지 않았다”는 이야기를 우리에게 전해준다(61).

43 Fieret, “빌헬무스 아 브라컬,” 60. 아 브라컬은 설교문 그대로가 아니라 수정을 하여 *Halleluja, ofte lof de Heeren over het Gnaden-verbondt* (1689)로 출간한다.

남해(Zuiderzee)를 여행하는 동안 강한 폭풍우를 만나 구사일생으로 살아남아 로테르담에 부임하여, 1683년 11월 21일에 취임 설교(본문- 고후 5:20)를 하게 된다. 그의 설교에 대한 피레트박사의 논평을 우리는 주목해 볼 필요가 있다.

영혼을 깨우는 말씀을 전하면서 그의 홀란트 사역이 시작되었다. 이 설교에서 그는 오직 하나님의 말씀이 스스로 말하도록 했다. 그는 자신에 대해서는 그 어떤 것도 말하지 않았다. 자신이 어디에서 왔으며 어디서 사역했는지, 자신이 무엇을 했으며 여기서는 어떤 사역을 할 것인지에 대해서는 전혀 말하지 않았다. 그는 주님의 말씀만을 전하는 사명을 받은 자로 섰다. 훗날 직접 기록했듯이, 회중을 향한 하나님의 입으로 그 자리에 선 것이다. 이를 통해 우리는 그가 새롭게 시작되는 그의 인생의 장에 얼마나 진지하게 임했는지를 알 수 있다.⁴⁵

1711년 소천하기 까지 아 브라켈의 로테르담 목회는 28년간 이어졌다. 이 시기 동안 그는 신실한 말씀의 사역자요 목회자로서 많은 양무리를 섬겼으며, 두 가지 주요한 논쟁에서도 부동의 바른 입장을 고수했으며, 나아가서는 『합당한 예배』를 비롯한 몇 권의 저술들을 출간하기도 하게 된다.

로테르담 사역 초기에 부딪친 논쟁은 라바디파와 관련한 것이었다. 앞서 보았듯이 스파포른 목회시절에 아 브라켈은 부패한 국가교회에 맞서 “할 수 있는 한 엄격하게 기독교 신앙을 실천하는 순수한 교회에 대한 이상”을 추구했던

44 아 브라켈이 프리슬란트주를 떠나 당시로서는 비교적 거리가 먼 홀란트주로 목회지를 옮길 수 있게 된 이유들 중 하나는 그의 아버지 테오도루스(Theodorus à Brakel, 1608-1669)가 1669년에 이미 소천했기 때문이다. 아버지 생시에는 부자가 비교적 근거리에서 각기 사역하려고 노력한 것으로 보인다.

45 Fieret, “빌헬름스 아 브라켈,” 64. 또한 아 브라켈의 설교해 대해서는 Fieret, “빌헬름스 아 브라켈,” 35-44; 서요한, “빌헬름스 아 브라켈의 생애와 신학사상,” 457-462; T. Brienens, *De prediking van de Nadere Reformatie*, 2nd ed. (Amsterdam: Ton Bolland, 1981), 117-125. 브리넨에 의하면 아 브라켈은 원고 설교자가 아니기 때문에 남아있는 원고가 15편 밖에 없다(119). 그 가운데 별도로 출판되기도 하는 “열처녀 비유” 설교를 포함하여 10편의 설교는 Willemus à Brakel, *De ware Christen of oprecht geloovige* (Utrecht: Den Hertog, n.d.)에 수록되어 있다.

라바디파에 대해 마음이 끌린 바가 있고, “참된 신자들로 이루어진 사적 집회”를 목회지 내에서 가지려고 시도했다가 교회 당국과 마찰을 불러일으킨 적도 있었다. 그러나 그러한 이상주의적인 운동은 교회내에 분열을 가져올 가능성이 많았기에, 푸치우스와 꼴만은 단호하게 반대를 했고, 로테르담 목회자 아 브라컬도 비판의 글을 출간하기에 이른다. 아 브라컬은 1685년에 이르러 라바디파의 지도자인 이봉(P. Yvon)에 대항하여 『라바디파의 교리와 통치』라고 하는 저술을 출간하기에 이른다.⁴⁶ 아 브라컬은 “많은 회중 가운데 죄와 부패가 만연하고 영성이 결핍되었”던 고린도 교회를 예로 들면서, 당시 교회가 비록 부패하였다고 하더라도 교회라고 하는 점을 강변했다. 그는 본서를 통해서 라바디즘의 분리주의를 강력하게 경계했다.⁴⁷

아 브라컬이 로테르담에서 휘말리게 된 두 번째 주요 논쟁은 로테르담 당회가 추천한 새로운 목회자 후보를 로테르담 시당국이 인준하기를 거부한데서 비롯되었다.⁴⁸ 이 일은 1688년 7월에 일어난 일이고, 이에 맞서 아 브라컬은 시편 2편 6절을 본문으로 한 설교를 통해 위정자가 교회 일에 간섭하는 것에 대해 강하게 비판을 했다. 이로 인해 시당국은 분노하게 되고, 아 브라컬의 설교권을 중단시킬 뿐만 아니라 시에서 나가는 급여도 중단시켜버렸다. 이에 아 브라컬은 시외곽에 임시 거처를 마련하고, 설교 사역도 계속하게 된다. 그리고 자신의 설교를 다듬어 책으로 출간하면서까지 자신의 입장을 만천하에 알리고자 했다.⁴⁹ 이렇게 시당국과의 불화 끝에 아 브라컬은 목회지를 잃을 위기에까지도 처했지만, 시목회자들이 그를 지지했고, 후에는 빌름 3세(후에 윌리엄 오렌지 왕으로 등극)의 후원을 힘입어 1690년에 이르러는 시당국과 화해에 이르게 된다.⁵⁰

46 Willemus à Brakel, *Leere en Leydinge de Labdisten* (Rotterdam: Nikolaas Topyn, 1685).

47 아 브라컬은 자신의 저서속에서 라비디스트였던 이봉의 칭의론, 순수한 사랑과 불순한 사랑에 대한 견해, 자신의 이웃이 거듭난 여부를 판단할 수 있다고 하는 입장 등에 대해서도 논박했다 (Fieret, “빌헬무스 아 브라컬,” 68-72). à Brakel, 『그리스도인의 합당한 예배』, 2:334, 94, 113, 124 등에도 라바디파에 대한 비판이 실려있다.

48 이 논쟁에 관해서는 Fieret, “빌헬무스 아 브라컬,” 73-75을 보라.

49 Willemus à Brakel, *De Heere Jezus Christus voor de alleene ende Souveraine Koninck over zijne Kercke uygeroepen*(Amsterdam: Johannes Boekholt, 1688).

이처럼 로테르담에서 라바디스트와 시당국에 대한 힘겨운 투쟁이 끝나고 나서, 그의 남은 목회 기간은 평온함을 누릴 수가 있게 되었다. 그는 그 평온한 시기(1690년대)에 사역에만 전념하지 아니하고, 은혜 언약론을 방대하게 전개한 『합당한 예배』(*Λογικη Λατρεια dat is Redelyke Godtsdiens*)를 저술하여 1700년에 출간하기에 이른다. 그의 나이 65세일 때이고, 목회를 시작한지 38년만에 대작을 출간하게 된 것이다. 이 대작에 대해서는 3절에서 살펴보도록 할 것이다. 아 브라켈 생전에는 1707년에 출간한 3판이 최종 수정본이다. 하나님께서 부르시기까지 아 브라켈은 충성되어 목회하다가 1711년 10월 30일에 소천했다. 당시 평균 수명에 비추어 볼때는 상당히 고령인 76세에 소천하면서도 아 브라켈의 정신은 맑았고, 그의 가슴 속에 그리스도에 대한 사랑도 감미롭고 변함없었다. 죽음의 병상(deathbed)에서 그는 스승 푸치우스가 그렇게 했듯이 “오, 예수님 나의 가장 달콤한이시여, 험떡이며 갈망하는 영혼의 소망이시여”(O Jesu mi dulcissime, Spes suspirantis aniamae)라는 끌레르보의 베르나르두스의 고백을 거듭 거듭 반복했다.⁵¹ 그리고 죽기 한 시간 전에는 옆에 있는 사람에게 아 브라켈은 다음과 같이 고백하기도 했다.

나는 나의 예수님 안에서 안식할 겁니다. 나는 그분에게 연합되어 있고, 그분이 나에게 오시기를 기다리고 있습니다. 나는 잠잠히 나 자신을 그분께 내드립니다.⁵²

임종의 시간들에서도 잘 보여주듯이 아 브라켈의 신앙과 경건은 그리스도 중심적(Christ-centric)이었다는 것을 알 수있을 것이다. 이러한 살아있는 경건

⁵⁰ Elshout, *The Pastoral and Practical Theology of Wilhelmus à Brakel*, 18. 엘스하우트는 아 브라켈이 시당국에 대해 싸운 명분이 “에라스투스적인 교회 정치관”에 대한 강한 저항이었다고 적시해준다(39). 또한 à Brakel, *The Christian Reasonable Service*, 2:107을 보라.

⁵¹ de Reuver, *Sweet Communion*, 234.

⁵² Fieret, “빌헬름스 아 브라켈,” 80. 화란어 원문은 다음과 같다: “Heel wel; ik rust in mynen Jezus; ik ben met hem vereenigt; ik wagt maar dat hy kome; dog ik onderwerpe my met alle stilheid.”(Los, *Wilhelmus à Brakel*, 100-101). 한편 그의 소천후에 다니엘 르 로이(Daniel Le Roy)와 아브라함 헬렌브룩(Abraham Hellenbroek)이 각기 장례식 설교를 했고, 팸플릿으로 출간되어졌다.

의 실체가 강력하게 대변되고 있는 책이 바로 바로 『합당한 예배』라는 사실을 간과할 수가 없을 것이다.

III. 『그리스도인의 합당한 예배』 판본, 구성과 특징들

이제 살펴보려고 하는 것은 아 브라컬의 대작의 출간과 번역에 대한 약사를 개관하는 것과 책의 구성이 어떻게 되어 있으며 주요 특징들이 무엇인지를 살펴보는 것이다.

1. 『그리스도인의 합당한 예배』 판본과 번역

빌헬무스 아 브라컬의 『그리스도인의 합당한 예배』는 1700년에 처음 출간되었다. 변화한 항구도시의 목회자였지만 대작을 출간해줄 출판사를 찾기가 쉽지 않았다. 그러다가 그의 책을 출간해 주려고 하는 출판업자를 만났는데, 그는 개혁파교인이 아니라 로마교교인이었던 코르넬리스 판 데이크(Cornelis van Dyck)라는 사람이었다.⁵³ 그러나 아 브라컬의 대작은 출간되자마자 독자들의 사랑을 받기 시작했고, 1701년에는 2쇄가 출간되기에 이른다. 본서를 처음 출간할 때의 나이가 65세로서 당시로서는 비교적 노령이라고 할 수가 있는데도 불구하고, 아 브라컬은 본서의 개정 증보 작업에 매진하여 72세가 1707년에 제3판 증보판을 출간하기에 이른다.⁵⁴ 아 브라컬이 3판 증보판을 준비하는데 다소 지체하게 된 이유는 그의 아내 사라 네피우스(Sara Nevius)의 사후에 발견된 기록을 편집 출간하는 일에 시간을 소모해야 했기 때문이다.⁵⁵ 아무튼

53 Wilhelmus à Brakel, *Logike Latreia dat is Redelyke Godtsdienst in welken de Goddelyke Waerheden des Genade -Verbondts Openbaringe van Johannes worden verklaert, tegen partyen beschermt, en tot practyke aengedrongen* (Rotterdam: Cornelis van Dyck, 1700). Cf. Beeke and Elshout, "Preface," xix.

54 그간에 출판인은 Rotterdam소재 요한네스 드 멜란더(Johannes de Melander)로 변경된다. 3판에서의 수정사항에 대해서는 De Reuver, *Sweet Communion*, 235을 보라.

55 Sara Nevius, *Een aandachtig leerling van de Heere Jezus* (1706). 이 책 역시 독자들의 사랑을 많이 받았고, 현대 화란어로 옮기고 일일 묵상록 형태로 편집한 판본도 출간되어 있다

이 3판이 아 브라컬의 손에서 개정된 마지막 판본이자, 내용상 표준판이라고 할 수가 있다. 3부작의 분량은 2,300쪽이 넘는다.⁵⁶ 이미 1판이나 2판을 소장하고 있는 독자들을 향해 아 브라컬은 3판을 다시 구입하여 읽음으로 건덕에 이를 것을 권하기도 했다.⁵⁷

그러나 아 브라컬의 우려와는 달리 그가 마지막으로 손질한 제3판이 표준판이 되었고, 독자들의 많은 사랑을 받게 된다. 조엘 비키는 본서가 18세기 동안 총 20번이나 출판되었다고 말해 주는데,⁵⁸ 몇 몇 자료들을 참조하여 18세기의 출판 상황을 도표로 만들어 보았다.⁵⁹

1판	1700	6판	1715	11판	?	16판	1749
2판	1701	7판	1717	12판	1733	17판	1767
3판	1707	8판	1720	13판	1736	18판	1780
4판	1713	9판	1723	14판	1739	19판	1780
5판	1714	10판	1726	15판	1742	20판	1795

위의 도표를 근거로 해볼 때, 18세기 전반에는 본서의 출판을 왕성했으나, 18세기 후반에 이르러는 재판 속도가 완만해 지는 것을 볼 수가 있다.⁶⁰ 이러한 추세 변화 이유로서 “약 1750년경에 개혁파 신학은 사방에서 쇠퇴하기 시작

(Sara Nevius, *Een aandachtig leerling van de Heere Jezus* [Veenendal: Kool, n.d.]).

56 3판 (1707년) 화란어 원본은 1권- 1134쪽, 2권- 774쪽, 3권- 360쪽과 인덱스 42쪽해서 총 2,310쪽에 이른다.

57 “If anyone unhappy because the third edition has been expanded, let them be so only mildly and give their first or second edition to someone with fewer resources than they possess, for in so doing and by acquiring a copy of the third edition for themselves, they will be edified.”(De Reuver, *Sweet Communion*, 235에서 재인용). 3판에서 이루어진 수정 증보에 대해서도 동일한 자료를 보라.

58 Beeke and Pederson, *Meet the Puritans*, 749.

59 www.prld.org에서 다양한 판본을 접근할 수가 있지만 20쇄 전부가 있는 것은 아니다. 누락된 부분은 Los, *Wilhelmus à Brakel*, 298-299을 참고하였다. 로스의 저술은 1892년 레이든대학에서 통과된 박사논문으로, 오랫동안 표준적인 연구서로 활용되어왔다.

60 판 헨드르른은 비치우스에 관한 자신의 박사논문 속에서 다음과 같이 말한다: “De meest populaire dogmatiek was in de acttiende eeuw de *Redelijke Godsdienst* van ‘Vader’ Brakel.” (Jan van Genderen, *Herman Witsius: Bijdrage tot de kennis der gereformeerde theologie*. [s-Gravenhage: Guido de Bres, 1953], 233)

했다”고 평가한 바빙크의 시대적 평가와 무관하지 않을 것이다.⁶¹

그러나 자유주의가 유럽 전역뿐 아니라 네덜란드 교계까지 석권했던 19세기에 조차도 아 브라컬의 『그리스도인의 합당한 예배』는 여러 차례 재출간되었다.⁶² 왜냐하면 까렐스가 단적으로 잘 지적한대로 “아버지 브라컬은 특히 그의 저술 『그리스도인의 합당한 예배』와 더불어 체험적인 개혁파 신자들에 사랑받은 저자”였기 때문이다.⁶³ 실례로 레이든에서 자유주의에 물들었다가 개혁주의로 전향하고 있던 아브라함 카이퍼(Abraham Kuyper, 1837-1920)가 첫 목회인 베이스트(Beesd)에서 만나서 영향을 받게 된 정통신앙을 가진 신자들이 읽고 있던 책들도 아 브라컬을 포함한 소위 “옛 저자들”(Oude Schrijvers)의 책들이었다.⁶⁴ 레이든 시절에 알지 못했던 이런 나더러 레포르마찌 시기의 저술들을 재발견한 카이퍼가 그 후 한 일중 하나는 그런 저술들(특히 푸치우스)을 발굴하여 복간하는 작업이었다.⁶⁵

한편 20세기에 들어와서도 아 브라컬의 대작은 계속해서 재출간된다. 특히 우트레흐트 소재 드 바니어(De Banier) 출판사는 지속적으로 영인본을 출간하여 2010년에는 14쇄에 이른다.⁶⁶ 그리고 21세기 들어서도 아 브라컬에 대한

61 Bavinck, 『개혁교의학1』, 268. 이어지는 바빙크의 논평을 좀 더 살펴보면 그러한 평가의 이유를 알 수가 있다: “이미 이전 세기에 현존했던 와해(瓦解)의 요소들이 계속적으로 작용하여 교리학을 약화시켰다. 록케이우스주의가 네덜란드에서 승리를 거둔 뒤, 관용자들의 기간(1740-1770)이 찾아왔다. 진리의 능력은 부인되었고, 사람들은 교회의 신앙고백에서 성경으로 후퇴하여 독특한 개혁파 교리들, 즉 원죄, 행위언약, 제한속죄 등과 같은 것들을 포기했다. 미적 형태와 성경적이라는 미명하에 온갖 항변파적, 소시누스적 오류들이 등장했다.”

62 화란의 중고서적상들을 네트워크한 www.antiqbook.com을 검색한 결과 적어도 세 출판사가 아 브라컬의 책을 재출간했던 것으로 파악된다. Nijkerk 소재 I. J. Malga사(1854-1855, 1870년), Leiden 소재 D. Donner사(1881-1882, 1893년), 그리고 Amsterdam소재 J. Brandt en Zoon사와 Haarlem 소재 Johannes Enschedé en Zonen사(1895년) 등이다. 19세기 재판본들의 장점은 17-18세기 인쇄체나 스펠링을 사용하지 않는다는 것이다.

63 J. K. Karels, “à Brakel,” *Christelijke Encyclopedie*, 3rd ed. (Kampen: Kok, 2005), 1:240: “Als ‘Vader Brakel’ is hij een geliefd auteur onder bevindelijk gereformeerden, vooral met zijn *Logike latreia, dat is redelijke godsdienst* (1700, vele herdrukken)”

64 Abraham Kuyper, “Confidentially,” in James D. Bratt ed., *Abraham Kuyper: A Centennial Reader* (Grand Rapids: Eerdmans, 1998), 56-61. “옛 저자들”에 대한 입문서로는 Willem van’t Spijker e.a. eds., *Oude Schrijvers: Een kennismaking* (Houten: Den Hertog, 1998)이다.

65 카이퍼는 아 브라컬의 교본에 대해 전적으로 만족한 것은 아니었다. 그의 유보적인 브라컬 평가는 Los, *Wilhelmus à Brakel*, 264-265을 보라.

관심은 식지 않고 지속되고 있다.⁶⁷ 암스테르담 자유대학교 신학부의 개혁파 영성학 교수인 빌름 판 플라스따윈(Willem van Vlastuin)은 2016년 <개혁일보>를 통해 아 브라켈의 책이 통산 36쇄나 인쇄되었다고 밝힌 바가 있다.⁶⁸ 그리고 17-18세기 화란어로 쓰여진 본서를 현대 화란어로 옮기는 작업이 진행되어 마침내 야스브르 스타(Jasper Stam)에 의해 현대 화란어로 재번역되는 작업이 진행되어 왔고 마침내 2019년에 완간하게 된다.⁶⁹ 아울러 에프르트 바르튼(Evert Barten)은 방대한 대작을 요약 개관하고 해설하는 형식으로 입문서를 출간하기도 했다.⁷⁰

화란어 판본 출간 약사를 살펴보기만 해도 아 브라켈의 대작이 네덜란드 개혁파 교인들에게 얼마나 사랑을 받았는지를 확인할 수가 있을 것이다.⁷¹ 그러나 아브라함 카이퍼 스스로도 탄식했듯이 화란어는 지극히 제한적으로 사용되는 언어이기 때문에, 화란어에 갇혀 있는 동안 아 브라켈의 대작은 세계적으로 널리 읽혀지거나 평가를 제대로 받기가 어려웠다.⁷² 그러나 화란어와 이웃 언어인 독일어로는 이미 1716년에 번역본이 출간되었다.⁷³ 그리고 미국으로 이민간

66 Fieret, *Wilhelmus à Brakel*, 190.

67 1983년에 창립된 나더러 레포르마찌 연구 재단(Stichting Studie der Nadere Reformatie, 약칭 SSNR)은 나더러 레포르마찌 자료집(Documentatieblad Nadere Reformatie)을 정기적으로 출간하고, 학회를 개최하면서 메일링크나 아 브라켈과 같은 해당 시기의 신학자들의 사상과 기여를 밝히는데 중요한 기여를 해왔다(참고- <http://www.ssnr.nl/ssnr>).

68 *Reformatorsch Dagblad*, 2016sus 2월 19일자.

69 Wilhemus à Brakel, *Redelijke Godsdienst*, Ia, Ib, Ila, Ilb, III (Apeldoorn: Banier, 2016-2019). 텐 헤르톡 서점 소개에 의하면 본서를 현대어로 번역하는 이유는 오는 세대가 본서를 읽을만 하도록 하기 위해서라고 한다(“Om de Redelijke Godsdienst ook voor komende generaties leesbaar te houden, is het boek hertaald.”- <https://www.hertog.nl/artikel/9789462780040/?sqr=a%20brakel&>).

70 Evert Barten, *Helder en klaar: De Redelijke Godsdienst van à Brakel uitgelegd*, 3 dln. (Houten: Den Hertog, 2018-2019).

71 아 브라켈의 『그리스도인의 합당한 예배』가 화란에서 미친 영향사(Wirkungsgeschichte)에 대해서는 Los, *Wilhelmus à Brakel*, 253-267(VII. Brakel's Invloed)을 보라.

72 Abraham Kuiper, *Lectures on Calvinism*, 김기찬 역, 『칼빈주의 강연』(고양: 크리스찬다이제스트, 2000), 200. 물론 카이퍼가 안타까워한 이유는 “우리 화란어가 좁은 경계에 갇혀 있어서 화란의 시가 넓은 세계에 소개되지” 못했다는 점을 토로할 때이다. 그러나 이는 시문학 뿐 아니라 나더러 레포르마찌 시대나 19-20세기 화란 개혁주의 신학자들의 수 많은 대작들에도 해당한다고 해도 무리가 없다.

73 *Logike latreia, das ist Vernünfftiger Gottesdienst worinnen die Göttliche Wahrheiten*

화란인들이 세운 미국 개혁교단(RCA) 총회는 이미 18세기말에 이 대작을 번역하기로 결정하고도 그 뜻을 이룰 수가 없었다.⁷⁴ 그러다가 20세기 말에 이르러 마침내 조엘 비키가 편집자로 수고하고 처음에는 솔리 데오 글로리아 출판사가, 후에는 비키가 경영하는 RHB사를 통해 네 권의 영역본을 출간하는데 성공하게 된다.⁷⁵ 이러한 영역본 작업이 가능했던 것은 개혁파 계열의 학교 교장을 지내기도 했고, 현재는 헤리티지 개혁교단 목회자로 사역중인 바르틀 엘스하우트(Bartel Elshout, 1949-) 목사가 6년 동안(1989-1995) 다른 일에 얽매이지 않고 아 브라컬의 대작을 완역하는 일에 일로매진했기 때문이다.⁷⁶ 헤르만 바빙크의 『개혁교의학』 영역본(2003-2008)이 출간된 후에 영역본에 근거하여 다양한 언어로 번역작업이 진행되고 있듯이,⁷⁷ 엘스하우트의 『그리스도인의 합당한 예배』 영역본도 다른 언어로 아 브라컬의 대작이 소개되는데 크게 기여를 하고 있다. 가장 먼저 나온 것이 2014년에 나온 중국어 완역본이며,⁷⁸ 이번에 출간되는 한국어 번역본이 두 번째 사례에 속한다.⁷⁹

der gantzen Theologie gründlich erkläret/ gegen alle Einwürffe kräftig verthätigt und aufs genaueste zur Practic angedrungen werden. (Franckfurt, Leipzig, 1716).

74 Beeke and Pederson, *Meet the Puritans*, 749.

75 Wilhelmus à Brakel, *The Christian Reasonable Service*, trans. Bartel Elshout, 4vols. (Orlando: Soli Deo Gloria, 1992-1995; 그 후에는 Grand Rapids: RHB에 의해서 출간되고 있음).

76 엘스하우트목사는 아 브라컬의 대작을 완역해낸 후에는 아 브라컬과 본서의 특징을 소개하는 팸플릿을 출간하기도 했다: Bartel Elshout, *The Pastoral and Practical Theology of Wilhelmus à Brakel : A Brief Evaluation of The Christian's Reasonable Service* (Grand Rapids : RHB, 1997).

77 이 영역본에 근거하여 포르투갈어와 인도네시아어로 완역, 스페인어로 일부 번역이 가능하게 되었다. 단, 박태현의 한역본은 화란어 원본을 바탕으로 한 것이며 영역본과 비교 과정에서 150곳이 넘는 문제점들을 발견해 내기도 했다(이상용, “헤르만 바빙크와 그의 주저 개혁교의학,” 『신학지남』 81/1 (2014), 57-89).

78 布雷克, 『理所当然的侍奉 1-4』(北京: 當代中國出版社, 2014). 중국어 번역본은 총 2,458쪽이다. RHB 사이트를 통해 구입이 가능하다 (<https://www.heritagebooks.org/products/the-christians-reasonable-service-4-volume-set.html>).

79 이런 면에서도 조엘 비키와 RHB사가 화란 개혁신학자들의 원저를 영어로 소개하는 일에 큰 기여를 했다고 할 것이다. 2019년부터 출간되고 있는 Petrus van Mastricht, *Theologia theoretico -practica* (Utrecht 1699)의 영역본 작업(총7권으로 예상됨)도 중요한 기여가 될 것이다. 이 영역본에 근거하여 『이론과 실천 신학』이라는 이름으로 한역본도 출간되고 있다(서울: 부흥과개혁사, 2019-)

2. 『그리스도인의 합당한 예배』 구성과 특징들

한역본이나 중국어 역본은 영역본에 따라 총 네 권으로 분책을 했으나, 원래 화란어 원본은 3권으로 구성되어 있다. 화란어 1권을 영역본(과 한역본)은 두 권으로 분책을 하고(1,2), 2권을 또 다른 두 권(3,4)으로 분책을 한 것이다. 화란어 원본 3권에 수록되어 있던 구약과 신약에 있어 언약신학의 경륜이라는 글은 4권 말미에 붙이고, 원래 3권의 대부분을 차지했던 요한계시록주석은 번역하지 않고 생략을 했다.⁸⁰ 2006년에 출간한 『청교도를 만나다』에서 비키는 RHB판은 “요한계시록을 해설한 350쪽 분량의 일종의 부록은 번역하지 않았다”라고 언급할 뿐이지만,⁸¹ 『그리스도인의 합당한 예배』 영역본을 끝내면서는 다음과 같이 고지하고 있다.

요한계시록의 논란성 때문에 요한계시록에 대한 아 브라켈의 주해는 본 서에 포함되어 있지 않다. 그러나 아 브라켈에 대한 존경의 마음과 역사성으로 말미암아 요한계시록 주해를 따로 출간하기로 결정했다.⁸²

나더러 레포르마찌(Nadere Reformatie) 분야의 전문가인 얀 판 헨드르도 “3권은 덜 중요하다”라고 평가한 적이 있다.⁸³ 그러나 2016년에 이르러 그 누락된 요한계시록 주석 부분이 별도로 영역된 것은 그간에 궁금증을 안고 있던 독자들에게 유익한 봉사라고 할 것이다.⁸⁴

⁸⁰ À Brakel, *Logike Latreia dat is Redelyke Godtsdienst*, 3:145-360.

⁸¹ Beeke and Pederson, *Meet the Puritans*, 752.

⁸² À Brakel, 『그리스도인의 합당한 예배』, 4:802. 아 브라켈과 많은 나더러 레포르마찌 시기의 신학자들은 청교도들처럼 후천년설적인 입장을 견지하고 있었다. 아 브라켈의 천년기론에 대해서는 W. Meijer, “De Heerlijke staat der kerke: De visie op het duizendjarig rijk en de toekomst van het Joodse volk bij Wilhlmus à Brakel”(doctoraalscriptie te Utrecht 2002)와 Evert Barten, *Helder en klaar: De Redelijke Godsdienst van à Brakel uitgelegd*, 3 dln. (Houten: Den Hertog, 2018-2019), 3:214-225를 보라.

⁸³ Van Genderen, “à Brakel,” 14: “Het derde deel is minder belangrijk.” 또한 아 브라켈의 종말론에 대한 판 헨드르의 논평은 Van Genderen, “Wilhelmus à Brakel (1635-1711),” 175-178을 보라.

⁸⁴ Wilhelmus à Brakel, *Not to be Ignored: Rev. Wilhelmus à Brakel's Commentary on Revelation* (CreateSpace Independent Publishing Platform, 2016). 현대 화란어로 번역된 요약판도 최근에 출간되었다: *Toebereid vanuit de hemel - korte, bevindelijke*

이제 본서의 구성이 어떻게 되어있는지를 도표로 확인해 보고자 한다. 도표를 통해 본다면 원본과 영역본의 구성의 차이를 분명하게 파악하도록 도와줄 것이다.

화란어 원본(1707년)		영역본(중국어, 한역본)	
1권	신론(1-9장) 인죄론(10-15장) 기독론(16-23장) 교회론(24-29장) 구원론(30-43장)	1권	신론(1-9장) 인죄론(10-15장) 기독론(16-23장)
		2권	교회론(24-29장) 구원론(30-43장)
2권	구원론(44-74장) 구원론(75-99장) 종말론(100-103장)	3권	구원론(44-74장)
3권	부록- 은혜언약 <u>요한계시록주석</u>	4권	구원론(75-99장) 종말론(100-103장) 부록- 은혜언약 요한계시록주석 생략

이러한 구성을 살펴보면 아 브라켈은 전통적인 로치(Loci) 방식을 따르고 있다는 것을 알게 된다. 다만 신론, 인죄론, 기독론을 다루고 나서 구원론이 아니라 교회론이 먼저 온다는 점이 특이하다. 이 점에 관해 리처드 멀러는 “아 브라켈은 먼저 그리스도를 제시하고 나서, 구원이 설교되는 공동체인 교회에 대해 논의한다. 그는 구원을 개인적이며 동시에 공동체적인 것으로 이해한다”고 적실하게 논평을 했다.⁸⁵

또한 분량면에서 고려할 때에 눈에 확연하게 보이는 것은 구원론의 분량이 방대하고, 일반적인 교의학 교본에 다루어지는 구원론의 주제들 보다 많은 주제들을 포함하여 다루고 있다는 점이다.⁸⁶ 일반적으로 구원론에서 다루어지는 다양한 주제들을 30-35장에서 다루고, 이어서 영적인 화평, 신령한 기쁨, 성령의 인치심과 성례, 세례, 성찬, 믿음의 삶, 경건주의자와 정적주의자, 그리고

verklaring van het Bijbelboek Openbaring (Utrecht : VBK Media, 2019)

85 Richard Muller, “한국어판 머리말,” in à Brakel, 『그리스도인의 합당한 예배』, 17.

86 엘스하우트는 분량상 대략 60퍼센트가 구원론에 해당한다고 적시한다(Elshout, *The Pastoral and Practical Theology of Wilhelmus à Brakel*, 23).

본성적 신앙으로 어긋난 자들을 향한 경고의 권면을 제시한다(번역본 2권). 그리고 3권에서는 성화와 거룩함을 다루고(44장), 이어서 율법에 대한 서론적 논의와 10계명 해설을 제시하고(45-55장),⁸⁷ 그리고 나서는 그리스도인의 삶에 관련된 다양한 주제들을 다룬다(56-67장). 즉, 하나님을 영화롭게 함, 하나님을 사랑함, 예수 그리스도를 사랑함, 하나님을 경외함, 순종, 하나님 안에 있는 소망, 영적 담대함, 그리스도와 그분의 진리를 고백함, 만족, 자기 부인, 인내, 정직함 등. 아 브라켈은 이어서 68장에서 기도에 대한 논의를 시작하고 주기도 해설을 74장까지 제시해준다. 그리고 번역본 4권에 들어가서는 경건의 훈련의 다른 국면들과 그리스도인의 덕목들을 75-88장까지 다룬다. 그리고 남은 89-99장에는 영적인 성장과 영적인 퇴보 등의 문제들을 다루고 구원론의 마지막 99장은 견인으로 끝을 맺는다. 이러한 구원론의 구성과 내용을 살펴보면 비키와 엘스하우트가 최근에 강조한대로 아 브라켈과 청교도들의 유사성을 확연하게 인식할 수가 있다.⁸⁸

아 브라켈의 『합당한 예배』의 부제에서 강조하듯이 본서가 가지는 또 하나의 특징은 언약 신학에 대한 강조이다. 12-13장에서 행위언약과 파기를 다루고, 16장에서 은혜언약을 다루고, 부록에서 “신약과 구약에서 은혜 언약의 시행”이라는 역사적 연구를 수록하고 있다.⁸⁹ 17세기 나더러 레포르마찌 시기에 활동한 네덜란드 신학자들에게는 언약(foedus)이라는 주제가 대단히 중요했다. 푸치우

87 멀러는 이렇게 아 브라켈이 “구원이라는 맥락에서 율법에 대해 논하는 내용은 매우 중요한 사항을 환기시킨다”라고 평가하고, 우리가 완벽하게 율법을 지키지는 못하더라도 “그 율법을 우리 삶의 척도요 표준으로 여기도록 부르심을 받았다”는 점을 아 브라켈은 구조적으로 잘 보여준다고 평가한다(Muller, “한국어판 머리말,” 17).

88 비록 길기는 하지만 비키의 최근 논평은 인용할만한 가치가 있다: “이 작품을 읽으면서 독자들은 영국 청교도 문헌과의 유사성에 충격을 받게 될 것이다. 이점은 성화의 삶에 전적으로 할애한 3권과 4권에서 특히 명백하다. 청교도들이 그러하듯이, 아 브라켈은 영적인 삶과 변화에 대해 친밀하게 숙지하고 있다는 것을 증거하는 유능한 영혼의 의사였다. 청교도들처럼 경건은 우리가 영혼안에 진리를 경험하고 있다는 성경적인 증거라는 성경의 가르침을 해설했다. 내적인 경험은 참된 경건 속에서 외적으로 자신을 현시한다.”(<https://credomag.com/2019/06/wilhelmus-a-brakel-and-the-christians-reasonable-service/>, 2019.12.11. 접속)

89 아 브라켈과 비치우스의 행위언약론 비교를 담은 Richard A. Muller, “The Covenant of Works and the Stability of Divine Law in Seventeenth-Century Reformed Orthodoxy: A Study in the Theology of Herman Witsius and Wilhelmus à Brakel,” *Calvin Theological Journal*, 29/1 (1994), 75-100를 보라.

스, 코케이우스 뿐만 아니라 비치우스나 페트루스 판 마스트리히트 등도 언약을 중요하게 생각했다. 아 브라켈은 자신의 스승들이나 동료 신학자들과 더불어 개혁주의 언약신학을 확립하여 가르쳤다.⁹⁰

구조와 내용에서 발견하게 되는 특징들 중에 전체를 통하여 드러나는 특징을 마지막으로 언급하고자 한다. 아 브라켈은 방대한 대작을 신학자들을 대상으로 삼기 보다는 자신이 반세기가까이 사역했던 네덜란드 개혁교회 교인들에게 읽히기를 희망해서 당시의 학문적 언어인 라틴어가 아니라 화란어로 본서를 집필했다.⁹¹ 비록 교의학에서 다루는 일반적인 논의 순서나 주제들을 따라서 서술했고, 때로는 제기되거나 제기될 수 있는 여러 가지 반론들에 대하여 세심하게 반박을 한다든지, 개혁주의 정통주의의 성향을 드러내지 않는 바는 아니지만, 아 브라켈은 평신도들이 이해할 수 있는 수준에서 교리를 다루고 있다는 점이 두드러지는 큰 특징이고, 많은 학자들이 기꺼이 인정하는 사실이다.⁹² 엘스하우트는 그의 대작이 “체험적인 조직신학”(the experiential systematic theology)이라고 평가하기도 하고, 또한 “적용된 신학”(the applied theology)이라고 평가하기도 했다.⁹³ 혹은 폴 스몰리는 “내가 이때껏 만난 성경적이고, 교리적이며, 체험적이고, 그리고 실천적인 신학의 가장 놀라운 종합을 아 브라켈에게서 발견한다.”라고 고백하기도 했다.⁹⁴

90 Cornelis Graafland, *Van Calvijn tot Comrie*, deel 5-6 (Zoetermeer: Boekcentrum, 1993), 6:343-351. 또한 판 헨드룬은 다음과 같이 논평해준다: “Brakel koos de locaalmethode en verwerkte de vebondsgedacte in zijn boek, zoals reeds blijkt uit de titel.”(Van Genderen, *Herman Witsius*, 234)

91 à Brakel, 『그리스도인의 합당한 예배』, 1:124. “그러하기에 저는 제 작품을 유력한 자에게가 아니라 여러분에게 헌정하며, 하나님의 교회인 여러분에게 직접 말하겠습니다. 특별히 이 책이 지금 제가 섬기는 교회의 성도들에게 도움이 되기를 바랍니다.” 또한 아 브라켈은 이어서 신학생들, 설교자 후보생들과 젊은 목회자들도 본서를 통해 “올바른 방향을 설정하는데 도움”을 받게 되기를 소망하며 다음과 같이 안내를 해준다: “부디 이 작품을 통해 그들이 하나님께 속한 진리들을 수호하고 실천하게 되기를 바랍니다. 뿐만 아니라 그들이 진리를 그들의 교회 회중에게 전하여 영혼이 회심하고 강건해지며, 우리 예수 그리스도의 교회가 더욱 든든히 서게 되기를 바랍니다.”

92 Van Genderen, “Wilhelmus à Brakel (1635-1711),” 166: “Het is geen theologisch handboek, maar een eenvoudig en overzichtelijk geschreven verhandeling over het christelijk geloof en het christelijk leven. Het eerst deel is een bijna complete geloofsleer. Brakel was uitermate praktisch. Dat is ook het geheim van zijn invloed.”

93 Elshout, *The Pastoral and Practical Theology of Wilhelmus à Brakel*, 20.

94 Smalley, “Introduction: The Puritan Piety of Joel Beeke,” 9. 아 브라켈은 동시대 신학자였

IV. 나가는 말

이상에서 우리는 나더러 레포르마찌 시기의 신학자요 목회자였던 빌헬름스 아 브라컬의 생애와 그의 주저 『그리스도인의 합당한 예배』에 대하여 입문적인 고찰을 해보았다. 국내 학계에서는 아직 아 브라컬에 대한 논의가 제대로 진행된 적이 없기 때문에, 이러한 입문적인 고찰은 추후 논의의 활성화에 작은 기여가 될 수 있기를 소망해본다. 앞선 논구의 내용을 간략하게 요약해 보려고 한다.

첫째, 우리는 아 브라컬의 생애와 시대적인 배경에 대해서 간략하게 살펴보았다. 아 브라컬은 경건한 목회자 가정에서 태어나 특별한 관심과 사랑을 받으며 어린 시절부터 경건하게 양육받았고, 신학 교육을 제대로 받고, 40년간 개혁교회 목회에만 일로매진한 목회자였음을 확인했다. 목회를 한 후에 신학교수가 된 당시대의 수 많은 신학자들과 달리 아 브라컬은 단 한 번도 신학교에서 가르치는 일에 관여한 적이 없고, 학위 공부를 한적도 없는 목회자였다는 점을 인식하는 것은 중요하다. 그가 목회에만 전념했다고 해서, 당시대의 개혁파 정통주의 신학자들과 비견될 만한 신학적 연구를 하지 않았다는 말은 결코 아니다. 그는 8년간의 공식적인 신학 공부를 한 후에, 원어성경에 근거를 둔 설교 사역을 했고, 또한 교리문답 교육에 전념했던 설교자였기 때문에, 평생 동안 개혁교회 교리와 신학에 대해 문외한이 되지 않았다. 그러한 배경을 이해할 때에 우리는 그가 만년에 쓴 『그리스도인의 합당한 예배』에서 분명하게 그 성격을 드러내듯이 그의 신학이 성경에 철저하게 기초하고, 평신도들이 이해할 수 있는 실천적인 언어로 대중적인 교의학을 집필할 수가 있었을 것이라는 점을 바르게 이해할 수가 있다.

둘째, 우리는 아 브라컬의 주저 『그리스도인의 합당한 예배』의 출판 경위와 출판 역사 그리고 번역의 역사 등을 살펴보았다. 아 브라컬의 주저는 2천 페이지 가 넘는 두꺼운 책이지만 지난 300년 동안 절판되지 않고 계속해서 출판되어

던 페트루스 판 마스트리흐트의 다음과 같은 신학의 정의에 대해 기꺼이 동의할 것이라고 생각한다: “따라서 우리의 견해로는 신학은 하나님에 관해 말하는 것, 하나님 예배와 불멸의 영혼의 영원한 복과 하나님께로 나아가서 하나님을 위해 사는 방법에 관해 말하는 것 이외의 다른 것이 아니다.”(van Mastricht, 『이론과 실천신학』, 1:248).

왔고, 화란 개혁신교회 목회자들과 교인들의 사랑을 받아왔음을 확인할 수 있었다. 18세기 전반에 그랬던 것처럼 20세기 후반에 오히려 아 브라컬의 대작은 더 많이 읽혀지고 있고, 현대 화란어로도 번역이 되기도 한 것을 볼 수 있었다. 앞서 말한 것처럼 평생 목회에 전념했던 아 브라컬이 성경에 기초하여 개혁주의 교리들과 삶을 잘 해설해 주었기 때문에 일반 신자들의 사랑을 지속적으로 받을 수가 있었던 것이다. 이러한 사실은 『그리스도인의 합당한 예배』의 구조와 내용적 특징들을 개요적으로만 살펴보아도 다시 한 번 확신할 수밖에 없었다. 아 브라컬의 대작은 개혁주의 교리와 삶에 대한 교본이지만, 상아탑을 겨냥하지 않고 실제적인 삶의 현장에서 고투하며 살아가고 있는 신자들을 위하여 그들의 언어로 쓰여졌기 때문에 300년의 세월에도 아랑곳하지 않고 계속해서 애독될 수 있었던 것이고, 1995년 영어 번역이 완간된 이후에는 영어권의 독자들까지도 아 브라컬을 애독하게 되었으며, 이제 한역본이 나왔기 때문에 한국의 경건한 신자들이나 목회자들 가운데서도 애독자들이 많이 생겨날 것이라고 기대해 보는 것이다.

이제 이러한 한역본의 출간을 환영하면서 앞으로 속개되기를 바라는 것들에 대한 소망을 밝히면서 본고를 마치고자 한다. 영역본에 생략되다보니 한역본에서도 생략된 『요한계시록 주석』도 완역되어지기를 소망해 본다. 아무리 그 중요성에 있어 앞 부분보다 못하다는 평가를 받는다고 하더라도, 원래 『그리스도인의 합당한 예배』에 들어있던 부분이니 만큼 반드시 번역되어 한국 독자들에게도 소개될 수 있기를 소망해 본다. 아울러 아 브라컬의 전기나 신학 개요서도 누군가 집필해서 독자들의 길잡이가 되어주면 하는 소망을 가져본다. 또한 이제 한역본도 출간되었으니 신학계에서도 아 브라컬의 신학이나 나더러 레포르마찌 시대에 대한 연구와 논의가 활성화될 수 있기를 소망해 본다.⁹⁵

95 본고는 아 브라컬의 『그리스도인의 합당한 예배』 출간을 기념하여 2019년 12월 16일(월) 서울 강변교회당(이수환 담임목사)에서 지평서원의 주최로 열린 기념강좌에서 발제하기 위하여 준비하며 연구한 것이다. 대작을 출간하기 위해 큰 결단을 내린 지평서원 박명규 대표에게 축하와 감사의 인사를 전한다.

[참고문헌]

- Barten, Evert. *Helder en klaar: De Redelijke Godsdienst van à Brakel uitgelegd*, 3 dln. Houten: Den Hertog, 2018-2019.
- Baucum, Todd D. "Innate Knowledge in the Thought of Wilhelmus à Brakel." *Puritan Reformed Journal*, 6/2 (2014), 65-87.
- Bavinck, Herman. *Gereformeerde Dogmatiek*, 박태현 역, 『개혁교의학』. 전4권. 서울: 부흥과개혁사, 2011.
- Beeke, Joel. "The Dutch Second Reformation (Nadere Reformatie)." *Calvin Theological Journal* 28/2 (1993), 298-327.
- _____. *Gisbertus Voetius: Toward a Reformed Marriage of Knowledge and Piety*. Grand Rapids: RHB, 2001.
- _____. *Reformed Preaching*. 송동민 역. 『설교에 관하여』. 서울: 복있는사람, 2019.
- Beeke, Joel R. and Randall J. Pederson, *Meet the Puritans*. Grand Rapids: RHB, 2006.
- Beeke, Joel R. and Smalley, Paul M. "Wilhelmus à Brakel's Biblical Ethics of Spirituality." *Puritan Reformed Journal*, 8/2 (2016), 107-124.
- Brakel, Wilhelmus à. *Logike Latria, dat is Refelijke Godsdienst*. 2 Vols. Leiden Donner, 1893.
- _____. *De ware Christen of oprecht geloovige*. Utrecht: Den Hertog, n.d.
- _____. *The Christian Reasonable Service*. Trans. Bartel Elshout, 4Vols. SDG; Grand Rapids: RHB, 1992-1995. 김효남, 서명수, 장호준 공역. 『그리스도인의 합당한 예배』. 전4권. 서울: 지평서원, 2019.
- Bratt, Jamed D. Ed. *Abraham Kuyper: A Centennial Reader*. Grand Rapids: Eerdmans, 1998.
- Brienen, T. *De prediking van de Nadere Reformatie*. 2nd Ed. Amsterdam: Ton Bolland, 1981.
- Brienen, T. e.a. Eds. *De Nadere Reformatie: Beschrijving van haar*

- voornaamste vertegenwoordigers. 's-Gravenhage: Boekencentrum, 1986.
- _____. Eds. *Theologische aspecten van de Nadere Reformatie*. 's-Gravenhage: Boekencentrum, 1993.
- Crawford, Brandon James. "This is Felicity and the Work of Glorified Souls': Wilhelmus à Brakel on the Glory and Glorification of God." *Puritan Reformed Journal*, 7/2 (2015), 147-176.
- Daalen, Lydia Kim-van. "Wilhelmus à Brakel's Spirituality of Virtues and its Implications for Soul Care." *Puritan Reformed Journal*, 3/1 (2011), 279-303.
- De Boer, J. *De verzegeling met de Heilige Geest volgens de opvatting van de Nadere Reformatie*. Rotterdam: Bronder-Offset, 1968.
- De Reuver, Arie. *Sweet Communion: Trajectories of Spirituality from the Middle Ages through the Further Reformation*. Trans. James A. de Jong. Grand Rapids: Baker, 2007.
- Dieleman, Kyle James. "The Battle for the Sabbath in the Dutch Reformation: Devotion or Desecration." Ph. D. Diss., The University of Iowa, 2017.
- Elshout, Bartel. *The Pastoral and Practical Theology of Wilhelmus à Brakel : a Brief Evaluation of The Christian's Reasonable Service*. Grand Rapids : Reformation Heritage Books, 1997.
- Fieret W. en A. Ros. *Theodorus à Brakel, Wilhelmus à Brakel en Sara Nevius*. Houten: Den Hertog, 1988.
- Fieret, W. *Wilhelmus à Brakel: Een gedreven dienaar in Gods kerk*. Houten: Den Hertog, 2016.
- Graafland, Cornelis. *Van Calvijn tot Comrie*. Deel 5-6. Zoetermeer: Boekcentrum, 1993.
- Haykin, Michael A. G. and Paul M. Smalley Eds. *Puritan Piety: Writings in Honor of Joel R. Beeke*. Fearn: Christian Focus, 2018.
- Holdt, Jonathan. "Wilhelmus à Brakel's Use of Doctrine in Calling Sinners

- to Repentance and Faith.” *Puritan Reformed Journal*, 3/2 (2011): 267-290.
- Hurd, Ryan M. “Wilhelmus à Brakel’s Pastoral Predestination.” *Puritan Reformed Journal*, 9/1 (2017), 141-162.
- Israel, Jonathan I. *The Dutch Republic: Its Rise, Greatness, and Fall 1477-1806*. Oxford: Oxford University Press, 1995.
- Kuyper, Abraham. *Lectures on Calvinism*. 김기찬 역. 『칼빈주의 강연』. 고양: 크리스찬다이제스트, 2000.
- Los, F. J. *Wilhelmus à Brakel*. Proefschrift te Leiden. Leiden: G. Los, 1892.
- Meijer, W. “De Heerlijke staat der kerke: De visie op het duizendjarig rijk en de toekomst van het Joodse volk bij Wilhlmus à Brakel.” Doctoraalscriptie te Utrecht 2002.
- Muller, Richard A. “The Covenant of Works and the Stability of Divine Law in Seventeenth-Century Reformed Orthodoxy: A Study in the Theology of Herman Witsius and Wilhelmus à Brakel.” *Calvin Theological Journal*, 29/1 (1994), 75-100.
- Prak, Maarten. *The Dutch Republic in the Seventeenth Century*. Trans. Diane Webb. Cambridge: Cambridge University Press, 2005.
- Ros, A. *Theodorus à Brakel: Een voorbeeld van allertederste Godsvrucht*. Barneveld: Koster, 2000.
- Smalley, Paul M. “‘Satisfied with the Lord’s All-Sufficiency’: Wilhelmus à Brakel on Joy.” *Puritan Reformed Journal*, 3/2 (2011), 235-266.
- Stoeffler, F. Ernest. *The Rise of Evangelical Pietism*. 송인설, 이훈영 역. 『경건주의 초기 역사』. 서울: 솔로몬, 1993.
- Van Genderen, Jan. *Herman Witsius: Bijdrage tot de kennis der gereformeerde theologie*. ‘s-Gravenhage: Guido de Bres, 1953.
- Van Mastricht, Petrus. *Theoretical Practical Theology*. 박문재 역. 『이론과 실천 신학1』. 서울: 부흥과개혁사, 2019.
- Van’t Spijker, Willem. 이신열 역. “네덜란드의 제2종교개혁.” 『갱신과 부흥』 12 (2013), 189-211.

- _____. “빌헬무스 아 브라켈 (1).” 「갱신과 부흥」 제13호 (2013), 168-181.
- _____. “빌헬무스 아 브라켈 (2).” 「갱신과 부흥」 제14호 (2014), 167-178.
<https://credomag.com/2019/06/wilhelmus-a-brakel-and-the-christians-reasonable-service/>
- 김영중. 『네덜란드사』. 서울: 대한교과서주식회사, 1994.
- 서요한. “빌헬무스 아 브라켈의 생애와 신학사상.” 「총신대논총」 30 (2010), 430-469.
- 성희찬. “17세기 네덜란드 개혁교회의 주일 논쟁- 푸치우스 (Voetius, 1589-1676) 파와 콕케유스 (Coccejus, 1603-1669) 파의 논쟁을 중심으로 -,” 「진리와 학문의 세계」 7/3 (2002), 15-46.
- 이상웅. “헤르만 바빙크와 그의 주저 개혁교의학.” 「신학지남」 81/1 (2014), 57-89.
- 주도홍. 『독일의 경건주의』. 서울: CLC, 1991.
- _____. “독일 개혁과 경건주의 연구의 과제.” 「역사신학논총」 2 (2000), 136-156.
- _____. “개혁교회 정통주의의 영성 이해 -푸치우스와 콕케유스를 중심으로-.” 「한국개혁신학」 53 (2017), 223-243.

[Abstract]

Wilhelmus à Brakel(1635-1711)'s Life and
his Christian Reasonable Service

Sang Ung Lee

(Chongshin Theological Seminary, Associate Professor, Systematic Theology)

At the end of 2019, Wilhelmus à Brakel's *The Christian Reasonable Service* (4vols.) was translated into Korean. À Brakel was the most popular author of renowned Dutch theologians and pastors who worked during the Nadere Reformatie period. *The Christian Reasonable Service* served as a practical dogmatics that had been read popularly even its being no longer available from the publisher for 320 years. However, this important book was confined within the linguistic limits of Dutch. It was a recent development for the book to be translated into English which resulted in the publication into Korean. The publication of this masterpiece is expected to boost the research on Nadere Reformatie in Korea.

In commemoration of the publication of the Korean version, this paper attempted to provide an academic introduction to Wilhelmus à Brakel and his opus magnum, which has not yet been studied in Korea. First, I introduced the life and historical background of Wilhelmus à Brakel (II) and then presented the history of publication, translation history, and the main features of the *Christian Reasonable Service* (III).

After studying Reformed Theology for eight years, À Brakel had served as a pastor for 49 years and wrote *The Christian Reasonable Service* in his later years. Given this historical background, it helps

us understand the practical features of this book. And because of the practical nature, *The Christian Reasonable Service* has been steadily read in the Netherlands even nowadays. By reading and studying the text of à Brakel, we can clearly see the ideal of Nadere Reformatie: the harmony of godliness and learning. I believe this study will also help us find a way to enrich the next generation.

Key Words: Wilhelmus à Brakel, The Christian Reasonable Service, Nadere Reformatie, 17th Century Dutch Reformed Church, Reformed Dogmatics, Gisbertus Voetius

바울의 동성애 신학과 목회윤리: 교회의 동성애자 수용에 대한 기독교윤리학적 연구

신원하

(고려신학대학원, 교수, 기독교윤리학)

- I. 들어가면서
- II. 하나님 나라를 유업으로 받지 못할 죄로서의 동성애
- III. 역리로서의 동성애와 신학적 성격: 롬 1:24-27
- IV. 역리/순리에 대한 수정주의자들의 주장과 비판적 검토
- V. 고린도교회의 동성애 행위자에 대한 바울의 목회윤리
- VI. 바울을 통한 현대 교회의 동성애자에 대한 목회
- VII. 피하기 힘든 문제제기와 검토: 동성애와 다른 죄악의
형평성 문제
- VIII. 나가면서

[초록]

지난 50년 동안 교회는 동성애 이슈로 씨름해왔다. 이 이슈는 21세기에 들어 주류 교회를 분열시킨 가장 주요한 원인이 되었다. 이 현상은 곧 복음주의 교회와 한국교회에도 나타날 것이다. 교회의 하나됨을 도모하고 교회의 거룩을 유지하기 위해서 교회는 동성애에 대한 신학을 분명히 정립하고 동성애자를 교회가 어떻게 대하고 목회해야 할 것인지를 미리 연구해야 한다.

이 논문은 크게 세 가지 주제에 초점을 맞춘다. 첫째로, 바울 서신을 통해 바울이 동성애를 어떻게 이해했는지, 둘째로, 동성애 문제를 갖고 있던 고린도교회에 바울이 제시했던 목회적 처방은 무엇인지, 그리고 셋째로, 바울의 신학과 목회적 처방의 빛에서 현재 우리 시대의 동성애 신자들을 교회가 어떻게 대해야 할 것인지를 분석하는 것이다.

바울이 고린도전서에서 동성애를 하나님 나라를 유업을 받지 못할 자라고 가르친 6장 9절의 내용의 의미를 분석하고 그것을 통해 바울이 특정 동성애 행위를 정죄한 것인지, 아니면 동성애 행위 그 자체를 정죄한 것인지를 살펴볼 것이다. 그리고 로마서에서 바울이 역리로 규정한 동성애의 의미와 수정주의자들의 다른 해석을 비판적으로 검토하면서 바울이 말한 역리의 의미를 분석할 것이다.

나아가 바울이 고린도 교회에 보낸 편지에서 교회가 교회 안의 동성애 행동을 한 사람을 어떻게 대해야 할 것인지를 살필 것이다. 고린도전서와 고린도후서를 자세히 검토하면서 동성애자에 대한 목회윤리가 무엇인지를 분석할 것이다. 마지막으로 바울의 가르침에 근거해서, 한국교회가 동성애자들을 어떻게 대해야 할 것인지를 제시하고, 교회 안의 동성애자들에게 회원권과 직분을 주는 문제에 대한 방안을 제시할 것이다.

키워드: 동성애, 알세노코이타이, 순리, 고린도교회, 동성애자의 교회 직분, 목회윤리

논문투고일 2020.01.31. / 심사완료일 2020.02.26. / 게재확정일 2020.03.04.

I. 들어가면서

1. 21세기 교회의 동성애 용인 흐름과 교회 분열

동성애 문제는 2000년대 이후 서구 개신교회의 분열과 혼란을 야기한 가장 두드러진 이슈이다. 유럽과 미국의 주류 교회들(mainline church)은 1980년대부터 동성애에 대해 논쟁하기 시작했는데, 동성애를 죄악으로 간주해온 교회의 전통적인 입장을 떠나서 신학적으로 성경적으로 동성애가 문제가 없다는 교단의 신학적인 입장을 천명하기 시작했다. 네덜란드의 개혁교회(시노달)은 1981년 총회에서 동성애가 성경적으로 죄가 아니라는 보고서를 받아들였다.¹ 2000년대에 들어서면서는 속속히 동성애자들에게 교회의 직분과 목사직까지도 개방하였다. 미국의 주류교회에 속하면서 미국 최대 장로교인 미장로교(PCUSA)는 2011년 제213차 총회에서 동성애자 안수를 금하는 교회법의 관련 조항을 삭제하고 이들에게 성직을 개방했다.² 그리고 마침내 2015년 6월에는 동성 간의 결합을 결혼으로 인정하기 위해 교단 헌법에 결혼 조항의 정의를 바꾸었다. 이제 이 교회는 결혼을 ‘한 여자와 한 남자의 시민계약’에서 ‘두 사람의 시민계약’으로 수정했고 목사가 동성 간의 결혼으로 인정했다.³

미장로교가 동성애자에게 목사직과 집사와 장로직을 주기로 결정하자, 그 다음해인 2020년 더 이상 미장로교회에 기대할 것이 없다고 생각한 많은 목사들과 교인들은 교단과 교회를 떠나 ‘복음언약장로교회’라는 이름으로 새로운 교단을 만들었다. 당시 재산과 연금문제로 교단을 떠나지 못한 목사들도 많았지만, 성도들은 현저히 그 교단에 속한 교회를 떠나 다른 교단에 속한 교회로 또 새로이 결성된 교회로 나아가게 되었다. 이로써 1980년 교단이 결성될 때만 하더라도 300만이 넘는 미 장로교는 현재 약 180만 정도로 현저히 줄어들게 되었다.

1 변종길, 『성경과 주석』 (서울: 말씀사, 2018), 68. 특히 이 책의 4장 상관적 진리개념과 동성연애를 참고하라.

2 <http://news.kmbi.co.kr/article/viewDetail.asp?newsClusterNo=01100201.20010905000001603> (2020/01/29 접속)

3 <http://www.pckworld.com/article.php?aid=6832787363> (2020/01/30 접속)

올해 2020년 벽두인 1월 3일, 1200만 교인을 가진 최대 주류개신교단인 연합감리교회(UMC)에서는 동성애에 대한 입장이 다른 몇몇 그룹의 대표자 16명이 회동하여 2020년 말에 각 입장에 따라 교단을 분리하기로 결의한 합의안을 만들었다.⁴ 불과 1년 전인 2019년 2월, 세인트루이스 특별총회에서 전 세계 연합감리교회 총대들은 1972년부터 47년간 걸쳐 진행된 동성애 논의에 대해 동성애와 동성애자 성직 금지 장정을 폐지하지 않기로 최종 결정한 바 있다. 그러나 결국 그동안 쌓여온 신학적 정서적 불일치를 해소하지 못하고 교단을 분리하기로 합의한 것이다. 2020년 5월 열리는 총회에서 이 합의안을 받으면 연합감리교회는 동성애 논의를 시작한지 48년 만에 교단을 분리하게 된다. 더군다나 미국 장로교회의 때와는 달리 교단을 탈퇴해도 재산분할, 연금의 불이익이 없는 신사적인 약정을 했기 때문에 분리의 규모 또한 미장로교 때와 비교할 수 없을 정도로 클 것으로 예상된다. 주님의 몸 된 교회가 이렇게 동성애자의 직분 허용 문제에 대한 이견으로 나뉘지고 분열되는 큰 아픔을 겪게 되었다.

2. 신학적 분석과 목회 윤리 정립

한국 교회에도 조만간 동성애 문제로 어려움을 겪을 것이 예상된다. 2020년 현재 한국의 대학가와 사회에서 동성애와 동성결혼 문제는 진보진영과 보수진영 간의 사회적 이슈가 되었다. 진보적 이념과 아젠다로 장착한 현 정부의 국가인권위원회 및 여성가족부 등의 행정기관들은 지위와 권력을 이용하여 지방자치조례나 차별금지법과 같은 법을 만들어 동성애를 보호하고 동성애에 대한 반대를 인권침해로 간주하여 금지하고자 전방위적으로 추진하고 있다. 이러한 문화적 흐름은 교회와 기독 청년들에게도 영향을 미칠 수밖에 없기에 한국교회도 머지않아 서구교회처럼 논쟁이 일어나고 그들이 겪은 길을 걸어가게 될 것으로 예상된다. 교회 안의 청년들은 생각한 것보다 훨씬 이를 빠르게 관용하는 방향으로 나아가고 있다. 일부 신학교에서도 동성애에 대해 관용적 개방적인 흐름이 있고, 이로 인해 일선 교회와 충돌을 일으키기도 한다. 조만간 교회에서도 동성애자가 자신의 정체성을 드러내고 교인으로서의 권리를 주장하게 될 때가 올

4 <http://www.newsjoy.or.kr/news/articleView.html?idxno=226218> (2020/01/31 접속)

것이다. 이런 문제에 대해 교회는 어떻게 대비할 것인가? 만약 자신을 동성애자라고 밝히는 신자가 있을 경우 교회는 어떻게 대처하고 목양해야 할 것인가? 이러한 시대적 분위기를 고려한다면, 교회는 한 발 앞서서 이 문제를 신학적으로 검토하고 목회 윤리적 지침을 세워 대비할 필요가 있다.

이 논문은 이러한 문제의식 하에 크게 세 가지 목적을 가지고 작성되었다. 첫째로, 바울 서신을 통해 바울이 동성애를 어떻게 이해했는지 검토한 후 둘째로, 이런 문제를 갖고 있던 고린도교회에 바울이 제시했던 목회적 처방이 무엇인지를 분석하는 것이다. 그리고 셋째로, 바울의 신학과 목회적 처방의 빛에서 현재 우리 시대의 동성애 신자들을 교회가 어떻게 대해야 할 것인지를 제안하는 것이다.

II. 하나님 나라를 유업으로 받지 못할 죄로서의 동성애

신약성경에서 동성애에 대해 명시적으로 언급한 곳은 로마서 1:24-27, 고린도전서 6:9-10, 디모데전서 1:10-11이다. 모두 바울서신에 나온 것이다. 디모데전서에 등장하는 “탐색하는 자”라는 단어는 고린도전서 6장에 나오므로 후자의 본문만을 다루어도 좋을 것으로 생각한다.

1. 하나님의 나라를 유업으로 받지 못할 죄로서의 동성애: 고전 6:9-10

바울은 도덕적으로 문제가 많던 고린도교회에 편지하면서 하나님의 나라를 유업으로 잇지 못할 죄들을 언급하는 가운데 동성애를 포함시켜 말했다: “불의한 자가 하나님의 나라를 유업으로 받지 못할 줄을 알지 못하느냐? 미혹을 받지 말라 음행하는 자나 우상숭배하는 자나 간음하는 자나 탐색하는 자나 남색하는 자나 도적이거나 탐욕을 부리는 자나 술 취하는 자나 모욕하는 자나 속여 빼앗는 자들은 하나님의 나라를 유업으로 받지 못하리라”(고린도전서 6:9-10). 여기서 “탐색하는 자”는 동성애자를 당시 가리키는 단어였다. 그리고 “남색하는 자”는 바울이 탐색하는 자와 유사하나 다른 형태의 동성애자를 가리키는 말로 바울이

새로이 만들어 사용한 단어로 근래 학자들에 의해 판명이 되어졌다. 바울은 그의 서신에서 명시적으로 동성애자를 하나님의 나라를 유업으로 받지 못하는 자라고 언급한 것이다.

“탐색하는 자”의 헬라어인 ‘말라코이’(μαλακοί)는 원래 ‘말랑말랑한’(soft)이라는 의미였는데, 당시에 동성행위 때 수동적인 행위를 하는 젊은 남자를 가리키는 단어로 의미가 전환되어 사용되었던 단어였다.⁵ 그런데 “탐색하는 자”의 헬라어인 ‘알센노코이타이’(ἄρσεννοκοῖται)는 당시에 없던 단어였기에 그 의미에 대한 논란이 분분했는데, 스크록스(Scroggs) 교수가 마침내 이것이 구약 레위기 18장과 20장에서 유래된 합성적 신조어임을 밝혀내었다. 칠십인 번역본(LXX)은 레위기 18:22의 “너는 여자와 동침함 같이 남자와 동침하지 말라”는 구절을 헬라어로 “Καὶ μετὰ ἄρσενος οὐ κοιμηθήσῃ κοίτην γυναικείαν”로 번역했는데, 이 구절에서 등장하는 ‘남자’에 해당하는 헬라어 ‘알센’(ἄρσεν)과 ‘침대’에 해당하는 ‘코이테’(κοίτη)의 합성어가 바로 ‘알센노코이타이’라는 것이다.⁶ 그러므로 이 단어는 다른 남자와 동침하는 남자를 가리키며 주로 능동적으로 동성애를 행하는 남자 동성애자를 가리키는 것이었다.⁷ 전통적으로 교회와 학자들은 이것을 통해 바울은 동성애를 하나님의 나라의 백성에게는 어울리지 않는 행동이고 윤리임을 분명하게 믿고 가르쳐왔다.

2. 수정주의적 해석과 그에 대한 비판적 검토

이 본문은 종종 동성애를 정죄하지 않는 학자들에 의해 달리 해석되어 왔다. 예를 들면, 스크록스(Robin Scroggs)는 이 구절에서 바울이 정죄한 동성애는 당시 그리스 로마 사회에서 주된 동성애였던 성인남자와 미동간의 성관계(pederasty) 혹은 매음으로서의 동성애를 가리키는 것이기 때문에, 현대 사회에

5 Gordon Fee, *The First Epistle to the Corinthians* (Grand Rapids: Eerdmans Publishing Company, 1987), 243; Anthony Thiselton, *1 Corinthians: Shorter Exegetical & Pastoral Commentary*, 권연경 옮김, 『고린도전서: 해석학적 & 목회적으로 바라 본 실용적 주석』(서울: SFC, 2011), 169.

6 Robin Scroggs, *The New Testament and Homosexuality* (Philadelphia: Fortress Press, 1983), 106-108. 이 주장은 학계에서 거의 정설로 받아들이고 있다.

7 Fee, *The First Epistle to the Corinthians*, 244.

서 볼 수 있는 인격적인 관계의 동성애자나 동성결혼 관계에 있는 일부일처제로서의 동성애자들에게 해당되지 않는다는 것이다.⁸ 이들은 바울이 당시 행해졌던 힘 있는 성인 남성이 미동을 유린하는 방편으로서의 동성애와 돈으로 사는 착취적 동성애를 금지한 것이므로 이 구절을 현재의 동성애 관계, 곧 서로 사랑하고 하나 되기를 약속한 일부일처제적인 동성애와 그러한 관계를 맺고 있는 동성애자를 정죄하는 구절로 사용해서는 안 된다고 주장한다.

그런데 이러한 해석학적 주장은 두 가지 문제가 있다. 첫째, 만약 바울이 이 본문에서 미동과의 동성애(pederasty)를 죄악시하려고 했다면, 그는 그 관계를 가리키는 헬라어 ‘파이테라스테스’(παιδεραστής)라는 단어를 사용했을 것이다. 그 단어가 엄연히 존재하고 있었는데 굳이 ‘말라코이’와 ‘알세노코이타이’를 쓸 필요가 없었을 것이다.⁹ 둘째, 바울은 ‘말라코이’(μαλακοί)라는 단어 하나만 쓰지 않고 ‘알세노코이타이’(ἀρσενοκοῖται)라는 단어를 함께 사용하고 있는데, 전자는 여성 역할을 하는 수동적 남성 동성애를 의미하고 후자는 남성적 역할을 하는 능동적 남성 동성애를 의미한다. 즉, 본문에서 바울은 모든 남성 동성애를 말하고 있는 것이다. 그러므로 본문에서 바울은 특정 형태의 동성애가 아니라 동성애 행위 그 자체를 금지한 것이다. 이것은 바울이 ‘알세노코이타이’라는 단어를 동성애 행위 그 자체를 정죄하는 레위기 본문에서 가져왔다는 것에서 더 분명해진다. 이 본문에서 바울의 입장은 분명하다.

III. 역리로서의 동성애와 신학적 성격: 롬 1:24-27

로마서 1:24-27에서 바울은 동성애를 “역리”라고 명시적으로 언급한 바 있다. 바울은 본문에서 동성애의 성격을 본성과 창조의 질서를 거스르는 인간의 반역과 관련된 죄로 언급하고 논의한다. 이 본문은 바울이 동성애를 인간론과 창조론과 연관해서 설명하고 있다는 점에서 그의 신학적 입장이 드러나고 이

⁸ Scroggs, *The New Testament and Homosexuality*, 126.

⁹ Jeffrey Weima, “Same-Sex Activity, What Does the New Testament Say?,” *Calvin Forum* (Fall, 2015), 10.

점에서 교회를 위해 매우 중요한 가치를 지닌다.¹⁰

1. 이방인의 불의로서의 근본적 반역과 하나님의 진노

로마서 1장의 전체 주제와 내용의 초점은 동성애가 아니고 진노의 대상인 사람들에게 믿음으로 연계 되는 하나님의 의를 얻게 하는 복음을 전하려고 하는 이유와 필요성에 대한 것이다. 사람은 이방인이거나 유대인이거나 누구든지 자신의 불의로 인해 하나님의 진노를 받을 수밖에 없는 자이기에 복음이 필요하다는 것이다.

바울은 먼저 하나님의 진노를 촉발한 이방인의 불의, 즉 죄가 무엇인지를 자세히 묘사한다(1:18-32). 바울은 이방인들의 불의는 피조계를 통해 창조주 하나님이 드러내신 하나님에 대한 지식, 그리고 하나님의 능력과 신성을 핑계치 못할 정도로 인식할 수 있었음에도 받았음에도 불구하고, 그것을 의도적으로 억누름으로 하나님을 거부하며 반역의 삶을 산 것이라고 말한다. 하나님을 인정하지 않았기 때문에 그 생각이 허망하여지고 미련한 마음이 어둡게 되어(롬 1:21), 우상숭배의 길로 들어서게 되었다고 말한다. 어둡게 된 피조물은 조물주를 거역하고 피조물의 형상을 따라 우상을 만들고 그것을 조물주처럼 섬기며 산 것이다. 헤이스는 이것을 가리켜서 “근본적인 반역”이라고 불렀다.¹¹ 이에 대해 하나님이 진노하시고 그들을 정욕과 더러운 욕심에 따라 살도록 내버려 두니 그들이 도덕적인 타락을 하게 되었다고 말한다. 그러자 수많은 죄를 저지르게 되었는데, 그 대표적인 한 모습이 성적인 면에서 동성애를 행하게 되었다는 것이다.

바울의 논지는 이 본문에서 분명하게 나타난다. 일반적으로 생각할 때, 이방인이 율법이 금한 허다한 죄를 많이 범했기 때문에 하나님이 그들에게 진노하셨다고 생각하기 쉽다. 그러나 이 본문에서 바울이 제시하는 것은 순서가 정 반대이다. 사람들이 하나님께 반역하고 자기 마음대로 살자 하나님이 진노하셨고 그

10 Richard B. Hays, *The Moral Vision of the New Testament: A Contemporary Introduction to New Testament Ethics*, 유승원 옮김, 『신약의 윤리적 비전』 (서울: 한국기독교학생회 출판부, 2002), 582.

11 Richard B. Hays, 『신약의 윤리적 비전』, 583.

내용은 더러운 욕심에 그들을 내버려 둔 것이었다. 그랬더니 그 결과로 사람들은 많은 죄악을 범하게 되었는데, 성적인 면에서는 정욕에 따라 행하면서 성적인 순리를 버린 행동, 즉 남자가 순리대로 여자쓰기를 버리고 남자와 더불어 부끄러운 일을 행하게 되었다는 것이다(27절).

2. 순리와 역리 그리고 역리로서의 동성에

신약학자 케재만(Ernst Kaesemann)은 인간들이 “조물주를 반역하는 근본적인 죄”(the primal sin of rebellion against the Creator)를 범했기 때문에 하나님은 진노했고, 진노의 내용은 자신의 정욕에 더러움에 그들을 내버려둔 것이라고 그 결과 도덕적인 범죄가 나오게 되었음을 말하면서 이 순서를 밝힘으로 무엇이 원인이고 그에 다른 결과가 무엇인지를 잘 분석한다.¹² 일반사람들이 생각하는 것과 달리 도덕적 타락과 불의한 행동이 하나님의 진노를 사게 된 원인(cause)이 아니라 도리어 하나님이 진노한 결과(consequence)라는 것이다.

그런데 왜 바울은 그 많은 죄들 가운데 왜 동성애를 진노의 결과의 모습으로 거론했을까? 바울 신학자 슈라이너(Thomas R. Schreiner)는 피조물인 인간이 조물주를 섬기며 사는 것이 가장 자연스러운 삶인데, 조물주를 피조물로 대체하여 섬기려는 비자연스러운 것을 택하게 되면서 인간의 삶에 혼돈이 초래되게 되었다고 설명한다. 하나님과의 자연스런 삶을 거부한 인간은 인간과의 관계와 도덕적인 면에서도 비자연스런 길을 택하게 되는데, 그 대표적인 모습을 동성애라 바울은 소개한 것이다. 이는 바울이 동성애를 하나님이 남자와 여자를 창조하며 남녀가 결합하며 생육하며 가정을 이루며 살아가게 하신 자연스런 성 질서를 버리고 비자연스런 성 행동을 하는 인간을 잘 보여주는 예로 보았기 때문이다.¹³ 헤이즈(Richard Hays)도 바울이 동성애 행위를 하나님을 반역한 사람이 하나님이 만드신 창조질서를 거슬러 행동하는 모습을 잘 보여주는 상징적 행위라고

12 Ernst Kaesemann, *Commentary on Romans*, trans. Geoffrey Bromiley (Grand Rapids: Eerdmans Publishing Co., 1980), 47.

13 Thomas Schreiner, *Romans* (Grand Rapids: Baker Academina, 1998), 94; Richard B. Hays, 『신약의 윤리적 비전』, 588.

판단하여 이 맥락에서 동성애를 언급했다고 해석한다.¹⁴

IV. 역리/순리에 대한 수정주의자들의 주장과 비판적 검토

1. 수정주의자들의 해석

이 본문에서 바울이 동성애를 역리(*παρὰ φύσιν*)로 이해했다는 해석에 대해 많은 현대 신학자들이 새로운 해석을 내어 놓으면서 바울이 동성애를 역리라고 말하려고 한 것은 아니라고 주장했다. 그 대표적인 해석 중의 하나는 바울이 모든 종류의 동성애를 정죄한 것이 아니라는 주장이다. 보스웰에 따르면, 바울은 개인이 이성애적 성적 본성 혹은 자연스러운(*natural*) 성적 욕망을 거슬러서 동성애 행동을 한 그것을 역리로 보고 정죄했다는 것이다.¹⁵ 당시 그리스 로마 사회에서 성적인 영역에서의 자연/본성(*φύσιν*)이란 남녀의 결합인 이성애로 보았다. 철학자들의 글에 나타난 성에 있어서 자연스러운 것은 이성애였고 이는 유대교 전통에서도 마찬가지였다. 바울도 그 시대의 아들로 이런 전통과 사상의 영향 아래 있었기 때문에, 동성애 행동을 비자연스러운 것, 즉 역리로 정죄했을 뿐이라고 해석한다.¹⁶

보스웰이나 로마 카톨릭 교회의 맥닐(John McNeill)과 같은 학자는 전통적인 견해와는 달리 ‘자연’(*φύσιν*)을 사람의 타고난 “개별적 본성”으로 해석해야 한다고 주장한다. 사람들은 나름대로 주어진 성향이 다른데, 그것은 그렇게 태어나기 때문이라는 것이다. 20세기 이후 자연과학과 심리학이 발전되면서

14 바울은 23절에서 사람들의 불의(*ἀδικία*)를 하나님을 예배하며 살기를 거부하고 우상을 섬기는 데로 나아간 것으로 설명했고, 25절에서는 23절의 내용을 다시 설명하면서 사람들이 하나님의 진리를 거짓 것으로 바꾸어 “조물주”보다 “피조물”을 더 경배하고 섬겼다고 표현했다(25절). 바울이 “사람” 대신 “피조물”을 “하나님” 대신 “조물주”(창조주)라는 표현을 사용한 것은 그가 어떤 특정 문화에 사는 개인이나 민족의 불의한 모습에 대해 서술하려고 하는 것보다 인류 전체의 일반적인 불의의 모습을 말하려고 한 것이다.

15 John Boswell, *Christianity, Social Tolerance, and Homosexuality* (Chicago: University of Chicago Press, 1980), 109-112.

16 John J. McNeill, *The Church and the Homosexual*, 4th ed. (Boston: Beacon Press, 1993), 55-56.

동성애의 원인과 기원에 대한 과학적인 규명이 이루어졌는데, 동성애는 생물학적 원인에 의해 형성되기에 특정 사람들은 그런 성향을 타고 태어날 수 있고, 또 유아기에 그 성향이 형성될 수 있음을 과학적으로 밝혀진 바가 있다는 것이다. 그렇다면 이런 사람들에게 동성애는 본성에 따르는 자연스러운 것일 수 있다고 주장한다. 이들은 20세기 전의 바울은 오늘날 현대인이 갖고 있는 동성애에 대한 유전적 심리학적 지식이 없었기 때문에 그 시대의 개념과 관점에서 본성을 보았고, 따라서 동성애를 비자연적, 반복성적인 것으로 보았을 뿐이라는 것이다. 만약 바울이 현대 과학이 밝혀놓은 것처럼 동성애 성향이 인간 본성의 일부라는 것을 알았다면 바울은 모든 동성애를 역리라고 명시적으로 표현하지는 않았을 것이라는 주장이다. 이들은 이런 논리로 동성애적 성향을 지닌 자들이 동성애를 행하는 것은 타고난 본성에 따라 행하는 것이므로 순리를 행하는 것으로 보아야 한다고 주장한다.

2. 바울이 이해한 순리(φύσις)

동성애적 성향의 존재할 수 있다는 과학적 지식이 있었다면 동성애 행위를 역리를 보지 않았을 것이고, 또 자연 혹은 본성은 창조의 질서가 아니라 개개인의 본성을 가리키는 것이라는 주장은 정작 이 단어가 쓰인 본문의 맥락을 통해 볼 때 무리가 있다. 그 이유는 바울이 ‘자연,’ ‘자연적’의 의미를 성경의 창조 기사와 연결시켜 설명하고 있기 때문이다. 그것은 바울이 언급한 내용과 또 사용한 단어들이 이를 뒷받침해주기 때문이다.

주석학자 크랜필드(C.E.B. Cranfield)는 일단 본문의 논리를 볼 때도 푸신은 창조의 질서를 가리키는 것이 분명하다고 말한다. 이방사람들이 자신의 불의(wickedness)로 하나님의 진리를 누르고 그것을 거짓 것으로 바꾸어 우상을 숭배하며 살게 된 것을 설명하는 맥락에서 바울이 동성애를 역리로 말하고 있음을 유의할 필요가 있다는 것이다.¹⁷ 즉, 이방인들이 하나님께서 만드신 자연을

17 C.E.B. Cranfield, *Romans: A Shorter Commentary* (Grand Rapids, Mich.: Eerdmans Pub. Co., 1985), 34-35. 로마서에 대한 고전적 주석으로 권위를 인정받아온 그의 주석에서 크랜필드는 1장은 바울의 성경적 창조에 대한 교리(a biblical doctrine of Creation)을 분명히 보여준다고 말한다. 그에 따르면, 비록 바울은 당시 “자연”(natural), “자연적” 혹은 “순리적”이

비자연적인 것으로 바꾸어 사용한다는 것을 설명하는 맥락에서 동성끼리의 성행동을 역리를 따라 행한 것이라고 말했다는 것이다. 그러므로 여기에서 바울이 ‘순리,’ 즉 ‘자연’이라고 말하는 것은 창조의 자연 질서를 의미하는 것이지 개인에게 주어진 성적 지향성을 의미하는 것이 아니었다고 보는 것이 논리적으로 합당하다.

그런데 바울이 과연 헬라시대 사조나 유대전통 관점에서 자연/본성을 이해해서 동성애를 역리라고 보았다는 것은 근거 있는 주장일까? 본문의 내용과 맥락을 통해 살펴볼 때, 이 주장은 별로 설득력이 없다. 왜냐하면 본문 내용과 단어를 유심히 살펴보면 바울이 동성애를 설명할 때 구약성경 창세기 1장과 2장의 창조기사와 내용을 염두에 두고 설명하고 있음을 알 수 있기 때문이다. 바울은 동성 간의 성행위가 자연을 거스르는 역리로 보는 이유는 창세기 기사에 따르면, 본래 하나님이 사람을 남자와 여자라는 완전히 서로 다른 성적 존재로서 서로 보충하고 보완하는 역할을 할 수 있는 영장으로 창조하셨기 때문이다(창 1:26,27; 2:21-24). 그래서 동성애가 창조의 질서를 거스르는 것이기 때문에 역리라고 보았다는 것이다. 바울은 여기서 푸신을 결코 개별적인 본성이 아니라 하나님이 만드신 창조의 질서로 이해했음이 문맥상 분명히 한 것이다.

이방인의 불의와 이에 대한 하나님의 진노를 설명하는 로마서의 이 부분을 쓸 때, 바울이 바로 창세기의 기록을 의식하고 썼음을 본문은 잘 보여 준다. 바울은 사람들의 불의를 다룰 때, 20-21절에서 하나님이 창조 때에 그의 신성을 만물에 계시한 창조의 이야기를 언급하면서 설명을 시작하고 있으며, 23절에서도 사람들이 하나님의 형상을 이 땅의 “새와 짐승과 기어다니는 동물(파충류)” 모양의 우상으로 바꾸었다고 설명할 때도 그는 창세기에 기록된 하나님이 만든 “땅의 모든 짐승과 하늘의 모든 새와 땅에 기는 모든 것들”(창 1:30)이라는 표현을 그대로 가져와 사용했다.

바울은 사람들의 불의를 25절에서 다시금 “그들이 하나님의 진리를 거짓 것으로 바꾸어” “조물주”보다 “피조물”을 더 경배하고 섬겼다고 설명했다(25

의미하는 바에 대한 헬라 철학자들의 견해를 분명히 알고 있었음에도 불구하고, 이에 대한 신학적 입장을 제시한 것이다.

절). 여기서 바울이 ‘사람’ 대신 “피조물”을 ‘하나님’ 대신 “조물주”(창조주)라는 표현으로 바꾸어 사용했다. 이것은 바울이 푸신(φύσις)/자연을 어떤 특정 시대 문화나 사상이 이해하는 내용을 염두에 둔 것이 아니라 창세기 기사를 염두에 두고 말하고 있다는 증거이다. 창조주 하나님이 제정하신 창조 질서를 의미하는 것이다.¹⁸

이와 아울러 로마서 1:26-27에서 쓰인 “여자들”과 “남자들”이란 단어가 창세기의 창조 기사 내용과 관련되어 쓰였다는 사실도 바울이 창세기를 염두에 두고 푸신을 말하고 동성애를 설명하고 있음을 잘 말해 준다. 1:26-27의 남자가 남자와 여자가 여자와 부끄러운 짓을 행했다고 말하는 구절에서, 한국어 성경은 단지 ‘남자’와 ‘여자’로 번역했지만, 원문은 ‘남자’(άνήρ or άνδρός, man), ‘여자’(γυνή, woman)와 같은 다소 사회적 구분을 나타내는 용어가 아닌 ‘남성/수컷’(ἄρσην, male)과 ‘여성/암컷’(θηλυς, female)이라는 의미로 쓰이는 단어를 사용했다. 70인 역이 창세기 1:27의 “하나님이 자기 형상 곧 하나님의 형상대로 사람을 창조하시되 남자와 여자를 창조하시고”를 헬라어로 번역하면서 썼던 그 단어를 그대로 쓴 것이다. 이것이 의미하는 바는 바울이 하나님이 이 세상을 창조하실 때 생물학적 남성과 여성이 결합하여 한 몸을 이루며 사는 것을 규범으로 하셨음을 분명히 인식했음을 나타내는 증거라고 이해할 수 있다.¹⁹

따라서 이 본문 내용을 창조주가 만드신 창조의 질서와 내용을 배경으로 하는 것으로 파악한다면, 바울은 푸신(φύσις)을 당시 시대적으로 인식되었던 틀로서가 아니라 창세기의 창조 기사, 즉 결혼과 관련하여 이해했다고 보는 것이 논리적으로 타당한 것이다. 신약학자 객년(Robert Gagnon)은 결혼에 대해 처음 언급한 창세기 2:21-24의 내용은 아담이 하와와의 결합을 통해 두 사람이 다시 한 몸이 되는 것을 하나님이 의도하신 결혼임을 말해주는 것이고, 이것은 결혼에 대한 예수님의 가르침과도 일맥상통한다고 이해했다.²⁰ 그러므

18 Richard B. Hays, 『신약의 윤리적 비전』, 588.

19 Schreiner, *Romans*, 95.

20 Robert A. J. Gagnon, *The Bible and Homosexual Practice* (Nashville: Abingdon Press, 2001), 57-60.

로 바울이 여기서 사용한 역리를 행한다는 것은 개인의 지향/본성이나 또는 시대적 문화적 관습의 문제가 아님이 분명하다. 오히려 바울은 성경 창세기에 기록되어 있는 창조기사와 관련하여 자연/본성(φύσις)을 이해하고 있음이 분명하다.

로마 카톨릭 교회의 맥닐(John McNeill)과 같은 학자는 이런 견해와는 달리 바울서신에 7번 사용되는 ‘자연/본성’(physis)을 분석하면서 여기에 쓰인 자연(physis)을 창조질서나 자연법을 가리키는 것이 아니라, 어떤 사람의 본성, 특정한 집단의 관습, 특징, 전통 등으로 다양하게 해석할 수 있다고 주장한다.²¹ 이와 같은 흐름에 있는 존 보스웰(John Boswell)도 여기서 쓰여진 자연/본성(physis)은 “어떤 사람 혹은 어떤 집단, 어떤 민족이나 인종의 성격”(character)을 말하는 것이지 결코 “자연법”이나 “진리”를 가리키는 것으로 바울이 쓴 것이 아니라고 주장한다.²² 그래서 바울이 여기서 본성에 역행하는 것으로 묘사한 것은 “동성애자가 아니라 이성애자가 행하는 동성애 행동”이었다고 보스웰은 주장한다.²³ 보스웰에 따르면, 이 본문은 인류가 하나님을 섬기도록 되어 있는 그 자연을 거부하고 우상숭배의 길을 택했듯이 바울 당시의 일부 이방인들도 성적인 면에서 자신들의 본성에 따른 자연스러운 이성애를 버리고 동성애 행동을 했는데, 바울은 이것을 그들이 자연을 거역한 것으로 보았다. 보스웰은 여기서 바울이 사용한 ‘푸신’(φύσις), 즉 자연은 개인의 본성을 가리키는 것이지 창조질서나 자연법을 가리키는 것은 아니라고 주장한다.²⁴

바울은 본성적으로 이성애자들이 행한 동성애 행위를 자연을 거스른 역리고 보고 정죄한 것이지 “동성애자들”(homosexual persons)이나 “동성애 행동”(homosexual acts)을 정죄한 것이 아니라는 이런 주장은 매우 강력한 수정주의적 해석이다. 그런데 무엇보다도 바울은 동성애와 자연/본성에 관한 논의를 앞서 살펴본 바처럼 창세기의 창조 내러티브와 바울이 인용하고 사용하는 남자와 여자라는 용어들을 함께 해석해 본다면 ‘푸신’(φύσις)을 하나님이 창조

21 McNeill, *The Church and the Homosexual*, 54.

22 Boswell, *Christianity, Social Tolerance, and Homosexuality*, 110.

23 Boswell, *Christianity, Social Tolerance, and Homosexuality*, 109.

24 Boswell, *Christianity, Social Tolerance, and Homosexuality*, 109-114.

때에 만들어 놓으신 그 자연/본성, 즉 '창조의 질서'를 가리키는 의미로 바울이 사용했다고 보는 것이 훨씬 문맥적으로나 신학적으로 설득력이 있다고 할 것이다.

결론적으로, 논리를 전개하는 내용, 문맥, 본문에서 사용한 단어들을 살펴보면 바울은 자연/본성에 대해 창조론과 관련하여 전개하고 있음이 분명하다고 할 수 있다. 그렇다면 순리와 역리라는 것은 하나님이 창조하실 때 인간을 남자와 여자로 만드시면서 의도하셨던 그 창조의 질서 내지 인간에게 심어주신 성에 관한 보편적인 본성이라고 보아야 할 것이다. 또한, 그렇다면 동성애 행위는 하나님의 백성의 도덕규범과 배치된다고 밖에 볼 수 없다. 동성애는 어떤 이유이건 그것이 하나님을 떠난 인간이 진행하는 부패한 죄악들 중의 하나이고 그 성격은 비자연스럽고 비정상적인 삶의 모습이 반영된 결과적 행동이라고 할 수 있다. 그러므로 동성애는 하나님의 백성이 수용할 수 없는 행동이라고 할 수 있다.

V. 고린도교회의 동성애 행위자에 대한 바울의 목회윤리

바울은 고린도 교인이 보낸 편지(고전 7:10)와 인편(고전 16:17)을 통해 고린도교회에 음행과 근친상간을 비롯한 성적인 죄를 저지른 성도들이 있음을 들었고, 이에 관한 자신의 입장을 담은 편지를 보낸 바 있다(고전 5:9). 이후 바울은 고린도교회의 분쟁과 분열이 심하다는 소식을 재차 듣고 다시금 두 번째 편지인 고린도전서를 써서 보내었다. 다양한 문제들과 아울러 특히 교회 안에 음행과 근친상간을 포함한 성적 부도덕한 행동을 하고 회개하지 않는 신자가 있다는 소식을 들은 바울은 이런 악행을 버리지 않는 자들은 하나님의 나라를 유업으로 받을 수 없음을 말하고(고전 6:9-10) 또 이런 이들을 고린도교회가 어떻게 처리해야 할 것인지를 고린도전서 5-6장에서 제시했다. 그리고 세 번째 편지인 고린도후서에서도 바울은 이들의 처리반응에 대한 소식과 형편을 듣고 난 뒤 자신이 곧 방문해서 처리할 내용을 밝혔다. 이를 잘 분석해보면

바울이 제시하는 동성애자들에 대한 목회 윤리를 유추해 낼 수 있다.

1. 고린도교회에 던진 바울의 권면

(1) 포용하는 교회에 대한 질책과 처방: 사귀지 말 것과 내쫓을 것

항구도시였던 고린도는 매춘, 음행, 성적부도덕이 만연한 곳이었다. 이 영향 때문인지 고린도 교인들 가운데 회심 이후에도 옛날의 습속을 벗어버리지 못해 근친상간, 매춘을 비롯한 음행을 행하는 자들이 있었다. 이와 함께 많은 다양한 악행과 동성애와 음행을 행하는 자들이 있음을 듣고 바울은 이런 악행을 행하는 자들과는 사귀지 말[아야] 할 것을 이미 이전에 요구했다: “내가 너희에게 쓴 편지에 음행하는 자들을 사귀지 말라 하였거니와”(고전 5:9). 사귀지 말라는 것은 단순히 가까이하지 않는다는 의미를 넘어 그리스도의 몸을 이루는 교회의 구성원으로 대우하지 말고 교회 밖으로 내어 쫓으라는 의미로서 최고로 강경한 의미이다.

바울의 이런 강경한 입장은 고린도전서를 쓰는 가운데 재확인 될 뿐 아니라 재차 내려진다. 그는 고린도교회가 그의 이런 권면을 시행하지 않은 것을 고린도전서를 쓰는 시점에서 질책했다(고전 5:2). 바울은 교회가 이를 불이행한 것을 그들의 교만한 태도 때문이라고 책망했다. 그리고 이들에게 너희들이 총회로 모일 때 이 악행을 하는 사람을 교회 밖으로 내어보내라고 한다: “이러한 악을 행한 사람은 너희 중에서 내쫓으라”(고전 5:13). 그는 이것을 사탄에게 내어주라는 말로도 동일한 처방을 전달했다(고전 5:5). 바울은 이들을 예수님이 주인으로 통치하는 교회 공동체로부터 사탄이 통치하는 세상으로 내어보내라는 것이다. 이것은 오늘의 말을 하면 출교하는 것이다.

(2) 출교 처방의 이유와 목적: 동성애자의 구원과 교회의 순결

바울은 교회가 내릴 수 있는 가장 심한 벌인 출교를 요구했다. 왜 그랬는지는 바울이 쓴 고린도교회에 보낸 편지들을 살펴보면 그 이유와 목적을 파악할 수 있다. 관련 내용을 분석하면 크게 세 가지를 발견할 수 있다.

첫째, 이들이 이런 증벌을 받음으로써 도리어 이들이 죄를 깨닫고 회개하고,

그 회개를 근거로 교회로 환영받고 그가 다시 돌아오게 되기를 바라는 목적 때문이었다(고전 5:5). 이들이 교회로부터 내쫓김을 당하게 되면 자신들이 구원에서 떨어질지도 모른다는 두려움을 갖게 되고, 비로소 자기 자신의 구원을 위해 죄를 회개하고 잘못된 행동을 버리며 주께 돌아올 수 있게 될 수 있다고 바울은 생각했다. 그러므로 출교는 그들의 구원을 위한 것이지 배제를 위한 목적으로 행한 것이 아니다. 그렌쯔(Stanley Grenz)에 따르면, 바울이 고린도후서에서 고린도교회가 죄악을 행함으로 성도들을 근심하게 했던 어떤 신자를 용서하지 않고 박대한 것에 대해 심하게 꾸짖었는데, 이것이 바울이 원한 치리의 궁극적 목표는 회개를 통한 회복과 복귀임을 잘 드러내 준다는 것이다(고후 2:5-10).²⁵

목적이 회복이지만 그 과정은 사뭇 단호하다. 음행과 부적절한 성관계가 죄라는 가르침을 받고도 반복하는 사람을 성도의 교제권에서 추방하는 것이다. 왜냐하면 이들은 몸은 교회 안에 있지만 그들의 행동은 구원 받기 이전의 모습과 다르지 않기에, 그리스도 밖에서 사는 육에 속한 사람으로 간주해야 하고, 따라서 이들을 교회의 교제권 밖으로 내보내는 것이 다(고전 5:13): “밖에 있는 사람들을 판단하는 것이야 내게 무슨 상관이 있으리요마는 교회 안에 있는 사람들이야 너희가 판단하지 아니하라 밖에 있는 사람들은 하나님께서 심판하시려니와 이 악한 사람은 너희 중에서 내쫓으라”(고전 5:12-13). 성도들은 교회 밖에서 일반적인 시민으로서 이들과 교제할 수는 있지만 이들을 교회 안에서 믿음의 형제로 인정하고 가까이해서는 안 된다는 것이다. 궁극적으로 그들의 구원을 도모하기 위한 것이지만 그 과정은 단호하다.

둘째, 이러한 출교 조치는 바울이 단순히 개인의 도덕성만이 아니라 그리스도의 몸 된 교회의 순결을 유지하기 위한 강한 확신 때문이었다. 죄를 지속적으로 행하는 신자들이 교회 안에 있게 되면 이들의 행습이 누룩처럼 교회에 퍼져 교회의 순결을 더럽히게 될 것이라고 생각하기 때문이다(고전 5:6-7). 특별히 성적인 죄를 짓는 것은 더욱 그리스도의 몸인 교회를 더럽히는 것으로 바울은

²⁵ Stanley Grenz, *Welcoming but Not Affirming* (Louisville: Westminster John Knox Press, 1998), 156.

보았기 때문이다. 바울은 교회는 성도 공동체로서 그리스도의 몸으로 보았다. 바울은 고린도 교회 성도들에게 “너희 몸으로 하나님께 영광을 돌리라”(고전 6:20)라고 명령했는데, 신자의 몸은 그리스도의 몸을 구성하는 지체이기 때문에 만약 그 신자가 성적 부도덕을 행하면 그가 일부분으로 속해 있는 그리스도의 몸인 교회 전체가 더럽혀지게 된다. 바울은 이런 공동체적 순결의 시각에서 “한 지체가 고통을 받으면 모든 지체가 함께 고통을 받[는다]”(고전 12:26)고 강조한 것이다. 그래서 그는 그것을 막기 위해서 성적 부도덕의 죄를 범한 자를 아주 엄하게 다루었고, 계모와 성행위를 한 신자를 출교하라고 엄하게 명령한 것도 바로 성도 공동체의 거룩을 보호하고 악이 퍼지지 못하도록 하기 위한 것이었다.²⁶ 그는 교회의 거룩을 유지하기 위해 제거해야 할 악의 목록을 구체적으로 제시하면서(고전 6:9-10), 교회 안에 이런 악들이 추방되지 않으면 교회는 하나님 나라의 질서와 덕이 아니라 세상의 풍습과 악에 잠식하게 될 것으로 보았기 때문이다. 그러므로 이 악이 누룩처럼 교회에 퍼지기 전에 악을 제거해야 하고 이런 악에서 돌이키지 않는 자는 끊어서 내쫓아 보내야 한다는 것이다.

바울의 이런 입장은 그의 교회론과 연관되어 있다. 바울은 고린도 신자들의 모임을 “하나님의 교회,” 즉 ‘에클레시아’(ἐκκλησία)로 칭한다. ‘에클레시아’는 당시 일반 특정한 목적으로 형성된 모임이나 공동체를 가리키는 용어였으나, 바울은 이를 하나님을 섬기고 예배하는 신자들의 공동체를 가리키는 뜻으로 사용했다. 그래서 그는 고린도교회를 가리키면서 “하나님의” 교회라는 용어를 썼다(고전 1:2). 즉, 교회는 일반 결사체와는 성격이 다른 하나님이 주인이 되시는 하나님의 불러낸 자들의 교회라는 것이다. 마태복음을 보면, 예수님이 교회라는 단어를 2번 사용하셨다. 이에 대해 신학자 프랜스(R. T. France)는 비록 교회 앞에 ‘하나님의’이라는 단어가 쓰이지 않았지만, 그 말씀이 놓인 맥락을 살펴보면 예수님은 교회를 구약의 ‘하나님의 백성’에 해당하는 의미로 사용한 것으로 해석할 수 있다고 말한바 있다.²⁷ 이처럼 교회는 하나님의

26 Richard B. Hays, 『신약의 윤리적 비전』, 593.

27 R. T. France, *The Gospel of Matthew* (Grand Rapids, MI: Wm. B. Eerdmans Publication Co., 2007), 623-624.

백성의 모임이기에 하나님이 주인이 되시고 하나님의 통치 아래 있어야 하는 공동체이다. 따라서 교회 구성원들은 하나님의 법과 규범과 모임의 목적에 따라 살아야 한다. 바울은 교회를 하나님의 부름을 받은 자들의 거룩하게 구별된 공동체라고 그 성격을 천명했다(고전 1:2-3). 그래서 하나님의 교회는 세상과 달리 거룩을 유지해야 한다고 말한다(고전 3:17)

셋째, 바울이 동성애를 포함한 음행에 대해서 더욱 강한 시벌을 요구하는 이유가 있다. 그것은 성적 비행은 성도의 몸을 더럽히는 엄청난 죄가 되기 때문이다. 바울이 몸이라고 말한 것은 단순히 육체가 아니라 인간의 자아 전체를 가리키는 것이다. 헬라어 '소마'(σῶμα)가 신약성경에서 나올 때, 그것은 육체만이 아니라 영과 육이 결합된 전인 즉 자아 전체를 의미하는 단어로 쓰이고 있음을 신학자 티슬톤(Thiselton)은 주목하고 크게 의미를 부여한다.²⁸

부도덕한 성행위는 자기 전체뿐만 아니라 상대방의 자아와도 관계하기 때문에, 이것은 단순히 거짓말하고 시기하는 것의 차원보다 훨씬 그 영향이 포괄적이고 파괴적이다. 오히려 고전 6:8에 열거된 다른 종류의 범죄들보다도 훨씬 더 직접적인 영향을 미친다. 그리고 그것은 상대방과 결합하는 새로운 실재를 만들어 내는 엄청난 변화를 야기하는 행동이다. 따라서 우리 성도의 몸과 자아를 하나님의 성령이 거하는 거룩한 전이라고 이해하고 있는 바울에게 있어서, 음행의 죄는 결국 하나님의 성전을 더럽히는 엄청난 의미를 지니는 죄가 되는 것이다. 그러므로 동성애를 비롯한 음행의 죄가 성도 안에 만연하게 되면, 교회는 거룩에서 오는 힘을 상실하고 붕괴하게 될 것이기 때문에 바울은 이에 대해 엄중하게 처리하고자 했다.

(3) 믿음 안에 있음을 시험하는 방편으로서의 행위 버림(고후 12:20-13:10)

고린도후서 12장부터 바울은 회심 이후에도 예수 믿기 전의 성적 부도덕했던 행동을 버리지 않고 있는 고린도교회 일부 신자들과 그들의 영향을 받은 신자들이 도덕적으로 무감각해지게 될 것을 두려워하여 다시 이전 편지에서 다뤘던 문제를 거론했다. 바울은 다시금 그들의 악행으로 당 짓는 것, 비방과 수근거림,

²⁸ Anthony C. Thiselton, *1 Corinthians*. 권연경 옮김, 『고린도전서』 (서울: SFC, 2006), 179.

분냄, 거만과 혼란, 음란함, 호색함 등을 언급했는데(고후 12:20-21), 이는 바울이 이들이 그 악행을 버렸기를 진심으로 원했기 때문이다(고후 11:20).

바울은 이제 세 번째 방문을 바울은 이들의 변화 유무를 확인하고 이들을 처리하지 않은 것을 바로 잡아 처리할 것임을 분명히 한다: “내가 다시 가면 용서하지 아니하리라”(고후 13:2). 이 말은 바울이 이미 고린도전서에서 밝힌 그의 입장, 즉 그들을 교회 밖으로 내쫓는 것을 의미한다. 바울을 이런 죄악을 지속하는 성도들을 용서하지 않고 내쫓으려고 하는 이유로서 그들이 믿음 안에 있다는 증거가 없기 때문임을 말한다(고후 13:5). 즉, 그들 안에 그리스도가 계시다는 증거가 없다는 것이다.

고린도교회의 일부 신자들은 거짓사도에 속아서 바울에게 그리스도가 자신 안에서 말씀하시는 증거가 무엇인지를 제시하고 요구했는데, 바울은 이에 대해 자기를 변호하면서 도리어 너희 자신이 믿음 안에 있는지를 시험하고 입증하라고 동일하게 요구했다. 이때 사용된 “확증하라”는 단어는 헬라어 ‘도키마조’(δοκιμάζω, 고후 13:5, 7)인데, 그 의미는 테스트를 통해 통과했는지 실패했는지를 입증한다는 의미이다. 그러면 그들이 믿음 안에 있음을 테스트하는 시험에서 합격유무를 어떻게 드러낼 수 있는가? 신학자 베스트(Ernest Best)에 따르면, 바울은 더 이상 악을 행하지 않는 것(7절)을 통해 드러낼 수 있다고 말하면서, 이 악이란 12:20-21에서 언급한 죄악들이라고 구체화한다.²⁹ 바네트는 보다 구체적으로 엄청난 죄악들 중에서 특히 성적인 “더러움과 음란함과 호색함”(고후 12:21)에 초점을 맞추고 이들이 이 악행을 회개하고 버리는 것이 자신들이 믿음 안에 있음을 시험하는 테스트에서 합격한 증거로 바울이 말한 것이라고 주장한다.³⁰

만약 이들이 이 시험에서 불합격했다면, 즉 이런 성적인 악행들을 계속 버리지 않고 시행하고 있다면, 이들은 그리스도를 믿는 믿음 안에 있지 못한 것으로 여겨지며 또한 이것은 이들이 그리스도 안에 있지 않는 불신자와 다르지 않다는

²⁹ Ernest Best, *Second Corinthians*. 『고린도후서: 목회자와 설교자를 위한 주석』 (서울: 한국장로교출판사, 2005), 198.

³⁰ Paul Barnett, *The Message of 2 Corinthians: Power in weakness*. 정옥배 옮김, 『고린도후서 강해』 (서울: 한국기독교학생회출판부, 2002), 258-259.

것이다. 그렇기 때문에 바울은 이들은 더 이상 교회의 권위 아래서 판단 받을 이유가 없는 자로 간주하고 교회도 이들을 판단하고 심판할 대상으로 취급할 필요도 권리가 없다는 것이다. 이런 이유로 바울은 고린도교회가 이들을 교회 밖으로 내어 보내어야 할 자로 간주하고 이들을 출교할 것을 제시한 것이다.

바울의 이런 권고에는 그의 교회론이 크게 작용했다고 볼 수 있다. 교회는 예수를 따르는 제자들이 서로 연합되어 있는 몸과 같은 모임이고, 또 제자도를 실행하고 실천해야 하는 공동체이다. 제자의 삶과 양립할 수 없는 가치관에 따른 행동을 지속적으로 하는 경우에는 교회는 교회로서의 순결을 유지할 수 없다. 한 지체가 부패하면 유기적으로 연결된 전 몸이 부패하고 썩어져 갈 수 있기에 아픔과 희생을 감수해서도 그 부패한 부분을 도려내야 하는데, 바울은 이것을 세상의 누룩이 교회 안에 번지지 않도록 하기 위함이라고 설명한다(고전 5:7).

그렇지만 이들과 달리 교회의 권위 아래 남아 있고 보호받아야 할 자들이 있다. 이들은 그리스도를 자신 안에 모시고 있는 자들로서 비록 연약함으로 죄를 짓고 있지만 사도와 사역자들의 도움을 받고 교회 권위 아래 계속 지내하고자 하는 사람이다. 이들은 고의적/지속적으로 옛 방식을 버리지 않는 자들과 다르고, 스스로 변하고자 원하고, 또 그것을 위해 싸름하는 자들이다. 이들을 위해 바울은 자신의 의로움과 강함을 사용하기보다는 자신의 연약함을 나타내고 온유함으로 이들을 돕고자 한다(13:10). 바울이 원하는 바는 이들이 예수 그리스도의 가르침으로 온전하게 되는 것이기 때문이다(13:7, 9).

그렇지만 행동과 가치관을 바꾸지 않고 이전과 같이 행동하며 사는 신자에게 교회는 두세 증인의 권면을 계속하고 말씀으로 훈계하는 길밖에 없음을 분명히 한다. “우리는 진리를 거슬러 아무 것도 할 수 없고 오직 진리를 위한 뿐이니”(고후 13:8). 이들이 진리를 인정하고 받고 자신을 돌이킬 때까지, 혹은 이들이 스스로 자신이 기독교인이 아니라는 것을 깨달을 때까지 하나님의 말씀과 진리를 타협 없이 가르쳐야 한다는 것이다.

VI. 바울을 통한 현대 교회의 동성애자에 대한 목회

앞에서 분석한 바울의 동성애 신학과 동성애자에 대한 목회윤리를 토대로 한다면 교회는 교회 안에 있는 동성애 신자들에 대한 목회 원리를 분명히 하고 이에 따라 세부적인 지침을 마련하여 목회해야 할 것이다. 교회가 취해 나가야 할 지침으로 6가지 정도를 제시하고자 한다.

1. 동성애자들에 대한 실제적 목회 가이드라인

첫째, 교회는 바울의 권면과 같이 동성애자들에게 이 동성애는 하나님의 백성의 삶, 기독교 윤리와 양립할 수 없는 것임을 분명히 해야 한다. 교회는 동성애 신자들의 성적 욕망을 어쩔 수 없는 성향과 욕망으로 인정하고 그 욕구에게 따른 그들의 행동을 정죄하기 보다는 관용해야 하고 바로 그것이 그들에게 하나님의 사랑을 드러내는 것이라는 주장은 매우 현실주의적이거나 이것은 바른 신학적 주장과 태도는 아님을 분명히 해야 한다. 교회는 어떤 이유이든 동성애 행위를 하나님이 가증스럽게 여기는 것으로 말한 성경의 가르침을 분명히 하면서 동성애 행위를 용인하거나 관용해서는 안 된다.³¹

둘째, 성경의 가르침을 받고 알면서도 동성애 행동을 끊지 않고 그것을 반복하는 성도가 있다면 교회는 신명기 19장과 마태복음 18장에 나오는 대로 두 세 사람이 함께 찾아가서 그가 의지적으로 그 행동을 끊도록 권면하고 도와야 한다. 이렇게 절차를 통해서도 그가 이 행동을 계속할 경우 교회는 재차 강하게 권면해야 한다. 동성애자 신자들에게 그리스도 안에 있으면 자신들의 동성애 성향도 구속함을 받을 수 있다는 생각을 갖도록 교회는 사랑으로 권고하고 인식시켜야 한다. 동성애가 이들이 인지하지 못하는 사이에 오랫동안에 걸쳐 형성되었다 하더라도 이들이 그것 자체를 죄의 결과로 인식하도록 도와야 하고 그들이 탈동성애하려는 소망과 의지를 갖고 앞으로 나아가도록 교회는 지원해야 한다.

³¹ Greg Bahnsen, *Homosexuality: A Biblical View* (N. J. Phillipsburg : Presbyterian & Reformed Publishing Co., 1973), 86.

셋째, 이들이 실수가 아니라 동성애를 지속적으로 반복하는 경우 교회는 이들을 절차를 밟아 권징해야 한다. 수찬정치, 회의참석권 중지, 직분박탈, 그리고 마지막에는 출교까지도 포함한 권징을 시행해야 한다. 그리고 이런 상태에 있으면서 세례를 받고자 하는 자들에게는 세례를 주어서는 안 된다. 세례는 그리스도의 몸을 이루는 지체로 받아들이는 첫 단계이기에 이것은 그리스도의 몸 된 교회의 거룩을 해치는 일이 되기 때문이다. 이와 같이 분명하게 권징을 해야 그들이 회개할 기회를 얻을 수 있고 동시에 교회의 순결을 보호할 수 있음을 분명히 인식해야 한다. 사사기 19장에 기록된 대로 기브아에 사는 베냐민 지파의 불량배들이 레위인에 대한 동성애 시도와 그 첩을 운간하여 죽게한 사건에 대해 하나님은 이스라엘 백성이 엄청나게 희생하고 베냐민 지파 전체가 거의 멸망하는 수준의 피해를 감수하더라도 그들을 벌하여서 하나님의 백성의 공동체로부터 동성애를 제거하여 거룩과 순결을 유지하도록 하셨던 것을 깊이 생각해야 한다.³²

넷째, 동성애 욕구를 갖고 있지만 벗어나기 위해 몸부림치며 사는 신자의 경우 그들이 비록 완전히 벗어나지 못하고 있다 해도 교회는 이들에 대해 좀 더 인내하며 제한적으로 교제를 유지할 필요가 있다. 교회는 죄에서 벗어나고 싶어 하는 성도들에게 상담과 돌봄 필요한 도움을 제공함으로써 그들이 동성애를 극복할 수 있도록 인내하는 가운데 도움의 손길을 제공해야 한다는 의미이다. 물론 이것에는 여러 가지 복잡한 문제가 생길 수 있지만 교회는 이들을 완전히 끊어서는 안 될 것이다. 이 문제는 교회의 지속적인 고민과 지혜가 필요하다.

다섯째, 이것은 교회와 교단 간의 관계에도 적용해야 한다. 만일 교회나 교단이 동성애를 용납하고 동성애자들에게 성직을 포함한 직분을 허용한다면 그것을 총회에 철회하기를 요구하고 그 요구가 받아들여지지 않을 경우 그 교단이나 교회로부터 탈퇴해야 한다.

여섯째, 이것은 총회적으로도 마찬가지이다. 자신의 총회와 자매 관계에 있는 교단이 이것을 용인하면 이를 심각하게 생각해야 한다. 먼저 그들이 그 결정을 재고하고 철회하기를 진심으로 권면하는 의사를 문서나 인편을 통해 분명히

32 이상원, “동성애는 하루살이 같은 죄인가?,” 『월드 뷰』, 제232호 (Oct, 2019), 59.

전해야 한다. 만일 자매 교단이나 우호적 관계에 있는 교단이 그것을 받아들이지 않을 경우, 교단 간의 관계의 단계를 낮추거나 단절도 고려해야 한다. 그것은 자신이 속한 교회에 누룩이 퍼지지 못하도록 하고 교회의 거룩과 순결을 보호하기 위함이다(이상원). 이를 관용하면 적은 누룩이 반죽 전체에 곧 퍼지는 것(고전 5:6-7)처럼 사회와 교회를 부패하게 해서 마침내 붕괴하게 할 것이기 때문이다.

2. 동성애자와 교회 직분

만약 자신을 그리스도인이라고 고백하는 동성애자들이 교회에서 직분을 받아 섬기기를 원한다면 교회는 이들의 요구를 어떻게 수용해야 할 것인가? 현재 서구 개신교회의 입장은 크게 세 가지인데 이들의 주장의 핵심 내용을 아는 것이 필요하다. 첫째, 무차별적, 전면적 개방이다. 교회는 단지 동성애자들이라는 이유로 이들을 차별하지 말고, 동성애자들도 이성애자 신자들과 동일하게 교회의 온전한 구성원으로 받아들이고 그들에게 교인으로서의 권리와 의무에 관련된 모든 분야와 직분을 열어두어야 한다는 것이다. 이들이 신앙고백과 등록 교인으로서의 핵심적인 자격요건을 갖추고 있다면 교회는 이들이 일반 신자들처럼 교회 구성원으로서 교회의 모든 영역에서 봉사하고 성도의 교제를 누릴 수 있도록 해야 하고, 책임 있는 직분을 맡아 섬길 수 있도록 하는 것도 포함해야 한다는 것이다. 소위 성적 성향과 행동에 관련된 어떤 조건이나 자격을 따지지 않는 무조건적이고 무제한적인 개방이다.³³

둘째, 멤버십은 허용하되 직분은 자격에 따라 수용하는 것이다. 교회는 동성애 자들이라고 하더라도 그들이 문을 열고, 신앙고백을 하고, 성도의 교제를 누리기를 원한다면 교회의 구성원으로 당연히 수용해야 한다는 것이다. 단, 직분은 걸맞는 자격을 갖추면 부여할 수 있다. 그 핵심 자격의 판단 기준은 동성애 실행여부이다. 만약 동성애 행위를 계속 실행한다면, 교회는 그것을 중대한 결격사유로 간주하여 그 신도에게 직분을 허락하지 않는다는 것이다.

³³ 그렌쯔(Grenz)교수는 이를 “unqualified openness,” 즉 “무제한적 개방”이라고 표현한 바 있다. Stanley Grenz, *Welcoming but not Affirming*, 김대중 옮김, 『환영과 거절 사이에서』 (서울: 새물결플러스, 2016), 211.

셋째, 교인으로서의 자격까지도 차별적으로 부여하여 동성애자를 수용하는 것이다. 교회는 동성애 성향의 소유자와 동성애 행위를 실행하는 사람으로서의 동성애자를 각각 구분하고 이들의 교회 안에서의 위치에 대한 입장을 차별화하는 것이다. 어떤 신자가 동성애 성향을 지니되 그것을 실행하고 그것을 드러낸다면 직분은 말할 필요도 없이 구성원으로서의 자격도 박탈할 수 있어야 한다는 것이다.

그러나 바울의 권고를 엄중히 받아들이고 따른다고 하면 첫째는 고려대상이 될 수 없음이 분명하다. 둘째와 셋째의 옵션은 고민할 내용이 각각 있으나 등록교인이 된다는 것은 주의 몸인 교회를 이루는 공적 지체의 일원이 된다는 것이고, 교회의 결정과 방향을 결정하는 일에 기본권과 의사 개진권과 결정권을 함께 행사한다는 것이기 때문에 교회는 이 문제의 의미를 깊이 숙고하여 결정해야 한다. 교회의 순결과 개인의 회복과 갱생을 위해 세 번째 입장을 교회가 취하는 것이 더 바울의 가르침에 가까운 것으로 보인다. 그러나 이 입장을 취한다 하더라도 그것을 버리려고 몸부림치는 자들에게 어떻게 해야 할 지에 대해서는 좀 더 고민하면서 지침을 만들 필요가 있다.

Ⅶ. 피하기 힘든 문제제기와 검토: 동성애와 다른 죄악의 형평성 문제

동성애 행위가 심각한 죄임을 인정하는 학자들 가운데서도 동성애 행위를 하는 자들을 직분에서 배제시키는 것을 반대하는 주장을 펴는 학자들이 있는데 이것을 간단히 살펴볼 가치가 있다. 이들의 주장의 논거는 크게 두 가지이다. 첫째는 만약 성경이 동성애를 다른 여타 죄악들과 같이 하나의 죄로 간주하는 것을 중시한다면, 탐욕, 사기, 거짓말, 독선, 이기적인 특성을 보이는 사람들을 직분자에 임명하는 것을 배제하지 않으면서 동성애를 행하는 자들만을 특별하게 취급해서 직분 배제 사항으로 간주하며 시행하는 것은 정당하지 않다는 것이다.³⁴ 둘째는 실용적인 이유인데, 실제로 동성애 신자들 가운데 매우 헌신적이고

34 Richard B. Hays, 『신약의 윤리적 비전』, 609-610.

교회를 섬기는데 필요한 덕목을 지닌 자들이 많은데, 이들에게도 교회를 풍성하게 하는 직분을 주는 것이 교회에 유익이 된다는 주장이다.

이 비판적 주장에 대해서는 이렇게 답해볼 수 있다. 동성애를 포함한 어떤 죄이든지 다 그 사람은 죄인이고 그것은 하나님의 나라를 유업으로 받는 데에 결격사유가 된다. 그러나 어떤 죄이나 하는 죄의 성격의 문제와 함께 그 죄를 죄로 인식하고 자기 몸을 쳐서 복종하면서 그 죄를 벗어나려고 하는 태도의 유무는 이를 판단하는데 매우 중요한 기준이 된다. 음행이나 여러 악한 행위는 기본적으로 하나님의 성에 관한 창조질서를 인정하지만 역부족인 상태에서 짓는 것이라고 하면, 동성애는 그 성격이 다른 음행과는 차이가 있다. 동성애를 문제없다고 보고 행하는 것은 하나님이 만드신 본래적인 성의 질서를 인정하지 않고 거스르려는 것과 다르지 않기에 그 행동의 성격이 달라진다. 만약 어떤 사람이 의식적으로 그리고 지속적으로 그 죄를 짓고 있다면, 그 사람이 정말로 제자로서 살고자 하는 자인지에 대해 의심해 보지 않을 수 없다. 이것은 거짓말하고 음해하는 행동을 하는 것도 마찬가지이다. 이와 같은 행동을 계속하고 그런 사람으로 인정되는 사람은 어떤 죄이든지 관계없이 직분을 맡길 수가 없다.

이런 관점에서 동성애를 보면, 현재에도 동성애를 계속하는 자들에게는 직분을 맡기기가 힘들다. 이것은 바울이 그의 목회서신에서 그리스도의 일꾼은 “말과 행실과 사랑과 믿음과 정절”에 있어 “믿는 자들의 본”이 되어야 한다는 말에 비추어 보면 더욱 분명하다(딤후 4:12). 직분을 받을 자들은 특별히 믿는 자들의 본이 되어야 한다는 이 말은 성행위에도 적용이 되어져야 한다. 성생활에서도 책망을 받을 일이 없어야 한다(딤후 3:2).

동성애가 신학적으로 죄가 아니라는 입장을 가지면, 한 남자 혹은 한 여자와 배타적으로 신실한 관계를 유지하는 게이나 레즈비언들의 동성애 행위는 책망 받을 일이 아닐 수 있게 된다. 그러나 이와 달리 동성애 행동이 하나님의 나라를 유업으로 받지 못할 죄(고전 6:9; 딤후 1:10)라고 한 바울의 가르침을 받아들인다면, 교회는 이런 죄악된 행동을 고의적으로 행하는 자들에게 교회의 직분을 허용할 수는 없을 것이다. 우리가 죄를 늘 범하는 죄인들이기 하지만, 그러나 동시에 우리는 우리의 잘못을 인정하고 그 죄를 뉘우치고 벗어나려고 노력하는

자들이다. 이 점에 있어서 다른 여타 죄를 행하며 사는 것과 동성애를 행하는 것과는 성격이 다르다고 할 것이다.

VIII. 나가면서

오늘 개신교회는 점점 성경의 진리를 이 시대의 문화와 인간 중심적 현실주의와 혼합하여서 동성애와 동성애자에 대한 사도적 가르침을 왜곡하고 변질시키고 있다. 유럽과 미국의 주류 교단의 이미 이런 길에 들어섰다. 화란의 개혁교회(총회 측)도 이미 80년대부터 동성연애자들을 정죄하지 말고 관용할 것을 결정했고, 그들의 고통을 이해하고 그들에게 좀 더 관대하고 그들의 문제는 하나님께 맡겨야 할 것을 주장했다.

현재 동성애로 인해 교회가 나뉘고 있지만, 이 문제는 이미 교회가 성경의 규범성과 가치관을 양보하는 새로운 성경관을 수용하면서 시작되었다고 할 수 있다. 신학적으로 자유적이게 된 교회는 성경의 교리와 규범에서 점점 벗어나게 되었다. 일찍이 종교개혁자들은 거짓교회와 참된 교회를 분별하는 세 가지 표지를 말한 바 있다. 바른 말씀의 선포, 성례의 시행, 그리고 권징의 실시이다. 오늘 바른 말씀이 시행되지 않으니, 성경에 위배하는 행동을 관용하고 그런 행동을 하는 자들을 사랑이라는 이름으로 권징하지 않는 풍조가 만연하고 있다.

교회는 문화적 압력, 법적 압력에 대해 효과적으로 대응하기 위한 힘을 모으는 것 못지않게 내부적으로도 교회가 하나님의 말씀을 삶의 표준과 규범으로 믿고 받아들이는 공동체로 교육되고 성경말씀의 토대 위에 세워져 가도록 노력을 해야 한다는 것이다. 트루먼(Carl Trueman)은 교리에 매이지 않으려는 신학적으로 자유주의적 교회가 진작 분열되지 않고, 이 동성애 문제로 인해 분열된 것이 이상할 정도라고 보았다.³⁵

바울은 동성애가 하나님 나라를 유업으로 받지 못할 죄이고 하나님 나라의

³⁵ Carl R. Trueman, "A Strange Split in UMC," *First Things* (Jan 7, 2020).
<https://www.evernote.com/shard/s179/sh/b7795a56-2c98-4542-ac3d-d9c35fe21cf/e/0c42f91693d579a836c132528a37aa3e>, (2020/01/23 접속).

백성의 삶, 즉 기독교 윤리와 양립할 수 없음을 분명히 했다. 한국 교회는 이 분명한 성경적 진리와 기독교 윤리를 타협하지 말고 선포하고 이것을 규범으로 삼고 가르쳐야 한다. 성경은 동성애자들도 그리스도 예수 안에 들어오면 새로운 사람이 되고 변할 수 있다고 바울은 분명하게 말했다. 동성애자라고 하더라도 그리스도 안에 들어와 그를 믿는 믿음 안에 거하게 되면 성령 안에서 탈동성애 할 수 있는 힘을 얻게 된다.³⁶

일부 복음주의 신학자들 가운데서도 동성애 성향을 도무지 극복할 수 없는 자라면 억지로 그것을 거스르려고 하지 말고 차라리 헌신적이고 배타적인 동성애 관계를 유지하며 살도록 해야 한다고 말하는 자들도 있다.³⁷ 역부족인 현실을 관용적으로 받아들이는 것을 전제로 하는 이 주장은 상당히 위험하다. 이런 주장은 하나님의 말씀을 유일한 삶의 표준이요 진리로 받으려는 것이 아니다. 이것은 바울이 로마서 1:32에서 동성애를 비롯한 다양한 죄악을 행하는 자들을 가리켜 말한 바, “그들이 이 같은 일을 행하는 자는 사형에 해당한다고 하나님에게서 정하심을 알고도 자기들만 행할 뿐 아니라 또한 그런 일을 행하는 자들을 옹다 하느니라”와 다르지 않기 때문이다.

이들은 하나님의 말씀이 아니라, 인간의 경험과 사람들의 소리에 더 귀를 기울이고 인간이 주인처럼 마음껏 하고 싶은 대로 살아가게 하는 것을 용인하고 정당화하는 것이다. 이것은 참된 교회, 참된 그리스도인이 아니다. 교회는 성경의 분명한 가르침을 모호하게 만들려는 이 시대의 문화와 하나님의 질서를 대적하려는 자들에게 지혜롭게 대처해야 한다. 하나님의 편에 서서 ‘아니오’를 선명하게 외치는 교회와 그리스도인이 절실히 필요한 때가 되었다.

36 Weima, “Same-Sex Activity,” 12.

37 Lewis B. Smedes, *Sex for Christians: The Limits and Liberties of Sexual Living, Revised Edition*. 안교신 옮김, 『크리스천의 성』 (서울: 두란노, 1997), 311; Helmut Thielicke, *Sex, Ethik der Geschlechtlichkeit*, 김재철 옮김, 『성윤리학』 (서울: 새물결플러스, 2015), 467.

[참고문헌]

- 변종길. 『성경과 주석』. 서울: 말씀사, 2018.
- 이상원. “동성애는 하루살이 같은 죄인가?,” 『월드 뷰』. 제232호(Oct, 2019): 58-61.
- Bahnsen, Greg. *Homosexuality: a biblical view*. Phillipsburg, N. J.: Presbyterian & Reformed Publishing Co., 1973.
- Barnett, Paul. *The Message of 2 Corinthians: Power in weakness*. 정옥배 옮김, 『고린도후서 강해』. 서울: 한국기독교학생회출판부, 2002.
- Best, Ernest. Second Corinthians. 『고린도후서: 목회자와 설교자를 위한 주석』. 서울: 한국장로교출판사, 2005.
- Boswell, John. *Christianity, Social Tolerance, and Homosexuality*. Chicago: University of Chicago Press, 1980.
- Cranfield, C. E. B.. *Romans: A Shorter Commentary*. Grand Rapids, Mich.: Eerdmans Pub. Co., 1985.
- Fee, Gordon. *The First Epistle to the Corinthians*. Grand Rapids: Eerdmans Publishing Company, 1987.
- France, R. T.. *The Gospel of Matthew*. Grand Rapids, MI: Wm. B. Eerdmans Publication Co., 2007.
- Gagnon, Robert A. J.. *The Bible and Homosexual Practice*. Nashville: Abingdon Press, 2001.
- Grenz, Stanley. *Welcoming but Not Affirming*. Louisville: Westminster John Knox Press, 1998.
- _____. Welcoming but not Affirming. 김대중 옮김. 『환영과 거절 사이에서』. 서울: 새물결플러스, 2016.
- Hays, Richard B.. *The Moral Vision of the New Testament: A Contemporary Introduction to New Testament Ethics*. 유승원 옮김. 『신약의 윤리적 비전』. 서울: 한국기독교학생회출판부, 2002.
- Kaesemann, Ernst. *Commentary on Romans*. trans by Geoffrey Bromiley. Grand Rapids: Eerdmans Publishing Co., 1980.

- McNeill, John J. *The Church and the Homosexual*. 4th ed. Boston: Beacon Press, 1993.
- Schreiner, Thomas. *Romans*. Grand Rapids: Baker Academia, 1998.
- Scroggs, Robin. *The New Testament and Homosexuality*. Philadelphia: Fortress Press, 1983.
- Smedes, Lewis B.. *Sex for Christians: The Limits and Liberties of Sexual Living, Revised Edition*. 안교신 옮김. 『크리스천의 성』. 서울: 두란노, 1997.
- Thielicke, Helmut. *Sex, Ethik der Geschlechtlichkeit*, 김재철 옮김. 『성윤리학』. 서울: 새물결플러스, 2015.
- Thiselton, Anthony *1 Corinthians: Shorter Exegetical & Pastoral Commentary*. 권연경 옮김. 『고린도전서: 해석학적 & 목회적으로 바라본 실용적 주석』. 서울: SFC, 2011.
- Trueman, Carl R. "A Strange Split in UMC," *First Things* (Jan7, 2020).
<https://www.evernote.com/shard/s179/sh/b7795a56-2c98-4542-ac3d-d9c35fe21cfe/0c42f91693d579a836c132528a37aa3e>, (2020/01/23 접속).
- Weima, Jeffrey. "Same-Sex Activity, What Does the New Testament Say?" *Calvin Forum* (2015 Fall): 9-12.
<http://news.kmib.co.kr/article/viewDetail.asp?newsClusterNo=01100201.20010905000001603> (2020/01/29 접속)
- <http://www.pckworld.com/article.php?aid=6832787363> (2020/01/30 접속)
- <http://www.newsnjoy.or.kr/news/articleView.html?idxno=226218> (2020/01/31 접속)

[Abstract]

**Paul's Theology of Homosexuality and Pastoral Ethics:
A Christian Ethical Study on Homosexual Person in Church Office**

Won Ha Shin
(Korea Theological Seminary, Professor, Christian Ethics)

For last fifty years, the mainline churches in Western world have struggled with same-sex issue, which eventually caused the major division of the church in the early 21th century. In order to prevent this phenomenon from happening in near future in Korea, the church in Korea needs to prepare itself with the right theological understanding of same-sex activity and pastoral guidelines concerning members engaged in same-sex activity. This article aims at three goals: Paul's theology of homosexuality, Paul's pastoral guidelines for church leaders in Corinthian church to deal with issues such as memberships and persons acting same-sex in church offices.

It tries to show the meanings of *μαλακοὶ* and *ἀρσενοκοῦται* and what it means by for Paul to say that they do not inherit the kingdom of God. Also, it explores Paul's identification of *φύσιν* as against-nature in Romans 1:24-27 in contrast with Revisionist's different understanding of it as acting against one's own sexual dispositions.

Furthermore, it analyzes Paul's pastoral ethics for the church to deal with person engaged in same-sex activity by analyzing advice and admonitions for leaders of Corinthian church to discipline members engaged in same-sex activity. Finally, it provides some pastoral guidelines for Christian church so that it faces with some issues such as qualifications of church membership and the possibility of offices for persons in same-sex activity.

Key Words: same-sex, *ἀρσενοκοῦται*, *φύσιν*, Corinth church, office in church by homosexual person, pastoral ethics

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.

⑥ 투고자는 이름과 함께 소속 및 지위를 제출하여 학술지에 명시하도록 한다.

제6조(논문 심사 및 출판 비용) 논문 심사와 출판 관련 비용에 대해서는 다음과 같이 정한다.

① 각 기관이나 단체의 연구비 지원에 의해 연구 작성된 원고는 그 사실을 논문의 첫 페이지 각주 1번 앞에 분명하게 명시하여야 하고, 지원비의 10%에 해당하는 추가 출판비용을 부담하도록 한다.

② 출판과 심사를 위하여 게재 확정자에게 개별적으로 논문 출판 비용을 요구하지는 않으나 소정의 논문 심사비를 청구할 수 있다. 이럴 경우 청구된 심사비가 공지된 시일 내에 입금되지 않을 때에는 논문 게재가 취소될 수 있다.

③ 자신의 논문이 게재된 투고자에게는 발간된 해당 학술지 5권을 무상으로 배부한다.

제7조(논문 접수) 학술지 발행 예정일 2개월 전까지 논문을 <http://kirs.jams.or.kr>에

접수하며, 본원에서 정한 논문의 투고 규정과 논문양식 규정에 따르지 않거나 필수 구성요소가 빠진 논문은 확인하여 반송하는 것을 원칙으로 한다.

제8조(논문 심사 위원 선정) 편집위원장은 접수 완료된 각 논문마다 심사위원 3인을 선정한다.

제9조(논문 심사 의뢰) 편집위원장은 “논문심사 의뢰서”를 작성하여 위촉된 심사위원들에게 심사 대상 논문과 함께 심사를 의뢰한다. 이때 논문 심사의 공정성을 유지하기 위해, 투고자의 이름과 소속이 심사위원에게 알려지지 않도록 한다. 연구비 수혜 사실은 심사대상 논문에는 표기하지 않고, 게재가 확정된 후 교정지에 첨가하여 표기한다.

제10조(논문 심사 절차) ① 각 심사위원은 심사 의뢰서에 있는 “심사서 작성 요령”을 근거로 하여, 내용의 적절성, 내용의 독창성, 연구주제의 전문성, 학문의 기여도, 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 수정

할 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 근거하여 편집위원회의 의결에 따라 논문의 게재를 취소하거나 삭제하고 이후 2년간 본 학술지에 논문 게재를 제한할 수 있다.

제15조(심사자 윤리) 모든 심사절차와 과정에서 심사 결과는 논문 투고자 이외 타인에게 공개할 수 없으며, 심사위원은 심사대상, 내용 및 결과와 관련된 일체의 정보를 누설하지 않아야 할 책임이 있다. 뿐만 아니라, 해당 논문의 심사대상자를 비롯하여 타인에게 심사위원들의 인적정보 또한 누설되지 않아야 한다.

제16조(논문양식) 논문작성에 관한 구체적인 양식은 다음과 같다. 아래의 논문 양식에 나와 있지 않은 각주와 참고문헌 작성은 일반 신학 논문 양식에 준한다.

① 논문은 한글로 작성하는 것을 원칙으로 하며, 논문제목 이외에는 소제목을 포함한 모든 내용의 글자 크기는 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 경우에만 그 단락 전체를 들여쓰기로 할 수 있다.

② 논문의 주는 미주나 본문 중에 표기하지 않고 본문 아래에 표기하는 각주로 작성하되 op.cit., ibid., idem., p., pp., 그리고 “상세서” 또는 “이하”와 같은 표기는 사용하지 않으며 다음과 같이 작성 하는 것을 원칙으로 한다:

1) 한글 단행본을 처음 인용할 경우 - 저자명, 『책명』(발행지출판사, 출판년도), 시작면-종료면. 영어 단행본인 경우에는 책명을 꺾쇠로 묶지 않고 이탤릭체로 하며 나머지는 한글 단행본과 동일하다.

예1) 이상규, 『개혁주의란 무엇인가?』(부산: 고신대학교출판부, 2007), 11-13.

예2) Thomas F. Torrance, *The Trinitarian Faith* (Edinburgh:

T&T Clark, 1997), 76-79.

2) 한글과 외국어 단행본 모두 표시된 페이지와 그 다음 페이지를 표시할 경우의 “이하”는 “f”로 하고, 그 이상의 페이지를 “이하”로 표시할 경우에는 “ff”로 한다.

예1) 이상규, 『개혁주의란 무엇인가?』(부산: 고신대학교출판부, 2007), 11f.

예2) Thomas F. Torrance, *The Trinitarian Faith* (Edinburgh: T&T Clark, 1997), 76ff.

3) 학술지, 논문집 및 잡지에 게재 된 논문을 처음 인용할 경우 -저자명, “논문명”, 「학술지명」권(호) (발행년도), 시작면-종료면. 이 경우 논문제목 속의 또 다른 인용이나 강조부호는 “로 표시한다. 또한 외국어(알파벳으로 표기된 유럽어 등의 학술지, 논문집 및 잡지는 이탤릭체로 표기한다.

예1) 황대우, “칼빈과 칼빈주의: 리차드 멀러 교수의 견해에 대한 비판적 고찰”, 「한국개혁신학」제13권(2003), 143-72.

예2) Richard A. Muller, “Calvin and the ‘Calvinists’: Assessing Continuities and Discontinuities Between the Reformation and Orthodoxy,” *Calvin Theological Journal* 30(1995), 345-75.

4) 단행본 속의 논문을 처음 인용할 경우 -저자명, “논문명”, (“in”은 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 참고문헌 작성의 일반적인 원칙은 다음과 같다. 단 이런 원칙의 형식으로 표기하기 어려운 예외적인 참고문헌의 경우에는 독자가 충분히 인지할 수 있도록 표기의 일관성과 통일성을 유지하는 범위에서 자유롭게 한다.

1) 참고문헌은 각주에서 사용된 자료를 중심으로 작성하도록 한다.

2) 참고문헌 목록은 1차 자료를 2차 자료와 구분할 경우, 1차 자료를 2차 자료 앞에 배치한다. 국문 자료는 가나다순으로, 외국어 자료는 알파벳순으로 표기한다.

3) 알파벳 이름은 각주와 달리 성, 즉 가족명(family name/last name)을

앞에 쓰고 본 이름을 뒤에 쓰며 그 사이를 콤마로 구분하고 한국인 이름은 성과 이름을 콤마 없이 표기한다.

예1) Emil Brunner의 경우 Brunner, Emil로 표기

예2) 이상규

4) 참고문헌 형식은 필자명, 영문도서명, 출판사항 순으로 표기하되, 다음과 같이 작성한다.

예1) 이상규. 『교회쇄신운동과 고신교회의 형성』. 서울: 생명의양식, 2016.

예2) Ballor, Jordan J. *Covenant, Causality, and Law: A Study in the Theology of Wolfgang Musculus*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1998.

5) 소논문의 참고문헌은 필자명, 논문제목, 학술지명, 권호, 출판연도, 논문전체의 쪽 순으로 표기하는 것을 원칙으로 하되, 아래와 같이 작성한다. 단 쪽 표시의 경우, '151-74'와 '151-174' 가운데 반드시 하나만 선택하여 일관되게 사용해야 한다.

예1) 조윤희. "아담의 세 가지 직분과 창조론과의 관계." 『갱신과 부흥』 24 (2019), 217-250.

예2) Ziegler, D. J. "Marpeck versus Butzer: A Sixteenth Century Debate over the Users and Limits of Political Authority." *Sixteenth Century Journal* 2 (1971), 95-107.

6) 저자가 동일인인 경우에는 두 번째 책부터 첫 저자의 이름 길이만큼 밑줄로 표기한다.

7) 번역서의 경우에는 아래와 같이 표기하는 것을 원칙으로 한다. 단 원저자명은 한글표기도 가능하고 번역서의 원명을 제시할 경우에는 원자자 뒤에, 역자 앞에 표기하도록 한다.

예1) Spijker, Willem van 't. 『루터: 약속과 경험』. 황대우 역. 부산: 고신대학교출판부, 2017.

예2) Spijker, Willem van 't. *Luther: belofte en ervaring*. 황대우

역. 『루터: 약속과 경험』. 부산: 고신대학교출판부, 2017.

예3) Lau, Franz & Bizer, Ernst. *A History of the Reformation in Germany to 1555*. Translated by Brian A. Hardy. London: Adam & Charles Black, 1969.

8) 저자 혹은 역자가 두 명 이상일 경우 자유롭게 표기하되, 반드시 일관성과 통일성을 유지해야 한다. 가령, 두 명이나 3명 이상의 경우에는 ‘콤마, 와, 과, &, and, und’ 등으로 구분하여 모두 표기할 수도 있고, ‘이신열 외 1명’ 혹은 ‘이신열 외 3명’ 등으로 표기할 수도 있다.

⑥ 논문은 참고 문헌과 한글 및 영어 초록과 키워드를 함께 제출해야 한다.

제17조(논문초록과 키워드에 관한 규정) ① 논문을 투고할 때 반드시 논문초록과

6개 이상의 키워드를 작성하여 함께 제출해야 한다.

② 논문초록은 영문과 한글로 각각 작성하여 투고하되 두 초록의 내용이 동일해야 하며 150-300단어로 작성해야 한다. 단, 초고 투고시 초록이 완성되지 못한 상태로 투고되었을 경우 논문을 투고한 본 학술원에 연락하여 사정을 통보한 다음, 반드시 논문심사기간 안에 초록을 완성하여 전자메일 등을 통해 제출하도록 한다.

③ 논문의 키워드는 반드시 동일 내용의 한글과 영문으로 각각 작성하되 6개 이상이어야 한다.

부 칙

1. 이 규정은 2015년 8월 1일부터 시행한다.
2. 이 규정은 2016년 10월 1일부터 시행한다.
3. 이 규정은 2017년 12월 1일부터 시행한다.
4. 이 규정은 2018년 6월 1일부터 시행한다.
5. 이 규정은 2018년 11월 1일부터 시행한다.
6. 이 규정은 2019년 6월 1일부터 시행한다.
7. 이 규정은 2019년 12월 1일부터 시행한다.

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. (2020년 3월 현재 / 가나다순)

가음정교회	경주교회	고남교회
그루터기교회	그리심교회	대구산성교회
동상교회	매일교회	모든민족교회
모자이크교회	부산동교회	부산서면교회
부산재건교회	사직동교회	삼일교회
삼천포교회	서울중앙교회	새언약교회
섬김의교회	성안교회	성로교회
온천교회	울산동부교회	용호중앙교회
울산한빛교회	진주북부교회	진주동부교회
진주성광교회	참빛교회	진해남부교회
포항충진교회	한밭교회	푸른초장교회
헤아림교회		

무통장 입금 및 자동이체 계좌
485-01-032852(농협) 고신대 개혁주의학술원