

갱신과 부흥

Reform & Revival

2023. Vol. 32



고 신 대 학 교
개혁주의학술원

Korean Institute for Reformed Studies / Kosin University

갱신과 부흥 32호

발행일 2023. 09. 30.

발행인 이정기

편집인 황대우

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

부산시 영도구 와치로 194 (051) 990-2267

판권 고신대학교 개혁주의학술원



「갱신과 부흥」 32호를 펴내며

황대우(개혁주의학술원 원장)

이번 「갱신과 부흥」 32권에는 8편의 연구논문이 게재되었습니다. 최윤갑의 “하나님의 진노와 심판, 보응적 정의, 또는 회복적 정의를 이루는가?”는 성경에 나타난 하나님의 진노와 심판을 보응적 정의로 해석해온 기존의 관행에 의문을 제기하면서 회복적 정의로 해석할 수 있는 가능성을 이사야서 주석을 통해 제시하는 논문입니다.

김명일의 “로마서에 나타난 ‘그 종’이신 예수 그리스도와 그의 종 바울”은 바울이 자신을 이사야서가 예언한 “그 종”이신 예수 그리스도를 섬기는 그리스도의 종으로 소개하는 이유와 의미에 대해 바울 스스로 제사장과 좋은 소식을 전하는 자와 성도를 섬기는 자, 이 세 가지로 인식하고 있기 때문이라고 주장하는 논문입니다.

김영래의 “A Reformed Response to the Necessity of the Second Reformation by Righteousness: A Reformed Critique of the Concept of Righteousness in Minjung Theology Centering on Romans 9:30-10:13”은 제목을 통해 어느 정도 짐작할 수 있는 것처럼 민중신학이 종교개혁자들의 ‘오직 믿음’을 ‘행함 있는 믿음’으로 이해하여 제2의 종교개혁을 주장하는 것에 대해 개혁신학의 관점에서 비판하는 논문입니다.

황병훈의 논문, “견인과 율법의 제3용법 관계연구”는 견인과 율법의 제3용법의 관계가 공유적이면서 또한 상호보완적이라는 것을 상세하게 논증하는





논문입니다. 이재욱의 “헤르만 바빙크의 은사 이해: 『하나님의 큰 일』을 중심으로”는 바빙크의 은사론을 기독교론적인 관점과 교회론적인 관점에서 분석한 논문입니다.

신원하의 “태아 그리고 하나님의 형상: 낙태법 개정을 위한 신학적 분석”은 헌법재판소의 기능적 인간 이해가 지닌 문제점들을 철학적으로 비판하는 논문입니다. 김병희의 “장로교 진흥운동에 관한 연구: 1920년대 대구·경북지역을 중심으로”는 1920년대의 장로교 진흥운동이 3·1만세운동 이후 한국교회와 한국사회의 갱신에 중요한 역할을 담당했다는 결론에 도달하는 논문입니다.

마지막으로 양현표의 “한국교회 생태계와 선교적 교회개척”은 선교적 교회개척을 사도적 교회개혁으로 이해하고 이러한 교회개척의 원리와 방법이 21세기 한국교회를 소생시키는 하나의 대안이라고 결론내리고 선교적 교회개척을 다섯 가지로 정의하고 그 다섯 가지를 소개하는 논문입니다.

좋은 논문을 투고해주신 모든 연구자 분들께 심심한 감사의 말씀을 전합니다.

2023년 9월 20일
개혁주의학술원장 및 편집위원장 황대우



개혁과 부흥

Journal of Korean Institute for Reformed Studies

2023. Vol. 32

차례

3 「개혁과 부흥」 32를 펴내며

황대우

논문

7 하나님의 진노와 심판, 보응적 정의, 또는 회복적 정의를 이루는가?

최윤갑

39 로마서에 나타난 “그 종”이신 예수 그리스도와 그의 종 바울

김명일

71 A Reformed Response to the Necessity of the Second Reformation by Righteousness: A Reformed Critique of the Concept of Righteousness in Minjung Theology Centering on Romans 9:30-10:13

Young Rae Kim

105 견인과 율법의 제3용법 관계연구

황병훈

141 헤르만 바빙크의 은사 이해: 『하나님의 큰 일』을 중심으로

이재욱

173 태아 그리고 하나님의 형상: 낙태법 개정을 위한 신학적 분석

신원하

207 장로교 진흥운동에 관한 연구: 1920년대 대구·경북지역을 중심으로

김병희

243 한국교회 생태계와 선교적 교회개척

양현표

개혁과 부흥

Journal of Korean Institute for Reformed Studies

2023. Vol. 32

Contents

- | | |
|--|------------------|
| 3 Introduction | Dae Woo Hwang |
| Thesis | |
| 7 God's Anger and Judgement, Does It Achieve the Punitive Justice, or the Restorative Justice? | Yun Gab Choi |
| 39 "The Servant" Jesus Christ and His Servant Paul in Romans | Myong Il Kim |
| 71 A Reformed Response to the Necessity of the Second Reformation by Righteousness: A Reformed Critique of the Concept of Righteousness in Minjung Theology Centering on Romans 9:30-10:13 | Young Rae Kim |
| 105 A Study on the Relationship between Perseverance and the Third Use of the Law | Byung Hoon Hwang |
| 141 A Study of Herman Bavinck's Understanding of Spiritual Gifts: With a Focus on his <i>Magnalia Dei</i> | Jae Wook Lee |
| 173 The Unborn and the Image of God: A Theological Analysis for the Amendment of Abortion Law | Won Ha Shin |
| 207 A Study on the Presbyterian Promotion Movement: Focusing on Daegu and Gyeongbuk in the 1920s | Byong Hee Kim |
| 243 Korean Church Ecosystem and Missional Church Planting | Hyun Phyo Yang |

하나님의 진노와 심판, 보응적 정의, 또는 회복적 정의를 이루는가?

최윤갑

(고신대학교, 조교수, 구약신학)

- I. 들어가면서
- II. 성경적 정의: 보응적 정의 또는 회복적 정의?
- III. 이사야서에 나타난 하나님의 진노와 심판: 회복적 정의를 이루는 하나님의 신적방편
- IV. 회복적 정의를 통한 시온의 회복과 열방의 선교
- V. 나오면서: 정의와 평화가 입 맞출 때까지....!

[초록]

본고는 이사야서에 나타난 다양한 양상의 하나님의 진노와 심판에 천착하고, 그 해석을 기반으로 성경적 정의가 회복적 정의를 지향하고 있음을 논증하는 것을 목적으로 삼는다. 이 연구는 기존의 학자들이 주로 신약성경의 기독교론에 근거해 회복적 정의를 지지해 왔던 이론적 한계를 뛰어넘어, 구약성경 신학의 관점을 토대로 회복적 정의를 발전시킬 수 있다는 새로운 학문적 가능성을 제시하는 계기가 될 것이다. 또한 기독교 역사를 통해 많은 해석학적 어려움과 오해를 도출하였던 하나님의 진노와 심판이 회복적 정의의 방편으로서 언약 백성의 회복과 그들이 수행해야 할 열방 선교에 어떻게 기여하는지를 심도 있게 조망할 기회를 얻게 될 것이다. 이상의 목적을 이루기 위해, 본고는 크게 세 개의 중요 부분으로 구성된다. 먼저, 우리는 이사야서에 나타난 하나님의 진노와 심판과 관련하여, 성경적 정의가 보응적 정의와 회복적 정의 중, 어느 개념적 범주에 속하는지 논할 것이다. 다음으로, 논자는 하나님의 진노와 심판을 기술하는 이사야서 본문들(1:24-28, 10:5-11, 20-23, 19:23-25, 34:5-12, 52:13-53:12)을 중심으로, 그 진노와 심판의 양상과 목적을 회복적 정의의 관점에서 상세히 논할 것이다. 끝으로, 논자는 이사야서의 거대 구원의 담론(mega-salvation discourse) 속에서 하나님의 진노와 심판이 시온 백성의 회복과 열방 선교를 향해 어떻게 기여하는지를 살필 것이다. 이 논의는 성경에 기술된 하나님의 진노와 심판을 회복적 정의라는 새로운 관점에서 해석할 수 있는 학문적·실천적 기회를 제공할 것이다.

키워드: 하나님의 진노와 심판, 회복적 정의, 이사야서, 보응적 정의, 시온의 회복, 열방의 선교

논문투고일 2023.07.21. / 심사완료일 2023.08.23. / 게재확정일 2023.09.05.

1. 들어가면서

본고를 통해 논자는 이사야서에 나타난 하나님의 진노와 심판을 면밀히 조망함으로써, 성경적 정의가 회복과 살림, 즉 회복적 정의를 지향하고 있음을 논하고자 한다. 회복적 정의(restorative justice)란 어떤 이의 범죄에 대한 응당한 심판과 처벌이 그/그녀의 궁극적인 회복을 지향하고 있다는 사법적 이념이다. 반면, 이 정의 개념과 대립을 이루는 보응적 정의(retributive justice)는 범법행위를 행한 자에게 응당한 응징을 시행함으로써, 범법자를 처벌하고 정의를 바로 세울 뿐 아니라, 사회 공동체의 유익을 꾀한다는 사법 이념이다. 이와 같은 사법적 개념의 구도 속에서, 회복적 정의와 보응적 정의를 나누는 결정적인 분기점은 다름 아니라 범죄에 대한 처벌과 응징에 대한 해석이다. 사법적 처벌을 회복과 갱신의 관점에서 해석하느냐, 또는 정당한 응징으로 보느냐에 따라, 정의에 대한 이념이 달라진다. 그런데, 의미심장하게도, 지난 20세기 후반에 들어서면서 사법체계와 법학 관련분야에서, 점점 더 많은 학자들-하워드 제어(Haward Zehr), 크리스 마샬(Chris Marshall), 게오프 브로톤(Geoff Broughton), 로레인 암스투츠(Lorraine S. Amstutz), 게리 존스톤(Gerry Johnstone)과 데니엘 반 네스(Daniel W. Van Ness), 윤이실(Yoon I Sil)등-은 보응적 정의에 대한 새로운 대안적 패러다임으로서 회복적 정의를 주창하게 되었고, 그들 중 다수는 신약성경의 해석에 기초해 회복적 정의의 근거를 발견하고자 하였다.¹ 성경의 다양한 신학 사상이 법학과 사법체계의 원리 뿐 아니라

* 본 논문은 논자가 사단법인 미셔닐신학연구소(www.imt.or.kr)가 주최한 제3회 선교적 성경해석학 컨퍼런스 '진노하시는 하나님과 선교'(2022.11.1.)에서 발표한 논문을 새롭게 수정하여 제출한 것임을 밝힙니다.

¹ 하워드 제어, 『회복적 정의란 무엇인가?』, 손진 역 (서울: 한국 아나뱃티스트 출판사, 2010); Chris Marshall, *The Little Book of Biblical Justice: A Fresh Approach to the Bible's Teachings on Justice* (Intercourse: Good Books, 2005); Chris Marshall, *Beyond Retribution: A New Testament Vision for Justice, Crime and Punishment* (Grand Rapids: Eerdmans, 2001); Geoff Broughton, "Restorative Justice: Opportunities for Christian Engagement," *International Journal of Public Theology* 3 (2009), 299-318; Lorraine S. Amstutz, "Restorative Justice: the Promise and the Challenge," *Vision* 14 (2013), 24-30; Gerry Johnstone & Daniel W. Van Ness, *Handbook of Restorative Justice* (Devon: Willan Publishing, 2007); Yoon I Sil, "The Impact of Theological Foundation

실천적 적용에 깊이 관여하고 있다는 점을 고려할 때, 이들이 성경해석에 천착한 것은 어쩌면 당연한 결과인지도 모른다. 이러한 상황에서, 본고는 선지서, 특히 이사야서에 나타난 다양한 양상의 하나님의 진노와 심판에 천착하고, 그 해석을 기반으로 성경적 정의가 회복적 정의를 지향하고 있음을 논증하고자 한다. 이러한 주장은 기존의 학자들이 주로 신약성경의 예수 그리스도의 생애, 말씀, 죽음, 그리고 부활과 바울의 기독교론에 근거해 회복적 정의를 지지해 왔던 이론적 한계를 뛰어넘어, 구약성경 신학의 관점을 토대로 회복적 정의를 발전시킬 수 있다는 새로운 학문적 가능성을 제시하는 계기가 될 것이다. 또한 기독교 역사를 통해 많은 해석학적 어려움과 오해를 도출하였던 하나님의 진노와 심판이 회복적 정의의 방편으로서 언약 백성의 회복과 그들이 수행해야 할 열방 선교에 어떻게 기여하는지를 심도 있게 조망할 기회를 얻게 될 것이다.

이상의 목적을 이루기 위해, 본고는 크게 세 개의 중요 부분으로 구성된다. 먼저, 우리는 이사야서에 나타난 하나님의 진노와 심판과 관련하여, 성경적 정의가 보응적 정의와 회복적 정의 중, 어느 개념적 범주에 속하는지 논할 것이다. 이 부분은 회복적 정의의 요소들 뿐 아니라, 보응적 정의가 가진 개념적 약점을 제시할 것이다. 다음으로, 논자는 하나님의 진노와 심판을 기술하는 이사야서 본문들(1:24-28, 10:5-11, 20-23, 19:23-25, 34:5-12, 52:13-53:12)을 중심으로, 그 진노와 심판의 양상과 목적을 회복적 정의의 관점에서 상세히 논할 것이다. 끝으로, 논자는 이사야서의 거대 구원의 담론(mega-salvation discourse)속에서 하나님의 진노와 심판이 시온 백성의 회복과 열방 선교를 향해 어떻게 기여하는지를 살필 것이다.

II. 성경적 정의: 보응적 정의 또는 회복적 정의?

구약성경에서 정의를 나타내는 대표적인 히브리어는 미쉬파트(*mišpāt*)와

of Restorative Justice for Human Rights Protections of North Korean Stateless Women as Victims of Human Trafficking,” *Theological Studies* 75 (2019), 1-10.

제데카(*sedāqā*)이다. 이 단어들은 공통적으로 구약성경뿐 아니라 선지서에서 상당히 높은 빈도로 등장하고, 아울러 폭넓은 의미장(semantic field)을 갖는다. 먼저, *mišpāt*(정의)는 구약성경에 425회, 그리고 선지서에서 147회 등장하고, 다음과 같은 의미들을 내포한다: (1)증재를 통한 결정, 법률적 결정, (2)법률 소송, (3)법률적 요청, (4)순응 일치, (5)사회정의, (6)신적인 명령(율법). 반면, 한글성경에서 ‘공의’로도 번역되는 *제데카*(*sedāqā*)는 구약성경에 523회, 그리고 선지서에 81회 등장하고, 아래와 같은 다양하고 폭넓은 의미장을 가진다: (1)흠 없는 행동과 정직, (2)(존재의) 의, (3)(인간 재판관의) 정의, (4)하나님의 심판의 특징으로서의 공의, (5)(종교적인 태도로서의) 의와 경건, (6)(하나님께서 인간에게 기대하시는) 의와 옳음, (7)하나님의 구원과 승리, (8)신뢰할만한 진리, (9)법률적 요청, (10)사회정의. 구약성경에서 많은 경우 정의와 공의는 함께 등장하여 어떤 존재의 행동 양식이나 관계에서 드러나는 올바름, 공평함, 정직함, 신실함을 내포하는데, 일반적으로 아래와 같은 세 가지 중요한 신학적 함의를 전달한다: (1) 온 세상을 향한 하나님의 통치 원리와 방식(시 97:2; 98:9; 사 32:16-17), (2) 세상 왕들과 지도자들의 통치 원리(삼하 8:15; 왕상 10:10; 시 72:1-4), (3) 하나님 백성들의 의로운 삶의 양식(암 5:24; 사 5:7; 겔 18:5-9). 그러므로, 구약성경에서 정의는 하나님의 근본 본성을 내포한다. 하나님은 정의에 기초하여 온 세상 만물을 조화롭고 질서 있게 통치하신다. 다음으로, 하나님의 통치권을 위임받은 세상의 왕과 지도자는 그들의 통치에 공의와 정의를 정당하게 구현함으로써, 세상과 언약 백성을 향한 하나님의 정의로운 통치를 성취해야만 했다. 끝으로, 언약 백성들은 정의와 공의를 경건한 삶을 위한 근본 원리로 삼고, 삶의 다양한 영역에서 그것을 실천함으로써, 하나님 나라의 백성이 되었다. 정의는 언약 백성의 삶의 다양한 영역-개인 삶의 영역, 공적 사회생활, 정치, 종교, 상업 등-에 직간접적인 방식으로 광범위하게 연결되어 있었다. 그러므로, 우리는 정의를 하나님의 본질적 속성(또는 성품)일 뿐 아니라 언약 백성들이 하나님 나라 시민으로서 삶에서 구현해야 할 핵심 가치 중 하나로 여길 수 있다.²

² Broughton, “Restorative Justice: Opportunities for Christian Engagement,” 313-314.

무엇보다도 중요한 점은 구속의 역사에서 하나님은 정의(justice)를 시행함으로써, 이 세상과 그의 백성의 범법 행위와 불의함을 시정하고, 그 잘못된 상태를 올바른 상태로 바로 잡아 그들 가운데 공의(righteousness)를 회복하셨다.³ 즉, 공의의 개념과 함께, 성경적 정의는 ‘올바름,’ ‘바른 자리매김,’ 조금 더 정확하게, ‘올바르게 만드는 것(making things right)’과 관계가 있다. 즉 그것은 잘못되고, 구부러지고, 부정한 것을 회복하는 회복적 측면을 강하게 내포한다.⁴ 이런 관점에서, 성경적 정의의 영역을 심도 있게 해석함에 있어서, 성경에 나타난 하나님의 심판과 진노의 주제는 아주 중요한 신학적·의미론적 위치를 차지한다. 왜냐하면, 온 세상과 이스라엘 가운데 정의와 공의를 회복하고, 그것을 확립하기 위해 하나님께서 사용하신 가장 중요한 신적 방편 중 하나가 다름 아니라 하나님께서 그들 가운데 시행하신 진노와 심판이기 때문이다.

그렇다면, 성경적 정의와 관련하여, 우리는 하나님의 진노와 심판을 어떻게 정당하게 해석할 수 있을까? 다시 말해, 하나님의 진노와 심판은 세상과 언약 백성 가운데 보응적 정의를 이루는 보응적 측면이 강한가? 아니면 회복적 정의를 성취하는 하나님의 방편인가?

하나님의 진노, 분노, 화를 나타내는 대표적인 히브리어는 *헤미(hēmā), 케제프(qesep), 자암(za'am)*, 그리고 *아프(ap)*가 있다. *헤미*는 분노의 감정이 불길 같이 타오르는 상황, *케제프*는 분노가 부글부글 끓는 모습, *자암*과 *아프*는 분노가 바람이 일어나서 주변에 영향을 미치는 것과 같은 상태를 묘사한다.⁵ 하나님의 분노와 심판을 나타내는 대표적인 상징은 ‘타는 불’과 하나님의 코에서 나오는 ‘연기’가 있다. 이러한 하나님의 진노는 인간들의 행위, 특히 언약 백성의 범죄와 타락에 의해 촉발된 하나님의 태도에서 일어난 돌연한 변화로 인식되었다.⁶

일반적으로, 성경신학자들은 구약성경에 기술된 하나님의 진노와 심판을 보

3 Marshall, *The Little Book of Biblical Justice: A Fresh Approach to the Bible's Teachings on Justice*, 11.

4 하워드 제이, 『회복적 정의란 무엇인가?』, 161.

5 분노와 관련하여 더욱 풍부한 단어들과 그 의미를 알고 싶다면, 발터 아이히로트, 『구약성서신학 I』, 박문재 역 (서울: 크리스찬다이제스트, 1988), 274-275를 참조하라.

6 발터 아이히로트, 『구약성서신학 I』, 283.

응적 정의로 해석하였다. 대표적으로, 발터 아이히로트(Walter Eichrodt)는 『구약성서신학 I』에서 하나님의 진노와 심판을 아래와 같이 설명한다.

하나님의 진노는 사람들이 범한 죄들에 대한 응보이다. 이것은 하나님의 개입을 그 자신이 나 다른 사람들에게 행해진 불법에 대한 복수 또는 하나님의 본성과 활동의 불가침성을 보호하고 그것을 거스르는 모든 것을 멸절시키는 질투로 서술한 것을 통해 아주 분명하게 드러난다.⁷

많은 구약성경은 언약 백성과 이방 민족의 불순종과 범죄에 향해 하나님께서 진노하시고, 그들에게 무시무시한 징벌을 내렸다는 다양한 사례들을 보여준다.⁸ 광야 여정 가운데 레위 지파의 고라가 르우벤 지파의 다단, 아비람, 그리고 온과 함께 파당을 지어 모세와 아론을 공개적으로 공격할 때, 하나님은 그들에게 진노하셨고, 결국 그들은 죽음의 형벌을 맞게 되었다(민 16:1-25). 오늘날의 사회적 통념으로는 이해하기 쉽지 않지만, 다윗이 법궤를 성전으로 옮기는 과정에서 옷사가 수레위에서 흔들리는 법궤를 붙들 때, 하나님은 그에게 진노하신 후, 그를 죽이셨다(삼하 6:1-11). 또한 하나님은 선지자들을 통해, 우상 숭배와 사회적 불의함을 자행하는 북 이스라엘과 남 유다를 향해, 불같은 진노를 발하시며, 그들이 피하지 못할 무시무시한 심판을 겪게 될 것을 예언하셨다. 결국, 바벨론 포로 생활은 그들의 불법과 불의함으로 인한 하나님의 응징적 심판이 성취되었음을 나타낸다. 즉, 성경의 다양한 사례들은 하나님의 진노와 심판이 하나님의 백성들을 향한 신적 보응 내지는 응징의 측면이 있음을 잘 보여준다.

하지만 그 진노와 심판을 보응적 정의를 성취하는 신적 방편으로만 보게 되면, 우리는 성경해석에 있어 피할 수 없는 신학적 부조화와 미흡함을 발견하게

7 발터 아이히로트, 『구약성서신학 I』, 275.

8 언약 백성의 불법에 대한 하나님의 복수를 묘사하는 구약의 본문은 레 26:25, 민 31:3, 신 32:35, 41, 43, 시 94:1, 149:7, 사 34:8, 47:3, 61:2, 63:4, 렘 11:20, 20:12, 겔 25:12, 미 5:14 등이 있다. 반면, 언약 백성에 대한 하나님의 진노와 심판을 하나님의 질투로 묘사하는 성경 구절은 출 20:5, 34:14, 민 25:11, 수 24:19, 신 4:24, 6:15, 겔 5:13, 16:42, 23:25, 슥 1:18 이방인들에 대한 진노와 심판을 하나님의 질투로 묘사하는 구절은 사 42:13, 59:17, 겔 36:5, 6, 38:19, 슥 3:8, 나 1:2 등이 있다.

된다. 특히 신학적인 면에서 두 가지 어려움에 직면하게 된다. 첫째, 하나님의 진노와 심판이 언약 백성과 열방을 향해 긍정적인 보응과 파멸을 지향하고 있다면, 이러한 하나님의 통치방식은 성경이 면면이 강조하는 하나님의 본성적 모습, 즉 그의 자비하심, 오래 참으심, 구원하심, 위로와 부조화를 이룬다. 둘째, 성경 역사를 통해 비록 하나님께서 언약 백성을 향해 진노하고, 심판하셨지만, 하나님은 그들을 결단코 포기하지 않으셨다. 오히려 하나님은 선지자들을 통해 그들의 완전한 파멸이 아니라, 장차 성취하실 종말론적 구원, 위로, 새 창조를 선언하셨다. 그러므로, 하나님의 진노와 심판을 백성의 범죄와 패역함을 향한 보응의 차원으로만 해석한다면, 성경이 기술하는 정의는 여전히 크나큰 신학적·해석학적 문제를 안고 있는 것이다.

이상과 같은 신학적·해석학적 미흡함을 고려하면서, 몇몇 학자들, 특히 하워드 제어(Haward Zehr)와 크리스 마샬(Chris Marshall)은 성경적 정의에 대한 새로운 대안적 패러다임을 제시하였다. 그들은 성경적 정의를 회복적 정의의 관점에서 새롭게 해석하였다. 또한, 하나님의 진노와 심판은 언약 백성을 향한 보응적 차원이 아니라, 그들의 회복과 샬롬(*šālôm*)을 성취한다는 회복적 차원에서 해석하게 되었다. 조금 더 구체적으로, 먼저, 제어는 성경적 정의의 궁극적인 목적이자 성취로서 샬롬을 강조하였다. 그는 샬롬을 아래와 같이 제시한다.

샬롬은 단순한 주변적 테마가 아니라 다른 중요한 믿음의 중심이 되는 '핵심적 믿음'으로서 인류를 위한 하나님의 기본적인 의미, 하나님의 비전을 함축하고 있는 말이다. 그러므로 우리는 샬롬이라는 뿌리로부터 구원, 속죄, 용서, 정의를 이해해야 한다...샬롬이란 사물이 있어야 하는 대로 있는 '올바름'의 상태를 의미한다....하나님은 인간이 서로 간에 그리고 하나님과의 관계에서 올바른 관계를 맺기 원하는데, 샬롬으로 살아간다는 것은 사람들이 [다른 사람들 뿐 아니라 하나님을 향하여] 대립 없이 평화롭게 살아감을 의미한다.⁹

제어에게 있어, 샬롬은 온 세상을 향한 하나님의 통치, 구속, 그리고 정의를 해석하기 위한 신학적·해석학적 틀(*framework*)로서 작용한다. 샬롬은 어떤

9 하워드 제어, 『회복적 정의란 무엇인가?』, 155-156.

사람이 다른 이들과 맺는 관계뿐만 아니라 하나님과 맺는 관계의 성격을 규정짓는다. 나아가, 이와 같이 다양한 관계 속에서 형성되고 유지되어야 할 살롬의 기초를 형성하고, 그것을 지탱하는 모델과 힘은 다름 아닌 언약 개념에 있다.¹⁰ 그러므로 하나님의 백성은 언약 개념에 명시된 규례와 법도를 신실하게 지킴으로써, 하나님과 이웃을 향해 살롬의 상태를 진척시켜 나가야만 했다. 지오프 브로흐톤(Geoff Broughton)에 의하면, 제어가 성경적 정의를 살롬의 관점에서 새롭게 해석한 것은 형사법적 정의(criminal justice)와 성경적 정의(biblical justice)를 본질적으로 구분하게 하는 중요한 역할을 수행한다: “현대의 형사법적 정의가 보응적이라면, 성경적 정의는 회복적이다.”¹¹

성경적 정의를 회복의 관점에서 설명한 후, 제어는 하나님의 형벌과 보응을 다시 살롬의 관점에서 해석한다. 미가서 7:18에 나타난 하나님의 정의에 기초해, 제어는 하나님의 진노와 형벌을 다음과 같이 기술한다.

구약에서는 응보도 주된 관심사 중 하나였지만 하나님의 형벌은 살롬의 맥락에서 나타나고 있다. 형벌은 사람들이 인식하는 것처럼 정의를 이루는 사법의 끝이 아니다. 그것은 회복에 목적을 두고 있고...이러한 살롬의 맥락은 응보적 잠재성을 제한하는 구실을 한다...형벌은 영속적인 소외가 아니라 궁극적 화해와 회복의 가능성을 열어두고 있었으므로, 회복적이었지 파괴적이지 않았다.¹²

살롬적 정의의 관점에서, 하나님의 형벌과 심판은 새로운 관점, 즉 불순종하고 패역한 백성들을 구속하고, 화해하고, 궁극적으로 그들을 새롭게 창조하고자 하는 하나님의 회복적 의도를 획득하게 된다. 이와 같은 관점에서, 하나님의 진노와 형벌은 하나님과의 관계에서 뿐 아니라 다른 이들과의 다양한 관계를 통해 삶을 영위해 가는 언약 백성에게 구원, 새 창조, 살롬의 기회를 부여하는 신적 방편으로 작용한다.

10 하워드 제어, 『회복적 정의란 무엇인가?』, 157-158.

11 Geoff Broughton, “Restorative Justice: Opportunities for Christian Engagement,” 312.

12 하워드 제어, 『회복적 정의란 무엇인가?』, 167.

크리스 마샬은 성경의 살롬과 언약 개념에 기초한 제어의 회복적 정의를 더욱 깊고 넓게 확장한다. 마샬은 책 『성경적 정의에 관한 소책자: 정의에 관한 성경적 가르침에 대한 새로운 접근』 2장에서 성경적 정의 개념을 다섯 가지 근본 주제들-(1)살롬, (2)언약, (3)토라, (4)행위와 결과, (5)사죄와 용서-을 통해 더욱 구체적으로 다룬다.¹³ 마샬은 정의 개념은 성경에 1,000회 이상 등장하는 핵심적 신학 사상이므로, 그것은 하나님의 본질적 성품과 자질뿐 아니라 세상에 향한 통치의 방식에 뿌리를 두고 있다. 하나님의 정의는 궁극적으로 세상에 평화와 구속을 성취하는 방식으로 운영되는데, 이와 같은 정의를 가장 구체적으로 보여주는 것은 다름 아니라 예수 그리스도의 십자가 사건이다.¹⁴ 왜냐하면, 예수 그리스도의 십자가는 죄인된 인류와 화해하고, 그들을 품에 안기 위해 팔을 벌리고 서 계신 하나님의 정의와 사랑을 가장 극명하게 보여주는 회복적 사건이기 때문이다.¹⁵ 따라서 보응적이고(retributive) 징벌적인(punitive) 세상의 정의와 달리, 하나님 나라의 정의는 다분히 구속적이고(redemptive) 재건하는(reconstructive) 성격을 내포하고 있다.¹⁶ 이런 맥락에서, 마샬에 의하면, 세상의 정의를 이루기 위해 하나님께서 행하시는 심판과 형벌은 보응적인 행위라기보다, 언약 백성과 온 만물의 궁극적인 구원, 평화, 새 창조를 성취하기 위한 ‘회복적인 심판(restorative punishment)’이다.¹⁷ 따라서, 적용의 측면에서, 하나님 나라 백성들은 십자가에 달리신 예수 그리스도의 말씀뿐만 아니라 그의 삶의 모범과 희생을 따라, 해를 가한 자들을 용서하고 용납할 때, 실제로 이 땅 가운데 회복적 정의를 구현하게 된다.

이상에서 우리는 성경적 정의의 다양한 측면들을 살폈다. 우리는 성경에 나타난 정의, 특히 그것을 이루기 위한 하나님의 진노와 심판 속에 보응적 측면이 내포되어 있음을 부인할 수 없을 것이다. 그럼에도 불구하고, 성경적 정의와 하나님의 심판 속에 내포된 다양한 양상들을 살필 때, 우리는 하나님의

13 Chris Marshall, *The Little Book of Biblical Justice*.

14 Chris Marshall, *The Little Book of Biblical Justice*, 8-9.

15 Chris Marshall, *The Little Book of Biblical Justice*, 61-62.

16 Broughton, “Restorative Justice: Opportunities for Christian Engagement,” 315.

17 Chris Marshall, *Beyond Retribution: A New Testament Vision for Justice, Crime and Punishment* (Grand Rapids: Eerdmans, 2001), 66.

정의가 보응적인 것이라기보다, 보다 더, 궁극적으로, 회복적이고 구속적인 성격을 내포하고 있음을 확인할 수 있었다. 제어와 마살은 성경적 정의가 가진 회복과 살롬의 측면을 주로 신약의 기독교론을 중심으로 논하였다. 이제 우리는 다음 부분에서 하나님의 정의와 그것을 성취하기 위한 하나님의 진노와 심판이 회복적인 측면을 내포하고 있음을 구약성경의 선지서, 특히 이사야서를 중심으로 살필 것이다.

III. 이사야서에 나타난 하나님의 진노와 심판: 회복적 정의를 이루는 하나님의 신적방편

이사야서(“아웨는 구원이시다”)는 그 이름이 암시하듯이, 시온 백성과 온 만물을 향한 거대한 구원의 담론(mega-salvation-discourse)을 다루고 있다. 그럼에도 불구하고, 놀랍게도, 적어도 이사야서의 21개의 본문이 패역한 백성과 열방을 향한 하나님의 무시무시한 진노와 심판을 기술하고 있다.¹⁸ 얼핏 보기에, 하나님의 구원 사역과 하나님의 진노와 심판은 이사야서에서 서로 모순적인 것으로 보인다. 과연 이사야서에서 하나님의 진노와 심판은 거대한 구원의 담론과 어떻게 조화를 이룰 수 있을까? 논자는 이 부분에서 이사야서에 나타난 하나님의 진노와 심판의 다양한 양상이 시온 백성과 온 만물의 회복과 평화를 성취하기 위한 회복적 정의와 긴밀하게 연결되어 있음을 논증하고자 한다. 그것을 통해, 하나님의 진노와 심판이 보응적 정의가 아니라, 회복적·구속적 정의를 성취하는 신적·경륜적 방편임을 강조하고자 한다. 논자는 성경적 정의와 관련하여 이사야서에 나타난 하나님의 진노와 심판을 세 가지 양상-(1)시온 백성을 향한 하나님의 진노와 심판, (2)열방을 향한 하나님의 진노와 심판, (3)대속자 메시아를 향한 하나님의 진노와 심판-을 따라 아래에서 설명하고자 한다.

¹⁸ 이사야서에서 하나님의 진노와 심판을 다루는 본문들은 아래와 같다. 사 1:21-28, 3:13, 4:3-4, 5:1-9, 24-25, 6:9-13, 9:8-21, 10:1-4, 5-19, 20-23, 13:1-11, 24:1-3, 26:8-10, 30:27-33, 34:2-8, 48:9-11, 53:1-12, 63:1-6, 65:1-7, 66:15-17, 22-24.

1. 시온 백성을 향한 하나님의 진노와 심판

(1) 시온 백성의 회복을 성취하는 하나님의 진노와 심판

이사야서의 많은 본문은 범죄하고 불순종한 시온 백성을 향한 하나님의 진노와 심판을 다룬다(1:24-28, 3:13, 4:3-4, 5:1-9, 24-25, 9:8-21, 10:1-4, 65:1-7). 당시 하나님의 백성들은 사회적 불의, 살인, 뇌물, 토색, 약탈을 자행하였을 뿐만 아니라, 참된 경건과 신앙 고백이 없는 외식적인 제사와 우상 숭배로 인해 총체적인 부정함 가운데 있었다. 이와 같이 패역한 시온 백성을 향해 하나님은 무서운 심판을 선포하셨다. 하지만, 놀랍게도, 이사야 1:24-28에 의하면, 하나님의 심판은 시온 백성의 파멸이 아니라 그들의 궁극적인 정결케 됨, 회복, 구속을 창조하기 위한 것이다.

24. 그러므로 주 만군의 여호와 이스라엘의 전능자가 말씀하시되
슬프다 내가 장차 내 대적에게 보응하여 내 마음을 편하게 하겠고
내 원수에게 보복하리라
25. 내가 또 내 손을 네게 돌려
네 찌꺼기를 쟁물로 씻듯이 녹여 청결하게 하며
네 혼잡물을 다 제하여 버리고
26. 내가 네 재판관들을 처음과 같이, 네 모사들을 본래와 같이 회복할 것이라
그리한 후에야 네가 공의의 성읍이라, 신실한 고을이라 불리리라 하셨나
니
27. 시온은 정의로 구속함을 받고
그 돌아온 자들은 공의로 구속함을 받으리라
28. 그러나 패역한 자와 죄인은 함께 패망하고
여호와를 버린 자도 멸망할 것이라

[개역개정역]

이사야 1:24-28은 전체 이사야서의 서론으로서, 이사야서가 전개할 메시지의 전체적인 개요를 설명하고 있다. 시온은 과거에 한 때 공의와 정의로 충만하였

던 아름다운 성읍이었지만, 당시 그곳은 부정하고 패역한 곳으로 변질되었다(21절). 고관들은 도둑과 짝하여 뇌물을 사랑하며 예물을 구하였고, 고아를 위하여 신원하지 않았고, 과부의 송사를 변호하지 않았다(22절). 하나님은 이사야 선지자를 통해, 그 성읍을 향한 대대적인 심판을 선언하게 된다. 구체적으로, 24절에서 하나님은 그 심판을 통해 자신의 대적에게 보응하고, 원수에게 보복할 것을 선포하셨다. 그렇다면, 과연 여기에서 하나님께서 심판하시고자 한 원수와 대적은 누구인가? 알렉 모티어(J. Alex Motyer)는 이 대적은 다름 아닌 “하나님의 율례와 규례를 거역한 자들”이라고 해석하고, 더욱 구체적으로, 조셉 블렌킨쇼프(Joseph Blenkinsopp)은 바로 앞 연에서 범죄와 패역함으로 질책 받았던 나라의 고관, 재판관, 종교적 지도자로 이해하였다.¹⁹ 그런데, 놀랍게도, 이곳에 나타난 하나님의 심판은 금속을 재련하는 과정을 연상시킴으로써, 하나님은 그 심판을 통해, 그 성읍과 백성의 부정함과 찌꺼기를 녹여 청결하게 하고, 혼잡물을 제하여 버리고, 궁극적으로 그 성과 그곳의 지도자들을 회복할 것을 말한다. 이사야 4:4에서 이와 같은 하나님의 심판의 속성은 소멸하는 영으로 표현된다. 즉, 그것은 시온의 부정함과 더러움을 씻어 버리고, 정결케 하는 과정이다. 그러므로, 오토 카이저(Otto Kaiser)가 잘 설명한 것처럼, 예루살렘에 임박한 무시무시한 심판은 “그 성읍의 최종적인 파멸이 아니라, 성읍의 힘을 빼가고, 타락시키는 지도층 사람들에게서 [백성을] 자유케 하는 것”이었다.²⁰ 비슷한 맥락에서, 윌리엄슨(H.G.M. Williamson)은 하나님의 심판을 “회복과 구원의 도구”로 해석하였다.²¹ 결국, 25절이 밝히는 것처럼, 여호와와 심판을 통해 시온의 재판관과 모사들은 예전처럼 회복되고, 그 성읍은 다시 신실하고 공의로운 처소로 회복 될 것이다.

더욱 의미심장하게도, 27절은 시온이 하나님의 정의와 공의로 구속될 것을 예견한다. 의심의 여지없이, 이 정의는 하나님께서 자신의 대적과 원수에게

19 J. Alec Motyer, *The Prophecy of Isaiah: An Introduction & Commentary* (Downers Grove: IVP Academic, 1993), 49; Joseph Blenkinsopp, *Isaiah 1-39: A New Translation with Introduction and Commentary* (New Haven: The Anchor Yale Bible, 2000), 189.

20 Otto Kaiser, *Isaiah 1-12. OTL* (Philadelphia: The Westminster Press, 1983), 44.

21 H.G.M. Williamson, *Isaiah 1-5: A Critical and Exegetical Commentary* (New York: Bloomsbury, 2014), 144.

행하시는 신적 보복과 보응, 즉 시온의 부정함과 패역함을 향한 하나님의 심판을 의미한다. 놀랍게도, 이사야 32:16-17에 의하면, 이와 같은 하나님의 공의와 정의는 그들 가운데 화평, 영원한 평안, 안전을 성취하는 하나님의 방편으로 나타난다: “그때에 정의가 광야에 거하며 공의가 아름다운 밭에 거하리니 공의의 열매는 *화평*이요 공의의 결과는 *영원한 평안과 안전*이라.” 따라서, 이사야서에 나타난 시온을 향한 하나님의 정의로운 심판은 시온 백성의 파멸이 아니라, 회복, 화평, 평화, 안정을 꾀하는 경륜적 방편으로서, 성경의 회복적 정의를 지지한다. 반면, 끝까지 패역한 자, 죄인, 여호와를 버린 자들은 멸망하게 될 것이다.

끝으로, 이사야 65:1-7은 이사야 1:21-28과 수미상관을 이루며 의인을 괴롭히는 악인들을 향한 하나님의 진노와 심판을 다룬다. 이사야는 하나님께서 우상 숭배와 패역을 일삼는 백성들, 특히 하나님의 언약을 끝까지 거역한 자들을 온전히 보응하실 것을 생생한 방식으로 기술한다. 그런데, 의미심장한 것은 이 심판은 다음 66장에 묘사된 온 만물과 새 이스라엘의 창조를 위한 선행 조치로서 묘사되고 있다는 점이다. 이사야서의 전반적인 논리적 구조에서 볼때, 이사야 65-66장에 나타난 하나님의 ‘심판’과 ‘새 창조’는 이사야 1:24-28에 기술된 ‘심판’과 ‘회복’의 주제 패턴과 일치를 이룬다. 그러므로, 하나님의 진노와 심판은 시온 백성의 평화, 구원, 새창조를 성취하는 신적 도구로써, 하나님의 회복적 정의를 성취한다.

(2) 심판을 통해 남은 자들이 하나님을 진실하게 의지함

이사야서에서 모든 시온 백성들이 그들의 범죄로 인해 하나님의 심판 아래에 놓이고, 이후 하나님의 회복과 살림을 경험하게 되는가? 그렇지 않다. 이사야 10:20-23은 하나님의 진노와 심판과 관련하여 새로운 양상을 보여준다. 이사야서는 하나님의 무서운 심판이 시행될 때를 기점으로 패역한 자들, 더욱 정확하게는, 정치·종교적 지도자들, 재판관들, 모사들, 권력자들과 하나님의 회복과 구원을 누리게 될 남은 자들을 뚜렷하게 구분 짓는다. 다시 말해, 비록 하나님의 심판이 전체 시온 백성에게 임하지만, 그 와중에, 그리고 이후 “거룩한 씨,”

즉 “남은 자들”은 하나님의 보호와 인도함 가운데 회복과 구원을 경험하게 된다.

- 20. 그 날에 이스라엘의 남은 자와 야곱 족속의 피난한 자들이
다시는 자기를 친 자를 의지하지 아니하고
이스라엘의 거룩하신 이 여호와를 진실하게 의지하리니
- 21. 남은 자 곧 야곱의 남은 자가 능하신 하나님께로 돌아올 것이라
- 22. 이스라엘이여 네 백성이 바다의 모래 같을지라도
남은 자만 돌아오리니 넘치는 공의로 파멸이 작정되었음이라
- 23. 이미 작정된 파멸을 주 만군의 여호와께서 온 세계 중에 끝까지 행하시리라

[개역개정역]

하나님의 심판을 통해, 시온의 성읍들이 황폐하게 되고, 주민은 더 이상 없어지고, 가옥들에는 사람이 없고, 토지도 황양하게 될 것이다(사 6:11-12). 마치 밤나무와 상수리나무가 베임을 당한 것처럼, 시온은 성읍, 토지, 시민이 총체적으로 파멸하게 된다. 하지만, 큰 나무가 베임을 당할지라도, 그 곳에는 그루터기가 남게 되는 것처럼, 하나님은 심판 이후 시온 성읍에 ‘남은 자,’ 즉 ‘거룩한 씨’를 남길 것이다. 그렇다면, 이 남은 자들은 누구를 지칭하는가? 21절에서 “남은 자가 돌아온다”는 모티프는 이사야 7:3에 등장하는 이사야의 아들의 이름, *스알야슥*(še’ār yāšūb: “남은 자가 돌아온다”)에 뿐만 아니라, 이사야서 4:3, 11:11, 16, 28:5, 37:4, 31-32, 46:3에 반복해 등장하며, 이사야서의 중심 주제를 이룬다. 이사야서의 전체 메시지를 통해, 이들은 회개하고 돌아온 자(사 1:27), 여호와를 기다리는 자(사 30:18), 여호와의 구원을 잠잠히 신뢰하는 자들(사 30:15)을 일컫는다. 이사야 10:21에서 ‘돌아온 남은 자들’은 언어적·주제 면에서 이사야 1:27의 ‘돌아온 자들’과 연결되고, 그들은 공의로 하나님의 구속과 살움을 경험하는 자들이다. 따라서, 차일즈(B.S. Childs)가 잘 설명한 것처럼, “참으로 시온은 정의로 구속을 받은 것인데, 그것은 시온에서 회개한 자들에게 해당한다. 남은 자들은 심판의 공포를 경험할 것이다. 하지만, 그들은

심판의 과정을 통해 새 생명에 대한 약속을 확인받게 된다.”²² 결국, 이들은 “새 이스라엘의 증추를 이루는 자들”이 되고, 이사야 65-66장에 묘사된 새 하늘과 새 땅에서 하나님의 구원, 영광, 샬롬, 새 창조를 누리게 된다.²³ 비록 바다의 모래와 같이 많은 이스라엘 백성이 있을지라도, 하나님의 구속과 회복을 경험하게 되는 자들은 오직 회개를 통해 하나님께 돌아온 남은 자들, 즉 거룩한 자들이다. 그때 그들은 그들을 친 강대국 앗수르를 더 이상 의지하지 않고, 이스라엘의 거룩하신 여호와를 진실하게 의지하게 될 것이다(21절).

이상을 통해, 하나님의 진노와 심판은 범죄한 전체 시온 공동체를 향하고 있음을 살폈다. 그런데 하나님은 끝까지 패역하고, 회개치 아니하는 영적·정치적 지도자, 재판관, 모사들을 무서운 형벌로 심판하지만, 회개하고 돌아오는 남은 자들은 구원하신다. 이스라엘은 심판을 통해 민족적인 정령의 과정을 겪게 되고, 죄를 회개하며 정결한 백성으로, 하나님을 더욱 굳게 신뢰하는 백성, 새 이스라엘로 거듭나게 될 것이다. 아울러, 하나님은 심판의 시행을 통해 이스라엘 백성과 열방 가운데 정의와 공의를 증명할 뿐 아니라, 그것을 통해 하나님께 영광과 높임이 된다. 그는 온 세상에 절대적 왕권을 천명하게 될 것이다(사 5:16; 24:23). 그러므로, 하나님의 정의를 구현하는 진노와 심판은 언약 백성의 회개, 평화, 구원, 그리고 온 만물의 새 창조를 성취하는 경륜적 방편으로서, 성경적 정의가 회복적 측면을 다분히 내포하고 있음을 잘 보여준다.

2. 열방을 향한 하나님의 진노와 심판

이사야 10:5-19, 13:1-11, 19:23-25, 24:1-3, 26:8-10, 30:27-33은 열방을 향한 하나님의 진노, 심판, 그리고 회복을 다루고 있다. 특히 이 본문들은 열방을 향한 지혜로운 경륜을 통해 하나님께서 심판과 함께 열방의 회복을 성취할 것을 보여준다.

²² B.S. Childs, *Isaiah* (Louisville: Westminster John Knox Press, 2001), 95

²³ Otto Kaiser, *Isaiah 1-12*, 242.

(1) 앗수르의 교만과 오만에 대한 하나님의 진노와 심판

이사야 10:5-11절은 앗수르를 향한 하나님의 진노와 심판을 생생하게 묘사한다.

- 5. 앗수르 사람은 화 있을진저
그는 내 진노의 막대기요 그 손의 몽둥이는 내 분노라
 - 6. 내가 그를 보내어 경건하지 아니한 나라를 치게 하며
내가 그에게 명령하여 나를 노하게 한 백성을 쳐서 탈취하며 노략하게 하며 또 그들을 길거리의 진흙 같이 짓밟게 하려 하거니와
 - 7. 그의 뜻은 이 같지 아니하며 그의 마음의 생각도 이 같지 아니하고 다만 그의 마음은 허다한 나라를 파괴하며 멸절하려 하는도다
 - 8. 그가 이르기를 내 고관들은 다 왕들이 아니냐
...
 - 12. 그러므로 주께서 주의 일을 시온 산과 예루살렘에 다 행하신 후에 앗수르 왕의 완악한 마음의 열매와 높은 눈의 자랑을 벌하시리라
 - 13. 그의 말에 나는 내 손의 힘과 내 지혜로 이 일을 행하였으나 나는 총명한 자라 열국의 경계선을 건너치웠고 그들의 재물을 약탈하였으며 또 용감한 자처럼 위에 거주한 자들을 낮추었으며
 - 14. 내 손으로 열국의 재물을 얻는 것은 새의 보금자리를 얻음 같고 온 세계를 얻는 것은 내버린 알을 주움 같았으나 날개를 치거나 입을 벌리거나 지지귀는 것이 하나도 없었다 하는도다
- [개역개정역]

구속역사 속에서 하나님은 앗시리아를 우상 숭배와 패역함을 자행하였던 열방과 언약 백성-북 이스라엘과 남 유다-를 심판하실 도구로 선택하셨다(사 8:5-8; 10:5). 하나님은 앗수르 왕을 통해, 열방의 범죄뿐 아니라 언약 백성의 불순종, 타락함, 패역함을 심판하고자 하셨다. 그러나 하나님의 뜻을 따라, 열방과 언약 백성을 향한 하나님의 심판과 진노를 수행해야 할 앗시리아는 스스로의 계획과 오만함에 빠져 자신의 제국을 건설하기에 급급하였다. 그는 자신의 힘과

지혜로 열국을 정복하고, 대제국을 건설하였다고 어리석게 자랑하였다(13절). 그러므로, 월터 브루그만(Walter Brueggemann)이 잘 설명한 것처럼, “앗시리아는 여호와와의 명령과 의도를 간과하였고 거만함과 비겁한 무자비함으로 행동하였다. 즉, 선택받은 도구가 제국의 건방짐과 독자성을 주장하며 행동하였던 것이다.”²⁴ 앗시리아는 그들을 통해 열방과 시온 가운데 성취하고자 하셨던 하나님의 경륜과 계획에는 도무지 관심을 기울이지 않았다.

이와 같은 앗시리아를 향해, 하나님은 불같은 진노와 심판을 선언하신다. 하나님은 시온과 예루살렘을 향한 심판을 성취하신 후, 앗수르 왕의 완악한 마음과 높은 눈의 자랑을 벌하실 것을 예고하신다. 결국, 이사야 36-39장이 보여주듯이, 우주의 진정한 통치자를 향한 앗수르 왕의 자랑은 어리석은 것으로 판명되고, 인간의 불경건함과 오만함의 상징인 앗수르 제국은 결국 하나님의 심판을 피하지 못하고 파멸하고 만다. 앗수르의 심판에 관한 이 신탁은 모든 나라들과 권력의 중심에 놓여 있는 앗수르 또한 하나님의 통치 아래 복속되어 있음을 선언한다.²⁵ 이사야의 눈에, 앗수르는 하나님의 ‘진노의 막대기’와 ‘손의 몽둥이’에 불과하였다(5절). 앗수르 뿐 아니라 바벨론에 대한 심판의 신탁(13:1-11)을 통해, 이사야는 온 열방과 역사의 진정한 왕이자 주권자가 여호와 이심을 확증한다. 또한, 앗수르의 파멸을 통해, 유다는 회복을 예견하게 되고, 남은 자들은 다시 시온으로 돌아오게 될 것이다.²⁶

그렇다면, 앗수르와 열방을 향한 하나님의 궁극적인 계획은 오직 심판과 파멸인 것인가? 그렇지 않다. 하나님은 비록 그들의 교만, 오만한, 죄악을 심판하시지만, 종말의 때에는 그들을 축복의 백성으로 회복하신다. 이사야 19:23-25은 종말의 때에 성취될 열방의 회복과 축복을 구체적으로 묘사한다.

23. 그 날에 애굽에서 앗수르로 통하는 대로가 있어

앗수르 사람은 애굽으로 가겠고 애굽 사람은 앗수르로 갈 것이며

²⁴ Walter Brueggemann, *Isaiah 1-39* (Louisville: Westminster John Knox Press, 1998), 92-93.

²⁵ Walter Brueggemann, *Isaiah 1-39*, 93.

²⁶ 존 골딩게이, 『이사야』, 윤성현 역(서울: 성서유니온, 2001), 127.

- 애굽 사람이 앗수르 사람과 함께 경배하리라
 24. 그 날에 이스라엘이 애굽 및 앗수르와 더불어
 셋이 세계 중에 복이 되리니
 25. 이는 만군의 여호와께서 복 주시며
 이르시되 내 백성 애굽이여,
 내 손으로 지은 앗수르여,
 나의 기업 이스라엘이여,
 복이 있을지어다 하실 것임이라

[개역개정역]

이스라엘을 중심으로, 앗수르는 북쪽에, 애굽은 남쪽에 각각 위치한 이 나라들은 역사 속에서 끊임없이 이스라엘을 괴롭혔고, 서로 간의 적대감으로 지속적인 정복 전쟁을 치러 왔었다. 초승달 지역을 가로질러 있는 왕의 대로(King's Highway)를 통해, 상업과 무역활동을 서로 활발하게 하며 이윤을 추구했던 교류는 부차적이었고, 과연 그들의 역사는 전쟁과 반목으로 점철되었다. 그러나, 장차 도래한 “여호와와 날(24절),” 즉 종말의 때에는 앗수르가 애굽, 그리고 이스라엘과 더불어 종말론적 화해, 구원, 그리고 축복을 경험할 것이다.²⁷ 적대적이었던 애굽과 앗수르는 과거 전쟁을 위해 사용하였던 그 대로를 이제 서로 간의 왕래를 위해 사용할 뿐 아니라, 그 대로를 통해 함께 하나님을 경배하는 자리에 이르게 된다. 열방을 향한 지배력을 확장하기 위해 정복 전쟁을 일삼았던 이 나라들은 이제 여호와를 예배하고, 열방을 섬기는 나라가 될 것이다. 결국, 하나님의 심판과 우주적 통치 아래에서, 한 때 침략과 전쟁을 일삼았던 열강들은 예배 공동체로 변화될 뿐 아니라 복의 근원이 되어, 하나님께서 종말의 때에 성취하실 우주적인 화해와 구원을 열방에 전파할 것이다. 이런 맥락에서, 열방을 향한 하나님의 심판은 그들의 파멸과 종말을 위한 것이 아니라, 구속 역사의 과정이 보여주듯이 그들의 종말론적 회복과 새 창조를 위한 것이다.

27 여호와와 날에 관하여, 아래를 참조하라. Craig A. Blasing, “The Day of the Lord: Theme and Pattern in Biblical Theology,” *Bibliotheca Sacra* 169 (2012), 3-19; Meir Weiss, “The Origin of the 'Day of the Lord': Reconsidered,” *Hebrew Union College Annual* 37 (1966), 29-71.

(2) 에돔—회개하지 않는 악인들과 근원적 악—을 향한 하나님의 진노와 심판

이사야 34:5-12과 63:1-6은 에돔과 하나님의 구속 역사를 거역하는 근원적 악을 향한 하나님의 진노와 심판을 다룬다. 선지서에서 에돔을 향한 비난과 심판은 독보적 위치를 차지한다(오바다 1, 렘 49장, 겔 25장). 열방을 향한 하나님의 심판을 기술하는 이사야 13-23장에서 에돔을 향한 하나님의 진노와 심판은 제외되어 있다. 왜냐하면, 이사야 34:5-12에서 에돔을 향한 하나님의 진노와 심판은 다른 열방을 향한 그것과 비교할 수 없는 특별한 중요성을 갖기 때문이다.

5. 여호와와 같이 하늘에서 족하게 마셨은즉

보라 이것이 에돔 위에 내리며 진멸하시기로 한 백성 위에 내려
그를 심판할 것이라

...

8. 이것은 여호와께서 보복하시는 날이요

시온의 송사를 위하여 신원하시는 해라

9. 에돔의 시내들은 변하여 역청이 되고

그 티끌은 유행이 되고 그 땅은 불 붙는 역청이 되며

10. 낮에나 밤에나 꺼지지 아니하고 그 연기가 끊임없이 떠오를 것이며

세세에 황무하여 그리로 지날 자가 영영히 없겠고

11. 당아새와 고슴도치가 그 땅을 차지하며 부엉이와 까마귀가 거기 살 것이라

여호와께서 그 위에 혼란의 줄과 공허의 추를 드리우실 것인즉

12. 그들이 국가를 이으려 하여 귀인들을 부르되 아무도 없겠고

그 모든 방백도 없게 될 것이요

[개역개정역]

에돔은 야곱의 형 에서의 후손으로서, 역사를 통해 이스라엘과 철저한 원한과 반목의 관계에 놓였던 민족이다(창세기 25:30). 예루살렘이 바벨론에 의해 파괴 될 때, 에돔은 유다를 돕지 않고 방관할 뿐 아니라, 오히려 동족을 파멸하는 바벨론을 간접적으로 도왔다(오바다 1). 역사를 통해 이스라엘과 에돔 사이에

있던 극도의 미움과 반목은 선지자들이 다른 신학적 차원에서 에돔을 해석하도록 이끌었다. 즉 에돔은 단순히 열방 가운데 있는 한 나라가 아니라, 하나님의 구속 계획을 끊임없이 거역하는 ‘근원적인 악(ontological evil)’과 그 악함을 자행하는 ‘회개하지 않는 악인들’을 상징한다.²⁸ 정경 메시지의 구조를 볼 때, 이사야 33장은 시온의 회복과 영광을 위한 선지자의 간구를 다룬다면, 그 구원은 이사야 34장에서 악인들과 근원적인 악에 대한 하나님의 심판으로 완성된다. 우리는 동일한 신학적·주제적 패턴을 이사야 62-63장에서도 발견할 수 있다. 이사야 62장은 시온이 왕이신 하나님의 신부로서 찬란한 구원과 영광을 획득하는 장면을 묘사한다. 이어, 이사야 63장은 시온 백성 가운데 끝까지 회개하지 않는 반역하는 자들을 향한 하나님의 진노와 심판을 에돔에 대한 상징적 보복으로 기술한다. 악인에 대한 보응을 통해, 시온 백성들은 구원과 신원함의 종결적 성취를 경험하게 되고, 이사야 65-66장의 새 창조의 장면으로 나아가게 된다. 이사야 34장의 에돔을 향한 하나님의 보응과 심판이 묵시적인 이미지들—피, 하늘의 만상이 사라짐, 하늘들이 두루마리처럼 말림—과 함께 묘사된 것은 에돔이 단순히 악인들을 상징하는 것에 그치지 않고, 태초 창조와 첫 타락 이후 하나님의 구속 계획을 지속적으로 거역하고, 온 만물의 타락과 부패를 주도하였던 근원적인 악을 상징한다고 볼 수 있다. 나아가, 의미심장하게도, 이사야 34장과 63장에서 하나님은 에돔을 향해 그 어떤 미래의 회복과 구원의 가능성을 허락하지 않는다: “낮에나 밤에나 꺼지지 아니하고 그 연기가 끊임없이 떠오를 것이며 세세에 황무하여 그리로 지날 자가 영영히 없겠고(34:10).” 근원적인 악에게는 그 어떤 자비나 회복의 기회가 허락될 수 없기 때문이다. 마치 빛과 어둠이 함께 공존할 수 없고, 어둠이 완전히 사라질 때까지 빛은 완전한 빛일 수 없듯이, 근원적인 악은 하나님의 통치와 존재론적으로 함께 할 수 없는 피조의 영역이다. 그것이 사라지기 전까지 완전한 새 창조는 도래할 수 없기 때문이다. 이 악이 완전히 파멸될 때에야, 그리고 하나님의 통치를 반역하는 악인들에 대한 하나님의 심판이 선행될 때에야, 드디어 새 하늘과 새 땅에서 하나님의 통치와 정의는 완전히 확립될 것이다.²⁹

²⁸ Childs, *Isaiah*, 518-519.

이상에서 우리는 열방을 향한 하나님의 진노와 심판이 그들의 거만함과 오만함, 그리고 패역함과 자만심에 대한 하나님의 보응임을 살폈다. 그것은 열방과 세계 역사 가운데 하나님의 주권과 왕 되심을 회복하는 하나님의 정의의 행위이다. 그러나 종말의 때에, 하나님은 그들을 예배자로 회복시킬 뿐 아니라, 열방 가운데 축복의 근원으로 삼으실 것이다. 반면, 근원적인 악과 끝까지 회개하지 않는 에돔 같은 자들은 그 어떤 하나님의 자비와 회복의 여지를 발견하지 못할 것이다. 근원적인 악과 하나님의 나라는 결단코 양립할 수 없기 때문이다.

(3) 대속자 메시아를 향한 하나님의 진노와 심판

이사야 52:13-53:12는 메시아 종이 백성의 허물과 죄를 대속하기 위하여 하나님께 버림받아, 징계와 심판을 겪게 되는 대속 사역을 기술하고 있다. 메시아 종은 죄가 없음에도 불구하고, 언약 백성들이 죄로 인해 겪어야 할 하나님의 무서운 진노와 심판을 대신 겪게 된다. 따라서, 이 본문은 하나님의 진노와 심판에 대한 새로운 국면을 잘 보여준다: “이는 그들이 아직 그들에게 전파되지 아니한 것을 볼 것이요 아직 듣지 못한 것을 깨달을 것임이라”(52:15).

4. 그는 실로 우리의 질고를 지고 우리의 슬픔을 당하였거늘
우리는 생각하기를 그는 징벌을 받아 하나님께 맞으며 고난을 당한다
하였노라
5. 그가 찔림은 우리의 허물 때문이요 그가 상함은 우리의 죄악 때문이라
그가 징계를 받으므로 우리는 평화를 누리고
그가 채찍에 맞으므로 우리는 나음을 받았도다
6. 우리는 다 양 같아서 그릇 행하여 각기 제 길로 갔거늘
여호와께서는 우리 모두의 죄악을 그에게 담당시키셨도다
- ...
8. 그는 곤욕과 심문을 당하고 끌려갔으나
그 세대 중에 누가 생각하기를 그가 살아 있는 자들의 땅에서 끊어짐은

- 마땅히 형벌 받을 내 백성의 허물 때문이라 하였으리요
9. 그는 강포를 행하지 아니하였고 그의 입에 거짓이 없었으나 그의 무덤이 악인들과 함께 있었으며 그가 죽은 후에 부자와 함께 있었다
 10. 여호와께서 그에게 상함을 받게 하시기를 원하사 질고를 당하게 하셨으즉 그의 영혼을 속건제물로 드리기에 이르면 그가 씨를 보게 되며 그의 날은 길 것이요 또 그의 손으로 여호와께서 기뻐하는 뜻을 성취하리로다

[개역개정역]

메시아 종은 언약 백성을, 더욱 정확히 남은 자들을 하나님의 징벌과 심판에서 구원하기 위하여, 심한 질고와 고통을 겪어야만 했다. 그런데, 4절에서 “그가 징벌을 받았다”는 히브리어 *nāgûa*는 이사야 25:12와 이사야 26:5에서 각각 하나님께서 모압을 심판하는 문맥과 높이 솟은 성을 헐어 땅에 덮으시는 장면에서 사용된다. 반면, 이사야 53:4에서 “하나님께 맞았다”는 히브리어 동사 *mukke*는 이사야 5:25, 11:5, 14:6, 57:17에서 하나님께서 시온 백성의 허물과 죄악, 애굽의 범죄, 바벨론의 패역함을 심판하는 장면에서 각각 사용된다. 그러므로, 메시아 종이 슬픔과 질고를 경험하고, 징벌과 고난을 겪는 것은 하나님의 진노와 심판으로 인한 것이 분명하다. 그렇다면 메시아 종에게 임한 이 무서운 하나님의 징벌과 심판은 누구의 범죄와 죄악으로 인해 촉발된 것인가? 메시아 종의 범죄인가? 아니면, 언약 백성의 허물과 죄로 인한 것인가? 당대 많은 자들은 메시아 종이 자신의 범죄와 패역함으로 인해 하나님께 맞으며 고난을 당한다라고 여겼다(4절). 하지만, 이사야 선지자는 그 종에게 임한 하나님의 징벌과 심판이 “우리의 질고와 슬픔”을 대신 지는 것일 뿐 아니라, “우리의 허물과 죄악” 때문이라는 사실을 단언한다(5절). 특히, 이사야 53:8에서 하나님의 심판과 징벌을 암시하는 *nāgûa* 동사는 메시아에게 임한 하나님의 형벌이 다름 아니라 백성의 허물과 죄악을 대속하기 위한 것임을 명시적으로 밝힌다: “그가 살아있는 자들의 땅에서 끊어짐은 마땅히 형벌 받을 내 백성의 허물 때문이라.” 그러므로, 이사야 53장에서 메시아 종이 경험하는 하나님의 진노와

심판은 범죄와 죄악을 자행한 심판의 당사자가 겪는 것이 아니라, 타인이 대신 겪는 ‘대속적 차원’의 심판과 형벌을 보여준다. 이 메시아 종은 분명 하나님의 심판을 겪어야만 하는 신적 대리인(agent)의 특징을 갖고 있다. 하지만, 그는 백성 가운데 하나님의 진노를 촉발하는 죄의 문제를 해결하고, 무시무시한 고통과 슬픔에서 백성을 구속하기 위해 일하고 있다. 그러므로 이 고난당하는 종은 시온 백성에게 임할 임박한 하나님의 진노와 심판에 대한 해결책을 제시하고 있는 것이다.³⁰

메시아 종에게 임한 하나님의 대속적 징벌과 심판은 시온 백성 가운데 심대한 변화를 일으키게 된다. 먼저, 메시아 종은 새로운 씨(seed), 즉 자신의 삶과 사역을 본받는 새로운 백성을 탄생시킨다(10절). 다음으로, 메시아 종은 대속적 희생과 고통을 통해 백성의 죄악을 완전히 해결함으로써, 죄악된 백성을 의로운 백성으로 회복시킨다(11절). 특히, 자신의 죄악을 회개하고 돌아오는 남은 자들은 이 메시아 종의 대속 희생과 고통을 의지할 때, 하나님의 영의 도움으로 근본적인 변화와 회복을 경험하게 된다(사 56-66장).

메시아 종에게 임한 하나님의 진노와 심판은 하나님의 정의가 회복적 차원을 견지하고 있음을 잘 보여준다. 이 종의 대속적 고통과 희생은 범죄한 자들을 여전히 기다리고, 그들을 변화시킬 뿐 아니라 구속하시고 새롭게 창조하시는 하나님의 변함없는 사랑과 탁월한 지혜와 경륜을 표방한다. 특히, 전체 이스라엘 민족을 향한 하나님의 심판이 사회·종교적 지도자와 권력자들, 특히 약자들을 억압하고, 그들을 확대하였던 악인들을 향한 심판이었다면, 메시아를 향한 하나님의 심판은 그 사회 속에서 지금까지 피해를 당하였던 경건한 남은 자들, 즉 연약한 힘 없는 피해자들을 향한 회복적 정의를 보여준다. 많은 이들에게 구약에 기술된 하나님의 일하심과 정의는 하나님의 무서운 진노와 심판에 근거해 보복적이고 파괴적인 것으로 해석되었다. 표면적으로 볼 때, 하나님의 진노와 심판이 범죄한 자들을 향한 보복적 측면이 있음을 인정하지 않을 수 없다. 그러나, 메시아 종의 대속적 희생과 회복이 보여주듯이, 하나님의 진노와 심판은

30 김명일, “God’s Judgment through the Davidic Messiah: Paul’s Use of the Suffering Servant in Isaiah 53”, 『갱신과 부흥』 26 (2020), 23.

자기 백성을 향한 변함없는 인자함(헤세드)가운데 아름답게 통제되고 있고, 나아가 궁극적으로 언약 백성의 회복과 살름을 지향하고 있다. 제어(Zehr)와 마샬(Marshall)은 신약에 기술된 예수 그리스도의 십자가 희생과 죽음에 근거해 성경적 정의가 회복적 정의를 지지하고 있음을 논증하였다. 이제 우리는 이사야 53장에 나타난 메시아 종에게 내려진 대속적 심판과 희생에 근거해, 구약에 기술된 하나님의 진노와 심판에 내포된 하나님의 정의가 궁극적으로 회복적 정의를 지향하고 있음을 주장할 수 있다.

IV. 회복적 정의를 통한 시온의 회복과 열방의 선교

이사야서에서 회복적 정의를 구현하는 하나님의 진노와 심판은 과연 시온의 회복에 어떻게 관여하고, 그것은 또한 열방의 선교에 어떻게 기여하는가? 이사야서의 거대 구원의 담론을 배경으로, 우리는 이 문제를 두 가지 관점에서 다룰 수 있다. 먼저, 시온의 회복과 관련하여, 하나님의 심판과 진노는 시온 백성을 정결하게 하고, 나아가 의로운 백성이 되도록 인도함으로써, 그들이 새 운명과 함께 열방을 향한 사명을 감당하도록 한다. 구속역사 가운데 이스라엘은 이방의 빛으로서 선교의 사명을 부여받았다(사 42:6, 49:6).³¹ 하지만, 안타

31 구약성경에 나타난 선교의 패러다임에 관하여, 오키이(James Chukwuma Okoye)는 아래의 네 가지 범주로 적절하게 제시하였다. 첫째, 구약의 선교는 보편주의(universality)의 측면, 즉 선교는 하나님의 구원과 정의를 열방에 편만하게 전한다는 의미를 지닌다. 이 원리는 구체적인 선교 활동을 말하기보다, 이스라엘이 열방을 향해 가졌던 선교적 의식과 책임을 함의한다. 둘째, 구약의 선교는 공동체적 선교(community-in-mission)를 함의한다. 이 원리는 이스라엘의 선택과 존재가 하나님의 지식을 열방에 알리고, 하나님의 영광이 그들 속에 편만하게 되는 것을 내포한다. 셋째, 구약의 선교는 중심적 측면(centripetal)을 내포한다. 이 원리는 이사야 2:2-5에 묘사된 것처럼, 모든 열방들이 순례의 여정을 통해 시온에 이르고, 하나님의 교훈과 길을 배우는 것에서 잘 나타난다. 이것은 “도덕적 유일신론을 전파하는 것”(moral monotheism)과 일맥상통한다고 볼 수 있다. 넷째, 구약의 선교는 원심적 측면(centrifugal)을 내포한다. 이 원리는 언약 백성으로 선택받은 이스라엘이 열방을 향해 나아가, 하나님의 말씀과 지식을 전파하고, 그들을 하나님의 백성으로 개종시키는 선교를 일컫는다. 아래의 글들을 참조하라. James Chukwuma Okoye, *Israel and The Nations: A Mission Theology of the Old Testament* (Maryknoll: Orbis Books, 2006), 11-12; 그 외에, 구약 성경의 선교에 관하여 다음 글을 참조하라. 김윤희, “21세기 상황 속에서의 선교 그리고 구약,” 『성경과 신학』 42 (2007), 38-41.

잡게도, 그들은 우상숭배와 다양한 범죄로 하나님의 말씀을 보지 못하고, 듣지 못하는 영적 맹인과 청각장애인의 운명에 안주하였었다(사 42:18-21). 물론, 열방을 향한 선교와 나아가 만물의 구속을 위해 부름 받은 사명을 감당하지 못하고 실패하였다. 이러한 백성들을 향해 하나님은 진노하시고, 대대적인 심판을 단행하신다. 그 심판을 통해, 그들은 드디어 죄를 회개하고 정결하게 되어 하나님의 말씀을 보고 들을 수 있게 되고, 하나님을 더욱 신뢰하는 거룩한 백성으로 거듭나게 된다(사 55:1-5, 61:1-11). 특히, 무서운 심판을 겪을 때, 그리고 그 이후 돌아온 남은 자들이 메시아 종의 대속 희생과 죽음을 신뢰하여 죄사함과 의로움을 회복하게 될 때, 그들은 새 이스라엘을 건설하게 되는 주역이 된다. 의미심장하게, 이사야 61:6에서 이들은 더 이상 죄악과 슬픔과 저주에 묶인 자들이 아니라, 여호와와 영의 기름부음을 통해 하나님과 동역하는 영광스러운 ‘제사장’의 신분을 획득한다: “오직 너희는 여호와와 제사장이라 일컬음을 받을 것이라.” 이 때 시온의 남은 자들은 참된 위로와 기쁨을 누릴 뿐 아니라, 하나님과 열방을 이어주는 가교(架橋)로서 선교의 사역을 감당하게 된다. 이들은 여호와와 영의 기름부음 가운데 열방의 백성들에게 하나님의 말씀과 영광을 전파하게 된다(사 66:18-20). 시온 백성의 선교를 통해, 열방의 백성들은 예루살렘에서 여호와께 예물을 드리며, 예배공동체로 세움 받는 놀라운 변화를 겪게 된다(사 56:1-8). 이것은 시온의 회복 뿐 아니라 열방의 구속과 새 창조를 미리 예견하는 것이다. 나아가, 하나님은 그들 가운데에서 또 다른 제사장과 레위인을 세워, 하나님의 말씀과 구원을 열방에 다시 전파하게 함으로써, 지속적인 선교가 성취되고, 영광을 받으신다(사 66:21). 따라서, 제임스 헤밀턴(James M. Hamilton, Jr)이 잘 설명한 것처럼, 이사야서는 그 중심에 “하나님께서 심판을 통해 이스라엘을 구원하시고, [열방 가운데] 영광 받으신다”는 메시지를 전하고 있다.³² 그러므로 하나님의 심판은 시온 백성의 부정함과 더러움을 씻어버리고, 그들을 거룩한 제사장으로 회복함으로써, 열방의 선교가 진행되고, 온 세상의 구속과 새창조를 향한 하나님의 회복적 정의가 성취되도록 돕는

³² James M. Hamilton, Jr, *God's Glory in Salvation through Judgment: A Biblical Theology* (Wheaton: Crossway, 2010), 211.

신적 방편이 된다. 구속역사를 통해, 이스라엘은 바벨론 포로라는 심판 기간을 거친 후, 토라와 안식일을 중시 여기고, 우상 숭배를 던져 버리며, 성전을 중심으로 정결하고 거룩한 새 백성으로 세움 받게 되었다(스 9-10; 느 8).

둘째, 열방의 회복과 관련하여, 하나님의 심판과 진노가 열방에 임할 때, 그들은 하나님의 살아계심과 주권을 인정하게 된다. 그때 그들은 이스라엘을 통한 하나님의 말씀과 선교를 기꺼이 받아들여지게 된다. 하나님의 진노와 심판이 앗수르와 바벨론과 같은 열방에 임할 때, 그들은 하나님의 살아계심과 주권을 인정하게 되었다. 하나님의 심판은 그들이 이스라엘을 통해 전파되는 하나님의 구원의 경륜을 인정하게 함으로써, 그들 속에 하나님의 선교가 성취되도록 이끄는 직접적인 매개체가 되었다. 그러므로 구속역사를 통해, 하나님의 진노와 심판은 이스라엘과 열방의 선교를 촉발할 뿐 아니라 그 선교를 열방 가운데 성취하게 하는 하나님의 경륜의 근본 토대가 된다. 이와 같은 방식으로 하나님은 온 세상을 회복하는 회복적 정의를 성취하셨고, 지금도 여전히 온 만물 가운데 새 창조와 살림을 이루어 가고 계신다.

V. 나오면서: 정의와 평화가 입 맞출 때까지....!

논자는 본고를 통해 이사야서에 나타난 하나님의 진노와 심판을 면밀히 살핌으로써, 하나님의 정의, 즉 성경적 정의가 회복과 살림을 지향하고 있음을 논하였다. 이 연구는 신약에 나타난 하나님의 정의뿐 아니라, 구약의 선지서에 나타난 하나님의 정의 또한 심판의 다양한 양상과 결과를 통해 회복적 정의를 성취하고 있음을 논증하였다. 특히, 기독교 역사를 통해 많은 오해를 받았던 하나님의 진노와 심판이 궁극적으로 택한 백성과 온 열방의 회복을 구현하는 신적·경륜적 방편이라는 논점은 하나님의 다스림과 통치에 대한 새로운 관점, 즉 이 땅의 교회와 열방을 향한 통치의 방식으로서 하나님의 선하심과 인자하심을 더욱 강하게 부각시키는 기여를 한다. 또한 이것은 이 땅과 교회를 향한 하나님의 진노와 심판이 열방을 향한 선교를 가로막는 장애물이 아니라, 그 선교를 더욱

진척시키는 하나님의 놀라운 지혜의 방편임을 확인한다. 비록, 하나님의 무서운 진노와 심판이 세상과 교회에 질게 드리운 듯 보일지라도, 우리는 회복의 때에 그것을 통해 온 만물이 회복과 평화, 즉 살롬을 누리고, 정의와 살롬이 입 맞추는 것을 보게 될 것이다: “인애와 진리가 같이 만나고, 정의와 평화가 서로 입맞추었 으며...”(시 85:10)

[참고문헌]

- Amstutz, Lorraine S. "Restorative Justice: the Promise and the Challenge," *Vision* 14 (2013), 24-30.
- Blaising, Craig A. "The Day of the Lord: Theme and Pattern in Biblical Theology," *Bibliotheca Sacra* 169 (2012), 3-19.
- Blenkinsopp, Joseph. *Isaiah 1-39: A New Translation with Introduction and Commentary*. New Haven: The Anchor Yale Bible, 2000.
- Broughton, Geoff. "Restorative Justice: Opportunities for Christian Engagement", *International Journal of Public Theology* 3 (2009), 299-318.
- Brueggemann, Walter. *Isaiah 1-39*. Louisville: Westminster John Knox Press, 1998.
- Childs, B.S. *Isaiah*. Louisville: Westminster John Knox Press, 2001.
- Hamilton, James M. Jr, *God's Glory in Salvation through Judgment: A Biblical Theology*. Wheaton: Crossway, 2010.
- Johnstone, Gerry & Van Ness, Daniel W. *Handbook of Restorative Justice*. Devon: Willan Publishing, 2007.
- Kaiser, Otto. *Isaiah 1-12. OTL*. Philadelphia: The Westminster Press, 1983.
- Kaiser, Walter C. Jr, *Mission in the Old Testament: Israel as a Light to the Nations*. Grand Rapids: Baker Books, 2000.
- Marshall, Chris. *The Little Book of Biblical Justice: A Fresh Approach to the Bible's Teachings on Justice*. Intercourse: Good Books, 2005.
- _____. *Beyond Retribution: A New Testament Vision for Justice, Crime and Punishment*. Grand Rapids: Eerdmans, 2001.
- Motyer, J. Alec. *The Prophecy of Isaiah: An Introduction & Commentary*. Downers Grove: IVP Academic, 1993.
- Okoye, James Chukwuma. *Israel and The Nations: A Mission Theology of the Old Testament*. Maryknoll: Orbis Books, 2006.
- Weiss, Meir. "The Origin of the 'Day of the Lord': Reconsidered," *Hebrew Union College Annual* 37 (1966), 29-71.

Williamson, H.G.M. *Isaiah 1-5: A Critical and Exegetical Commentary*. New York: Bloomsbury, 2014.

Yoon, I Sil. "The Impact of Theological Foundation of Restorative Justice for Human Rights Protections of North Korean Stateless Women as Victims of Human Trafficking," *Theological Studies* 75 (2019), 1-10.

김명일. "God's Judgment through the Davicid Messiah: Paul's Use of the Suffering Servant in Isaiah 53", 「갱신과 부흥」 26 (2020), 7-42.

김윤희. "21세기 상황 속에서의 선교 그리고 구약", 「성경과 신학」 42 (2007), 34-65.

발터 아이히로트. 『구약성서신학 I』. 박문재 역. 서울: 크리스찬다이제스트, 1988.

존 골딩게이. 『이사야』. 윤성현 역. 서울: 성서유니온, 2001.

하워드 제어. 『회복적 정의란 무엇인가?』. 손진 역. 서울: 한국 아나뱃티스트 출판사, 2010.

[Abstract]**God's Anger and Judgement,
Does It Achieve the Punitive Justice, or the Restorative
Justice?**

Yun Gab Choi

(Kosin University, Assistant Professor, Old Testament theology)

The primary purpose of this article is to approve that the biblical justice is pursuing to the restorative justice based on the thorough investigation of God's anger and judgement in the book of Isaiah. This study will provide the new academic possibility to appreciate the restorative justice from the angle of the Old Testament biblical theology beyond the theoretical limitation which solely argues it based on the Christology in the New Testament. Also, it will give a chance to interpret God's anger and judgement, the biblical theme which has given rise to the enormous amount of misunderstanding and confusion in the Christian history, from the new perspective of the restorative justice and its influence on the restoration of Zion and mission of the nations. To achieve this goal, this article comprises of three main parts. First, regarding the interpretation of God's anger and judgement in the Book of Isaiah, we will define the point that the biblical justice prefers the restorative justice to the punitive justice. Second, we will explicate a number of texts in Isaiah which contain the theme of God's anger and judgement in terms of the restorative justice(Isa. 1:24-28, 10:5-11, 20-23, 19:23-25, 34:5-12, 52:13-53:12). Finally, within the mega-salvation-discourse of Isaiah, we will see how God's anger

and judgement contributes to Zion's restoration and the mission of the nations as the restorative justice. This study will provide the new academic and practical possibility to interpret God's anger and judgement from the restorative justice.

Key Words: God's anger and judgement, Restorative justice, Isaiah, Punitive justice, Restoration of Zion, Mission of the nations

로마서에 나타난 “그 종”이신 예수 그리스도와 그의 종 바울

김명일

(시온성교회, 부목사, 신약신학)

- I. 서론
- II. 그 종, 예수 그리스도
- III. 예수 그리스도의 종, 바울
- IV. 결론

[초록]

바울이 로마서에서 제시하는 예수 그리스도는 이사야서에 기록된 그 종의 역할을 감당한다. 예수 그리스도는 “할례의 추종자”(δίακονος)이시며, 하나님의 언약을 성취하신다. 또한 그 종은 이사야 53장의 고난 받는 종으로서 그 죽음과 부활을 통해서 자기 백성을 의롭게 하시는 분이시다(롬 3:25). 그는 대제사장으로서 열방에 피를 뿌리고 대속의 역할을 감당하는 속죄제물로서 그려진다. 바울의 제사장적 사역은 유일한 그리스도의 대제사장적 사역과 비교할 수는 없지만, 그리스도께서 섬기는 언약의 성취를 위해서 제사장 역할을 감당하는 그분의 일꾼으로서 복음을 전파하는 사역을 감당한다.

바울은 갈라디아서에서 “그러나 내 어머니의 태로부터 나를 택정하시고(ἀφορίζω) 그의 은혜로 나를 부르신 이가”(갈 1:15)라고 구약 성경을 인용한다(사 49:1). 바울은 로마서에서 같은 개념으로 자신의 부르심과 예수 그리스도의 종됨을 설명한다. “예수 그리스도의 종 바울은 사도로 부르심을 받아 하나님의 복음을 위하여 택정함을 입었으니(ἀφορίζω).” 바울은 이사야의 그 종인 그리스도 예수의 종으로서 예수 그리스도께서 섬기는 하나님의 구속의 경륜을 섬기는 역할을 감당한다. 그 역할을 바울은 제사장(ιεροουργέω)으로서(롬 15:16), 좋은 소식을 전하는(ιεροουργέω) 자로서(롬 10:15), 성도를 섬기는(διακονέω) 자로서 이해한다(롬 15:25). 바울은 종으로서 자신의 섬김이 하나님의 구속의 경륜을 성취하는 예수 그리스도의 섬김을 이어가고 있다는 이해를 하고 있다.

키워드: 고난 받는 종, 그 종, 바울, 예수 그리스도의 종, 할례의 추종자, 이사야의 종

1. 서론

이사야의 고난 받는 종 그림은 로마서에서 두드러지게 등장하지 않는다.¹ 그러나 바울은 로마서에서 이사야 본문을 많이 인용하면서 예수 그리스도를 통한 하나님의 구원을 설명한다. 특별히 바울은 로마서 3장 25절과 4장 25절에서 이사야 53장을 반향하며 여호와와 그의 고난 받는 종을 그린다. 로마서에서 그리스도의 종 개념은 이사야 53장의 고난 받는 종을 포함하면서도 넓게는 섬기는 분으로서 예수 그리스도를 보여준다. 섬기는 종이신 예수 그리스도는 단순히 고난 받는 종일뿐만 아니라 하나님의 언약을 섬기는 분(롬 15:8)이시며, 여호와와 그의 구속을 새로운 언약 시대에 실행하시는 분이시다(롬 11:26).

바울은 그 예수 그리스도의 종이다(롬 1:1).² 그러나 이사야 53장의 고난 받는 종을 로마서에서 직접적으로 자신에게 적용하고 있는 것으로 보이지 않는다. 오히려 바울은 자신을 고난 받는 종으로 제시하는 것이 아니라 그 소식을 전하는 자로 이해한다.³ 바울은 로마서에서 이사야 40-55장에 나타나는 그 종의 사역을 자신의 부르심으로 이해하면서,⁴ 제사장 역할을 감당하며, 언약의

1 참조. J. Ross Wagner, *Heralds of the Good News: Isaiah and Paul 'in concert' in the letter to the Romans* (Leiden: Brill, 2002), 334-35; Richard B. Hays, *Echoes of Scripture in the Letters of Paul* (New Haven: Yale University Press, 1989), 63.

2 종과 관련하여 겸손과 헌신, 그리고 순종의 언어가 구약에서 나타난다. 분명히 바울은 이 의미를 포함하고 있을 것이다. 바울의 “예수 그리스도의 종” 표현은 높은 기독교론을 드러낸다. 바울은 “여호와” 대신 “예수 그리스도”를 사용하며 그 메시아 직분의 중요성을 제안한다. D. J. Moo, *The Letter to the Romans*, NICNT (Grand Rapids: Eerdmans, 2018), 39.

3 Mark Gignilliat, *Paul and Isaiah's servants: Paul's theological reading of Isaiah 40-66 in 2 Corinthians 5.14-6.10* (Edinburgh: T&T Clark, 2007), 51-54.

4 바울이 이사야 40-55장의 그 종을 자신의 부르심을 동일하게 여긴다는 견해는 다음을 참조하라. William J. Webb, *Returning Home: New Covenant and Second Exodus as the Context for 2 Corinthians 6:14-7:1* (Sheffield: Sheffield Academic, 1993), 128; David M. Stanley, “The Theme of the Servant of Yahweh,” *CBQ* 16, no. 4 (Oct 1954), 413-16. 바울은 자신을 이사야의 그 종으로 이해하지 않았다는 견해에 대해서는 다음을 참조하라. J. Ross Wagner, “The Heralds of Isaiah and the Mission of Paul: An Investigation of Paul's Use of Isaiah 51-55 in Romans,” in *Jesus and the Suffering Servant: Isaiah 53 and Christian Origins*, ed. William H. Bellinger Jr. and William R. Farmer (Harrisburg, PA: Trinity Press, 1998), 222. 바울은 이사야 40-55장의 그 종과 자신의 부르심이 겹치는 부분이 있는 것으로 이해한다. 그의 부르심과 그 종의 관계는 이사야 40-66장의 더 폭넓은 배경에서

성취를 섬기며, 그리스도의 구속을 전파하는 자로서 자신의 부르심을 이해한다. 이 글은 이사야 53장의 고난 받는 종(롬 3:25), 그 구원자(롬 11:26), 할례의 추종자(롬 15:8)이신 그 종, 예수 그리스도를 섬기는 자로서 바울의 이해를 살펴보고자 한다.

II. 그 종, 예수 그리스도

로마서 3장 25절은 이사야 53장의 고난 받는 종을 반향한다. 힐라스테리온(*ἱλαστήριον*, 개역개정. '화목제물')은 고난 받는 종으로서 예수 그리스도를 그리고 있다. 바울은 로마서 3장 25절 뿐만 아니라 로마서 15장에서 예수 그리스도를 '할례의 추종자'(*διάκονος*)로 언급한다(롬 15:4).⁵ '추종자'로 번역된 *διάκονος*는 일반적으로 *δοῦλος*와는 다른 단어이지만, 바울이 로마서에서 서술하는 내용들을 고려한다면 *διάκονος*가 예수 그리스도의 '종' 개념을 지지한다는 것을 알 수 있다.⁶ 바울이 로마서에서 제시하는 종으로서 예수 그리스도는 이사야 53장의 고난 받는 종으로만 제한할 수 없다. 로마서 15장을 고려할 때, 예수 그리스도는 언약의 성취를 섬기기 위한 종으로 설명할 수 있다. 하나님의 구원 역사의 큰 경륜을 섬기기 위한 종으로 바울은 예수 그리스도의 종 됨을 이해한다.

1. 힐라스테리온(*ἱλαστήριον*)

바울은 로마서 3장 25절에서 “이 예수를 하나님께서 그의 피로써 믿음으로 말미암는 화목제물(*ἱλαστήριον*)로 세우셨으니”라고 언급한다. 개역개정판이

이해할 필요가 있다. 참조. Gignilliat, *Paul and Isaiah's servants*, 51-53.

⁵ 개역개정판 한글 번역 “추종자”는 “섬기는 자”의 의미를 잘 담아내지 못하고 있다.

⁶ T. Schreiner, *Romans*, 2nd ed., BECNT (Grand Rapids: Baker Academic, 2018), 728; C. E. B. Cranfield, *A Critical and Exegetical Commentary on the Epistle to the Romans* (ICC; Edinburgh: T&T Clark, 1975-1979), 2:741; James D. G. Dunn, *Romans 9-16*, WBC 38b (Dallas: Word Books, 1988), 846.

‘화목제물’이라고 번역한 *ἱλαστήριον*은 ‘속죄,’ ‘진노를 누그러뜨림,’ ‘언약계의 속죄소’의 의미로 볼 수 있다.⁷ 이 단어는 전형적으로 제의적인 의미를 전달한다.⁸ *ἱλαστήριον*에 나타난 제의적인 죽음 이미지는 이사야 53장의 고난 받는 종을 반향한다.⁹ 그리스도의 신실함은 논란의 여지가 있지만, 유대 문헌의 순교자 신학에서 드러나는 신실함의 개념은 이사야의 종의 노래(사 52:13-53:12)의 의미를 함축적으로 전달한다.¹⁰ 바울은 고난 받는 종의 노래에 그려지는 제의적인 의미를 다시 사용해서 구속의 의미와 연결시킨다.¹¹

이사야 53장의 고난 받는 종은 다윗 메시아의 성격을 가진다.¹² 여호와와는 그 종의 고난과 부활을 통해서 심판을 실행하고 하나님의 백성의 의를 이룬다. 이사야 53장의 다윗 메시아의 개념과 그의 고난과 부활로 의를 이루는 개념은 로마서에 나타나는 예수 그리스도와 연결된다. 예수님은 다윗의 후손으로 오신 메시아이며(롬 1:3-4), *ἱλαστήριον*으로서 자신을 믿는 자들을 의롭게 하며(롬 3:21-26), 그의 죽음과 부활은 칭의라는 결과를 가져온다(롬 4:25). 이사야 53장의 고난 받는 종은 ‘의로운’ 종이며, 이스라엘을 의롭게 한다. 그 종은 다음과 같이 그려진다. “나의 의로운 종이 자기 지식으로 많은 사람을 의롭게 하며 또 그들의 죄악을 친히 담당하리로다”(사 53:11).

이사야의 고난 받는 종은 ‘의롭게 하는’ 역할과 함께, 바울의 로마서 3장

7 BDAG, 474.

8 N. T. Wright, *Romans*, in vol. 10 of *New Interpreter's Bible*, ed. Leaner E. Keck (Nashville: Abingdon Press, 2002), 474.

9 Desta Heliso, *Pistis and the Righteous One: A Study of Romans 1:17 against the Background of Scripture and Second Temple Jewish Literature*, WUNT 2.235 (Tübingen: Mohr Siebeck, 2007), 226.

10 Wright, *Romans*, 467. 로마서 3:25와 순교자 신학의 연결에 대한 반대는 다음을 참조하라. Daniel P. Bailey, “Jesus as the Mercy Seat: The Semantics and Theology of Paul's Use of Hilasterion in Romans 3:25,” *TynB* 51, no. 1 (2000), 158.

11 N. T. Wright, *Paul and the Faithfulness of God* (Minneapolis: Fortress, 2013), 845.

12 Joseph Blenkinsopp, *Isaiah 40-55: A New Translation with Introduction and Commentary*, AB 19A (New York: Doubleday, 2002), 349-57; Daniel I. Block, “My Servant David,” in *The Lord's Anointed: Interpretation of Old Testament Messianic Texts*, eds. Gordon J. Wenham, Richard S. Hess, and Philip E. Satterthwaite (Grand Rapids: Baker, 1995), 43-49; John Goldingay, *A Critical and Exegetical Commentary on Isaiah 40-55*, ICC (London: T&T Clark, 2006), 2:289.

25절에서 바울이 사용한 제사 언어는 구약의 대속죄일의 언어로 이사야의 종의 노래의 개념을 전달한다.¹³ *ἱλαστήριον*은 제의적인 언어로 대속죄일에 이루어지는 희생과 속죄, 그리고 하나님의 진노를 누그러뜨림으로 이해할 수 있다.¹⁴ 로마서 3장 25절의 언어는 대속죄일의 속죄 희생의 피를 암시한다.¹⁵ 대속죄일에 속죄소에 피가 뿌려지는 그림은 예수 그리스도께서 하나님의 심판을 위한 대제사장 역할을 가정한다.¹⁶ 바울은 로마서 8장 3절에서 예수 그리스도를 속죄제물(*περὶ ἁμαρτίας*)에 비유한다. 바울의 속죄제물 비유는 로마서 3장 25절의 예표적인 이미지를 지지한다.¹⁷

로마서 3장 25절의 *ἱλαστήριον*은 카보레트(*כפרת*)를 암시한다. 바울은 로마서 3장 23절에서 “모든 사람이 죄를 범하였으매 하나님의 영광에 이르지 못하더니”라고 선언한다. 하나님의 영광의 개념은 대속죄일의 ‘속죄소’ 개념과 결정적으로 연결된다. 이 암시에서 그리스도는 하늘의 대제사장으로서는 속죄를 위한 제물이 되며 속죄소에 피를 뿌리는 분이시다.¹⁸ 죄악으로 하나님의 영광의 임재에 나아가지 못했던 하나님의 백성의 ‘부정과 그들이 범한 모든 죄’를 속죄하는 그림이다(*ἐξιλάσεται τὸ ἅγιον ἀπὸ τῶν ἀκαθαρσιῶν τῶν υἱῶν Ἰσραηλ*, 례 16:15 LXX).

이 그림은 로마서 3장 21절에서 26절의 칭의와 속죄라는 바울의 중요한 논지를 지지한다. 슈라이너는 “이사야 53장의 암시가 등장하는데, 다윗 메시아의 속죄의 희생을 통해서 죄인들은 의롭게 여겨진다”라고 주장한다.¹⁹ 이사야

13 LXX에서 이 단어는 속죄소로 나타난다(출 25:17, 18, 19, 20, 21, 22; 31:7; 35:12; 38:5, 7, 8; 례 16:2, 13, 14, 15; 민 7:89). 참조.

14 Myongil Kim, *God's Judgment through the Davidic Messiah: The Role of the Davidic Messiah in Romans 1:18-4:25* (Eugene, OR: Wipf & Stock, 2020), 176-77.

15 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), 619.

16 *ἱλαστήριον*에 나타난 대속죄일의 속죄소의 그림이 속죄와 진노를 누그러뜨림(propitiation) 개념을 포함한다는 내용은 다음 참조. Kim, *God's Judgment through the Davidic Messiah* 178-79.

17 Bailey, “Jesus as the Mercy Seat,” 156.

18 Timo Eskola, *Messiah and the Throne: Jewish Merkabah Mysticism and Early Christian Exaltation Discourse*, WUNT 142 (Tübingen: Mohr Siebeck, 2001), 261.

19 Thomas R. Schreiner, *Paul, Apostle of God's Glory in Christ: A Pauline Theology*

53장의 고난 받는 종은 제사장 역할을 감당한다. 이사야 53장의 제의적인 의미는 고난 받는 종이 죄를 짊어지는 역할로 죄인을 대체하는 역할에서 드러난다.

“우리는 다 양 같아서 그릇 행하여 각기 제 길로 갔거늘 여호와께서는 우리 모두의 죄악을 그에게 담당시키셨도다(צַדִּיק)”(사 53:6).

이 구절에서 자신의 죄가 아닌 다른 이들의 죄악을 그 위에 둔다고 설명하는데, 이 그림은 그 종의 죄를 대속하는 개념을 지지한다.²⁰ LXX는 다음과 같이 제시한다. “κύριος παρέδωκεν αὐτὸν ταῖς ἁμαρτίαις ἡμῶν.”

대속하는 제물로서 고난 받는 종의 개념은 이사야 53장에서 계속 등장한다. 이사야 53장은 대속죄일 그림을 보여주는데, 아사셀 염소처럼 고난 받는 종은 “그가 살아 있는 자들의 땅에서 끊어”진다(사 53:8).²¹ 고난 받는 종은 또한 ‘속건제물’(צִדִּיק)로서 대속적인 희생으로 그려진다(참조. 레 4-5장, 7장).²² 대속죄일의 대제사장 역할은 이사야 52장 15절에 드러난다. 이사야 52장 15절(MT)은 고난 받는 종이 ‘열방에 뿌릴 것’을 예언한다.²³ ‘뿌리다’(פָּרַס)는 레위기에서 속죄소에 피를 뿌리는 장면에서 사용된다(레 16:14, 19).

바울은 ἱλαστήριον를 사용하면서 대속죄일의 중요한 제의적인 측면을 강조한다. 죄와 진노를 다루는 수단과 장소로서 이 그림을 사용하고 있다.²⁴ 다시 말해, 이사야 53장의 고난 받는 종으로서 행하는 예수 그리스도의 사역은 ἱλαστήριον이 보여 주는 함의로 이해할 수 있다. 이사야 53장의 고난 받는 종과 같이 자신의 고난과 부활을 통한 속죄, 대속죄일의 그림 언어로 이해할 수 있는 진노의 문제 해결, 그리고 심판을 실행함으로 성취되는 의 개념을 포함한다. 로마서 전반부(1-4장)에서 이신칭의를 위한 중요한 주장과 관련해서 바울은

(Downers Grove, IL: InterVarsity Press, 1991), 236.

²⁰ Gary Smith, *Isaiah 40-66*, vol 15B, The New American Commentary (Nashville, TN: Broadman & Holman Publishers, 2009), 452.

²¹ Blenkinsopp, *Isaiah 40-55*, 351.

²² Blenkinsopp, *Isaiah 40-55*, 118, 351; Smith, *Isaiah 40-66*, 448-49.

²³ 개역개정본은 LXX 전통에 따라 “나라들을 놀라게 할 것이며”라고 제시한다.

²⁴ Wright, *Romans*, 476.

예수 그리스도의 사역을 제사장과 속죄제물로서 그 종의 사역으로 제시한다.

2. 구원자가 시온에서 오사(ἤξει ἐκ Σιών ὁ ῥυόμενος)

바울은 자신의 복음에서 예수 그리스도의 구원뿐만 아니라 심판을 설명한다. “곧 나의 복음에 이른 바와 같이 하나님이 예수 그리스도로 말미암아 사람들의 은밀한 것을 심판하시는 그 날이라”(롬 2:16). 바울은 이방인을 포함하는 구원과 심판의 선포를 적용하면서 먼저 예수 그리스도를 종으로 고려한다(참조. 롬 10:16). 로마서 10장과 11장의 이사야 본문 인용을 고려할 때, 그 종이 행하는 구원과 심판의 소식에 대한 순종과 구원을 강조하고 있음을 알 수 있다.

로마서 11장 26절은 ‘구원자가 시온에서 올 것’이라고 말한다. 바울의 언급은 LXX 시편 109편(시 110편)을 염두에 두면서 11장 26절의 파루시아를 언급하면서 이사야 본문의 문구를 ‘시온에서’로 바꾸고 있다.²⁵ 이 언어는 메시아의 통치를 반영하는 설명으로 다시 오실 그리스도에 대한 기대를 반영한다.²⁶ 시편 110편 2절의 ‘시온에서부터’는 다윗 메시아를 통한 심판이라는 주제에 초점을 맞춘다. 여호와와 진노의 날에 시온에서 그 메시아의 중요한 역할은 하나님의 심판을 수행하는 것이다. 메시아 시편인 시편 2편은 여호와가 다윗 메시아를 ‘시온에 세웠다’라고 묘사한다. 시온에 세워진 다윗 메시아는 적들을 철장으로 깨뜨리는 분이시다(ποικμανεῖς αὐτοῦς ἐν ῥάβδῳ σιδηρᾷ, 시 2:9).

로마서 11장 26절에서 그리스도는 여호와를 대체한다. 이 구절에서 그리스도의 역할은 심판을 수행하는 역할이다. 바울의 언어에서 하나님의 진노는 경건하지 않음에 대해 나타난다(롬 1:18). 하나님의 진노의 날은 심판의 시간이다(롬 2:5). “다만 네 고집과 회개하지 아니한 마음을 따라 진노의 날 곧 하나님의 의로우신 심판이 나타나는 그 날에 임할 진노를 네게 쌓는도다”(롬 2:5). 하나님의 공평한 심판(‘외모로 사람을 취하지 아니하심이라,’ 롬 2:11)은 모든 인류에

²⁵ Pablo T. Gadenz, *Called from the Jews and from the Gentiles: Pauline Ecclesiology in Romans 9-11* (WUNT 2.267; Tübingen: Mohr Siebeck, 2009), 286.

²⁶ William Horbury, *Messianism among Jews and Christians: Twelve Biblical and Historical Studies* (London: T&T Clark, 2003), 222.

게 실행된다. 바울은 그리스도를 하나님의 심판의 실행자로서 제시하며 그리스도의 구원자 역할을 제시한다(롬 2:16).

바울은 로마서 11장 26절에서 이사야 59장 20절을 인용할 때, 야곱의 경건하지 않음을 “우둔하여졌느니라”(ἐπωρώθησαν, 롬 11:7)와 “혼미한 심령”(πνεῦμα κατανύξεως, 롬 11:7-8)으로 설명한다. 이 언급 이후에 바울은 시편 69편 22-23절을 인용하면서, 하나님의 심판을 묘사한다(‘그들의 밥상이 울무와 덧과 거치는 것과 보응이 되게 하시옵고,’ 롬 11:9).²⁷ 로마서 11장 26절에서 야곱의 “경건하지 않은 것”을 돌이키는 내용은 이 심판의 개념과 관련해서 이해할 수 있다.

바울은 로마서 4장에서 불경건에 초점을 맞춘다. 아브라함의 이신칭의는 불경건한 아브라함을 의롭다 하시는 선언이다. “일을 아니할지라도 경건하지 아니한 자를 의롭다 하시는 이를 믿는 자에게는 그의 믿음을 의로 여기시나니” (롬 4:5). 아브라함은 ‘경건하지 않음’의 범주에 들어간 사람이었다. 불경건한 “아브라함”의 이신칭의는 고난 받는 종의 죽음과 부활을 통해서 이루어진다(롬 4:25). 아브라함에게 이루어져야 할 진노가 예수 그리스도의 십자가(ἰλαστήριον, 롬 3:25)에 쏟아졌다.

바울은 로마서 10장에서 고난 받는 종과 관련된 기쁜 소식을 야곱의 불경건과 불순종과 연관해서 설명한다. 이 배경에서 고난 받는 종의 사역을 로마서 11장 27절과 연결해서 생각해야 한다. 로마서 11장 27절의 죄를 없애시는 일(‘내가 그들의 죄를 없이 할[ἀφαιρέω] 때에’)을 여호와께서는 이사야 53장에서 고난 받는 종에게 “상함을 받게 하시기를(ἀφαιρέω) 원하사, ... 속죄제물(δική, περὶ ἁμαρτίας. 참조, 롬 8:3)”로 삼으신다. 속죄제물로서 고난 받는 종의 죽음과 부활은 죄를 의롭게 함과 연결된다.

특히 이사야 53장에서 묘사되는 고난 받는 종의 높아짐과 심판은 이사야 40-55장의 배경에서 심판의 보좌의 장면에서 기대된다.²⁸ 구원자로서 예수

²⁷ Matthew Scott, *The Hermeneutics of Christological Psalmody in Paul: An Intertextual Enquiry* (New York: CUP, 2014), 51.

²⁸ Andrew Lincoln, “A Life of Jesus as Testimony: The Divine Courtroom and the Gospel of John,” in *Divine Courtroom in Comparative Perspective*, ed. Ari Mermelstein and

그리스도의 사역을 고려할 때, 야곱의 경건하지 않은 것을 돌이킴과 그들의 죄를 없애는 방법은 고난 받는 종으로서 속량(ἀπολύτρωσις)과 대속(ἰλαστήριον)에 근거를 둔다.

야곱에게서 경건하지 않은 것을 돌이키는 것과 그들의 죄를 없이 하는 것은 “온 이스라엘의 구원”이다(롬 11:26). 온 이스라엘의 구원은 하나님의 구속 경륜의 신비와 연관성을 가진다.²⁹ 바울이 말하는 온 이스라엘의 구원은 어떤 의미인가? 온 이스라엘은 예수 그리스도를 믿는 유대인과 이방인 모두를 포함한다.³⁰ 구약과 제2 성전기 문헌에서 신비(μυστήριον)는 하나님의 계획이 인간에게는 가려졌다가 드러나는 것을 의미한다.³¹ 바울에게 하나님의 신비는 특별히 예수 그리스도의 복음과 밀접한 연관성을 지닌다(롬 16:25; 고전 2:1, 7; 15:51; 엡 1:9; 3:3, 4, 9; 5:32; 6:19; 골 1:26-27; 2:2; 4:3; 딤후 3:9, 16). 기본 소식은 그 종의 심판과 구원을 포함하는 내용이며, 그 결과 이방인까지 하나님의 새로운 언약에 포함되는 내용을 담는다.³²

바울은 로마서 11장 26절에서 온 이스라엘의 구원을 앞 구절과 연결시켜 설명한다. 이방인의 충만한 수가 돌아옴과 이스라엘의 더러는 우둔하게 됨의 결과(καὶ οὕτως, 롬 11:26)가 온 이스라엘의 구원이다. “이방인의 충만한 수(πλήρωμα)가 돌아옴(εἰσέλθη)”은 이방인들이 시온으로 돌아오는 것을 묘사한다. 새로운 언약의 시대에 이방인들이 하나님의 백성에 포함되는 내용을 가리킨다(사 2:2-4; 66:18-20).³³ 그것을 바울은 11장 25절에서 ‘신비’(μυστ

Shalom E. Holtz (Leiden: Brill, 2015), 149. 여호와와 종은 이러한 방식으로 하나님의 심판을 실행한다. “내가 나의 영을 그에게 주었은즉 그가 이방에 정의를 베풀리라. ... 진실로 정의를 시행할 것이며, ... 세상에 정의를 세우기에 이르러니”(사 42:1-4).

29 Οὐ γὰρ θέλω ὑμᾶς ἀγνοεῖν, ἀδελφοί, τὸ μυστήριον τοῦτο, ἵνα μὴ ἦτε παρ’ ἐαυτοῦς φρόνιμοι, **ὅτι** πῶρως ἀπὸ μέρους τῷ Ἰσραὴλ γέγονεν ἄκρι οὐ τὸ πλήρωμα τῶν ἐθνῶν εἰσέλθη **καὶ οὕτως** πᾶς Ἰσραὴλ σωθήσεται.

30 Schreiner, *Romans*, 597-98. “온 이스라엘”은 (1) 역사상 모든 유대인들(Jewett, *Romans*, 702), (2) 이스라엘 나라(Cranfield, *Romans*, 2:577; Moo *Romans*, 723), (3) 유대인과 이방인을 포함하는 영적 이스라엘(Schreiner, *Romans*, 614).

31 Schreiner, *Romans*, 595.

32 F. F. Bruce, *The Letter of Paul the Apostle to the Romans: An Introduction and Commentary*, 2nd ed., TNTC (Grand Rapids: Eerdmans, 1985), 208.

33 Schreiner, *Romans*, 600.

ἡριον)라고 부른다. 즉, 바울이 말하는 신비는 온 이스라엘의 구원을 의미이며 미래의 구원의 충만함과 연결된다.³⁴

온 이스라엘의 구원은 신비이며 이 신비의 성취와 관련된 복음의 소식을 바울은 언약과 관련해서 설명한다. “내가 그들의 죄를 없이 할 때에 그들에게 이루어질 내 언약이 이것이라 함과 같으니라 복음으로 하면 그들이 너희로 말미암아 원수 된 자요 택하심으로 하면 조상들로 말미암아 사랑을 입은 자라” (롬 11:27-28). 새로운 언약은 불경건을 돌이키는 일과 율법을 그 마음에 두는 것이다.³⁵ 이사야 배경에서 언약은 다윗과 관련된 언약이며(사 55:3), 그 언약은 그 종을 통해서만 실현될 것이다(사 42:6; 49:6, 8; 52:13-53:12).³⁶

바울은 로마서 11장 30-32절에서 그 종 예수 그리스도를 통한 하나님의 신비를 표현한다. 이방인은 순종하지 않았지만, 이스라엘이 순종하지 않은 결과 공황을 입었고, 그 공황로 유대인들도 공황을 연는다. 유대인의 불순종은 그리스도에 대한 불순종으로 드러난다(롬 9:30-10:21). 그 구원자, 예수 그리스도로 이루시는 불순종에서 공황의 그림은 그 종에 대한 소식과 밀접히 설명된다(롬 10장). 그 종, 메시아의 구원의 시대는 이제 도래했고, 불순종은 공황로 대체되고 있다. 바울은 기쁜 소식을 설명하면서 그 종을 주님으로 고백하고 순종하는 것을 온 이스라엘의 구원과 연결한다.

3. 할례의 추종자(διάκονος)

바울은 11장에서 예수 그리스도의 역할을 온 이스라엘이 구원을 하나님의 언약과 연관해서 설명했다(롬 11:25-27). 로마서 15장에서 하나님의 언약의 성취와 관련해서 그리스도는 할례의 추종자(διάκονος)가 되신다고 표현한다. 슈라이너는 이 종의 역할을 하나님의 구원을 이루기 위한 자신의 사명과 연결된다고 주장한다.³⁷ 할례의 종이라는 의미는 어떤 의미를 가지는가? 8절의 문구를

³⁴ Schreiner, *Romans*, 601.

³⁵ Schreiner, *Romans*, 604-5.

³⁶ Schreiner, *Romans*, 604-5.

³⁷ Schreiner, *Romans*, 728.

고려한다면 그 목적은 하나님의 진실하심을 위한 것이며, 조상들에게 주신 약속들을 견고하게 하려는 것이다. 하나님의 진실하심(ἀλήθεια θεοῦ)은 그분의 언약적인 신실하심으로 이스라엘에 약속하신 하나님의 언약들에 신실하심을 말한다.³⁸

그리스도가 할례를 섬기는 분이 되신 것은 하나님의 진실하심을 위해서이다.³⁹ 하나님의 언약적인 신실하심을 성취하기 위해서 할례의 추종자가 되었다는 바울의 선언은 하나님의 경륜 아래 이스라엘에게 하셨던 하나님의 약속들을 성취하기 위해 유대인들을 섬기기 위한 종이 되셨다는 의미이다. 이 구절에서 바울이 말하는 언약적 신실하심은 이스라엘의 심판, 특별히 유대인의 심판과 구원을 의미한다. “되셨으니”(γενενησθαί)의 완료형 사용은 11장 25-31절의 논지를 떠올리게 하며 이스라엘에 대한 그리스도의 섬김이 지금도 계속해서 되고 있다는 것을 상기시킨다.⁴⁰ 앞에서 살폈던, 11장의 온 이스라엘의 구원과 관련하여 특별히 야곱으로 상징되는 유대인의 죄에서 돌이킴과 구속 경륜에서 그들의 구원을 포괄적으로 의미한다. 로마서 3장 4절에서 이미 바울은 이스라엘에 약속하신 하나님께서 언약에 신실하시다는 점을 강조했다.⁴¹

유대인에 대한 구속의 경륜과 언약적인 그림은 로마서 15장의 바울의 논리 전개로 볼 때, 이방인들을 위한 경륜만이 아니라 11장에서 언급한 온 이스라엘의 구원이라는 측면과 함께 나타난다. 바울이 로마 교회 성도들에게 권면하는 중요한 내용은 15장에서 유대인과 이방인의 하나 됨이라고 할 수 있다. 바울은 믿음이 약한 자와 강한 자의 문제를 다루면서 로마서 15장 1절에 “믿음이 강한 우리는 마땅히 믿음이 약한 자의 약점을 담당하고 자기를 기쁘게 하지 아니할 것이라”라고 권면한다.

물론 하나님의 구원을 위한 그리스도의 종으로서 섬김에 초점을 맞춘다는 슈라이너의 주장이 그리스도의 역할과 관련해서 가능성을 보인다고 하더라도,

38 Ernst Käsemann, *Commentary on Romans*, trans. Geoffrey W. Bromiley (Grand Rapids: Eerdmans, 1980), 385; Cranfield, *Romans*, 2:741; Dunn, *Romans 9-16*, 847; Schreiner, *Romans*, 728-29.

39 Χριστὸν διάκονον γενενησθαί περιτομῆς ὑπὲρ ἀληθείας θεοῦ.

40 Frank Thielman, *Romans*, ZECNT (Grand Rapids, MI: Zondervan, 2018), 667.

41 Käsemann, *Romans*, 385; Cranfield, *Romans* 2:741; Dunn, *Romans 9-16*, 847.

15장 내용은 11장 마지막 부분에서 바울이 주장하는 온 이스라엘의 구원을 고려해야 한다. 그리스도의 소명에 관한 본문이 아니라 온 이스라엘의 구원 즉, 유대인과 이방인을 포괄적으로 하나님의 백성으로 구원하는 하나님의 일하심 가운데에서 그리스도의 종의 역할을 주장한다.

그리스도가 할례를 섬기는 분이 되신 것은 또한 조상들의 약속을 견고하게 하려는 것이다(*εἰς τὸ βεβαιῶσαι τὰς ἐπαγγελίας τῶν πατέρων*). 이 어구는 하나님의 진실하심과 병행된다. 예수 그리스도께서 종으로 견고하게 하시는 약속은 조상들에게 주어진 약속이다. 주석가들은 특별히 족장들에게 하신 약속들을 의미한다.⁴² 개역개정 ‘견고하게 하다’⁴³는 동사 *βεβαιῶω*는 ‘성취하다’는 의미를 함께 가질 수 있다.⁴⁴ 이 약속을 견고하게 함은 로마서 맥락으로 볼 때, 그리스도는 ‘약한 자’들에 대한 종이 되셨다고 주장하는 것과 같다.⁴⁵ 약한 자들은 유대인으로 강한 자들은 이방인으로 이해할 수 있다.⁴⁶ 또한 약속은 로마서 4:16과 11:29의 내용을 고려해야 한다.⁴⁷

“그러므로 상속자가 되는 그것이 은혜에 속하기 위하여 믿음으로 되나니 이는 그 약속을 그 모든 후손에게 굳게 하려 하심이라(*εἰς τὸ εἶναι βεβαίαν τὴν ἐπαγγελίαν παντὶ τῷ σπέρματι*) 율법에 속한 자에게뿐만 아니라 아브라함의 믿음에 속한 자에게도 그러하니 아브라함은 우리 모든 사람의 조상이라”(롬 4:16).

“하나님의 은사와 부르심에는 후회하심이 없느니라”(롬 11:29).

11장의 언약의 내용과 고려해서 이방인들에 아브라함의 복이 성취되는 내용과 연결된다(참조. 갈 3:14). 하나님께서는 복음을 통해서 하나님의 백성에

⁴² Robert H. Mounce, *Romans*, NAC (Nashville: Broadman & Holman Publishers, 1995), 261; Cranfield, *Romans*, 2:741-42.

⁴³ Heinrich Schlier, “*βεβαιος*,” *TDNT*, 1:601.

⁴⁴ Jewett, *Romans*, 892; Albert Fuchs, “*βεβαιος*,” *EDNT*, 1:210.

⁴⁵ Jewett, *Romans*, 891.

⁴⁶ Cranfield, *Romans*, 742.

⁴⁷ Dunn, *Romans 9-16*, 847.

이방인을 포함시키는 것으로 아브라함의 약속을 성취시킨다.⁴⁸ 바울의 개념에서 로마의 그리스도인은 서로를 받으면서 이 진리를 이룰 것을 상기시킨다.⁴⁹

바울은 예수님이 할례의 추종자가 되셔서 조상들에게 주신 약속을 견고하게 하셨다는 서술 이후에 이방인들의 찬송을 그리고 있다. “이방인들도 그 긍휼하심으로 말미암아 하나님께 영광을 돌리게 하려 하심이라”(롬 15:9). 로마서 15장에 나오는 이방인의 예배는 하나님께 영광을 돌리는 것을 의도하고 있다.⁵⁰ 이 영광을 돌리는 예배는 이방인과 유대인 모두를 포함한다. 이사야서는 이방인의 찬양이 예상할 수 있는 이방인의 구원에 포함하는 일을 자주 예언한다(예. 사 2:1-4; 12:4-5; 17:7-8; 19:18-25; 25:3-9; 42:4, 6, 10-12; 44:5; 45:14, 22; 49:6; 52:15; 55:3-5; 56:3-8; 59:19; 60:3; 65:1; 66:19-21).⁵¹

이사야 아래 본문은 15장의 중요 내용과 연결된다. 이사야 11장의 메시아 예언은 이스라엘의 새로운 출애굽을 말한다.⁵² 이 예언은 모든 민족과 열방들을 위한 표적이 된다(사 11:10, 12). 이사야 11장 10절이 인용된 로마서 15장 12절은 예수님께서 이방인을 하나님의 백성에 포함시키는 메시아 사역을 하실 것이라는 내용의 성취로 이해할 수 있다. 예수 그리스도의 사역은 하나님을 예배하는 공동체에 이방인을 포함시킨다.⁵³ 정리하면 제사장의 역할이라고 할 수 있다. 그리고 그 섬김은 11장에서 온 이스라엘이 돌아오는 역할, 그리고 죄에서 돌이켜 복음에 순종하는 것으로 연결된다. 15장의 할례에 대한 섬김은 11장과 연결성을 가진다. 언약의 실행과 돌아옴과 연관되며 그 언약은 유대인과 이방인을 포함하여 보는 내용으로 이해할 수 있다.

III. 예수 그리스도의 종, 바울

⁴⁸ Moo, *Romans*, 891-92.

⁴⁹ Moo, *Romans*, 891-92.

⁵⁰ Schreiner, *Romans*, 731.

⁵¹ Schreiner, *Romans*, 733.

⁵² Steve Moyise, *Paul and Scripture: Studying the New Testament Use of the Old Testament* (Grand Rapids, MI: Baker Academic, 2012), 80.

⁵³ Moyise, *Paul and Scripture*, 80.

로마서 1장 1절에서 바울은 자신을 예수 그리스도의 종($\delta\omicron\upsilon\lambda\omicron\varsigma$)으로 소개한다.⁵⁴ 예수 그리스도의 종이라는 바울의 언어는 구약의 ‘여호와와 종’의 의미를 담고 있다. 바울이 표현하는 언어는 자신의 전적인 그리스도를 향한 전적인 순종으로 이해할 수 있지만, 자신이 섬기는 예수 그리스도의 권위가 어떠한지를 보여 준다.⁵⁵ 바울의 ‘예수 그리스도의 종’ 개념은 예수 그리스도께서 주님($\kappa\acute{\upsilon}\rho\iota\omicron\varsigma$)이 되신다는 고백이다. 더 나아가서 ‘예수 그리스도의 종’은 여호와와 종이 실행했던 하나님의 구속 역사의 중요한 역할처럼 이제 새로운 언약의 시대에서 하나님의 그 종이신 예수 그리스도와 관련하여 특별한 종으로서 바울의 사역을 설명한다.⁵⁶

1. 복음의 제사장, 바울

바울은 로마서 15장 16절에서 자신의 부르심과 사역을 이렇게 설명한다. 바울은 자신을 일꾼($\lambda\epsilon\iota\tau\omicron\upsilon\rho\gamma\omicron\varsigma$)으로 제시하는데, 예수 그리스도께서 로마서 3장 25절과 4장 25절이 반향하는 여호와와 고난 받는 종으로서 제사장의 직분과 관련해서 자신도 제사장 역할을 하는 섬기는 자($\lambda\epsilon\iota\tau\omicron\upsilon\rho\gamma\omicron\varsigma$)로 자신을 제시한다. 일반적으로 일꾼($\lambda\epsilon\iota\tau\omicron\upsilon\rho\gamma\omicron\varsigma$)은 단순하게 제의적으로 사용되지 않는다.⁵⁷ 바울은 아마도 15장 8절에서 말한 예수 그리스도의 일꾼(개역개정, ‘할례의 추종자,’ $\delta\acute{\iota}\alpha\kappa\omicron\nu\omicron\varsigma$)를 고려하고 있을 것이다.⁵⁸ 로마서 본문에서도 $\lambda\epsilon\iota\tau\omicron\upsilon\rho\gamma\omicron\varsigma$ 와 $\delta\acute{\iota}\alpha\kappa\omicron\nu\omicron\varsigma$ 는 교차해서 사용된다(참조. 롬 13:4와 13:6).

그러나 바울은 이방인을 위한 예수 그리스도의 일꾼($\lambda\epsilon\iota\tau\omicron\upsilon\rho\gamma\omicron\nu\chi\rho\iota\sigma\tau$

54 고전 1:1; 고후 1:1; 갈 1:1; 엡 1:1; 딤편 1:1; 딤후 1:1; 참조. 딤편 1:1.

55 Schreiner, *Romans*, 37.

56 여호와와 종은 그리스도의 역할이지만, 사도로서 바울은 그 종의 사역을 이어가는 역할을 맡고 있다. Stanley, “The Theme of the Servant of Yahweh,” 413-16.

57 LXX 수 1:1; 삼하 13:18; 왕상 10:5; 빌 2:25; 이 단어의 제사장적인 의미는 다음을 참조하라. LXX: 느 10:40 [10:39]; 사 61:6; 또한 히 8:2.

58 일반적으로 $\lambda\epsilon\iota\tau\omicron\upsilon\rho\gamma\omicron\varsigma$ 는 $\pi\omega\lambda$ 를 번역하는 표현이지만, LXX의 Codex Alexandrinus는 여호수아 1:1에서 $\pi\omega\lambda$ 를 $\lambda\epsilon\iota\tau\omicron\upsilon\rho\gamma\omicron\varsigma$ 로 번역한다. $\lambda\epsilon\iota\tau\omicron\upsilon\rho\gamma\omicron\varsigma$ 는 단순하게 종으로 이해할 수 있는 단어로 LXX에 등장한다(수 1:1; 삼하 13:18; 왕상 10:5 등). Dunn, *Romans 9-16*, 859.

οὐ Ἰησοῦ εἰς τὰ ἔθνη)으로 제사장 역할을 감당한다고 설명한다. 그 특징은 하나님의 복음의 제사장 직분(ιερουρρεῖν τὸ εὐαγγέλιον)으로 잘 표현된다(‘하나님의 복음의 제사장 직분을 하게 하사 이방인을 제물로 드리는 것이 성령 안에서 거룩하게 되어 받으실 만하게 하려 하심이라,’ 롬 15:16). 바울은 자신의 섬김이 제사장적인 측면이라는 것을 제의적 의미를 지닌 단어들을 사용하며 표현하고 있다. 바울은 제사장 직분을 하고 있다(ιερουρρέω). 제사장으로서 행하는 바울의 사역은 이방인을 제물(προσφορά)로 드리는 일이며 그 제물로 성령 안에서 거룩하게 되어(προσφορά) 받으시도록(εὐπρόσδεκτο) 하기 위함이다.

이 구절에서 바울의 제사장으로서의 섬김은 이방인을 위한(εἰς τὰ ἔθνη) 것이 특징이다. 바울이 이방인을 제물로 드리는 것은 이사야 66장 20절의 성취로 이해할 수 있다.⁵⁹ 이방인들은 이제 예수 그리스도의 십자가와 부활로 거룩하게 되어 하나님께 드려진다.⁶⁰ 또한 바울의 언어는 로마서 3장 24-26절의 언어와 병행된다.⁶¹ 앞서 살핀 대로 바울은 ἱλαστήριον을 사용하면서 예수 그리스도의 메시아 역할을 제사장적 특징으로 설명한다. 제사장을 이방인을 제물로 드리는 바울의 역할은 15장의 문맥으로 이해할 때, 할례의 추종자로서 예수님의 섬김과 이방인들을 유대인들과 함께 예배를 드리게 하는 종의 역할과 연관성을 가진다(‘성령 안에서 거룩하게 되어 받으실 만하게 하려 하심이라,’ 롬 15:16.).

바울은 이어지는 로마서 15장 17-21절에서 기쁜 소식을 전하는 자신의 사역을 제사장 사역과 연관해서 설명한다. “그러므로(οὖν) 내가 그리스도 예수 안에서 하나님의 일에 대하여 자랑하는 것이 있거니와 그리스도께서 이방인들을 순종하게 하기 위하여 나를 통하여 역사하신 것 외에는 내가 감히 말하지 아니하노라”(롬 10:17-18). 제사장으로서 이방인을 제물로 드리는 바울의 사역은 이방인들을 순종하게 하는 사역의 결과로 설명한다. “이방인들을 순종하게 하기 위하여”(εἰς ὑπακοὴν ἔθνῶν)로 표현된 이방인의 순종은 로마서 1장 1-5절

59 Schreiner, *Romans*, 740-41.

60 Schreiner, *Romans*, 740-41.

61 Richard N. Longenecker, *The Epistle to the Romans*, NIGTC (Grand Rapids, MI: William B. Eerdmans Publishing Company, 2016), 1038-1039.

과 16장 25-27절에서 바울이 자신의 예수 그리스도의 종으로서 사역 방향과 로마서 10장에서 언급한 이방인들의 순종을 위한 복음 전파의 사역과 연결된다.

표적과 기사의 능력(*σημείων καὶ τεράτων*), 그리고 성령으로 이루어진 바울의 사역은 ‘그리스도께서 이방인들을 순종하게 하기 위해서 역사하신 것’으로 선지자들의 부르심과 사역을 공식적으로 인정하는 특징(신 13:1-2; 사 20:3), 출애굽에서 나타난 하나님의 직접적인 일하심과 개입을 묘사하는 것과 병행된다(출 7:3; 신 7:19; 29:3; 34:11; 시 135:9).⁶² 바울은 새로운 출애굽에서 나타나는 하나님의 구원하시는 일하심을 지속적으로 증명하는 사역을 감당한다. 바울은 이 복음을 편만하게 전하는 일을 감당하고 있다(‘내가 예루살렘으로부터 두루 행하여 일루리곤까지 그리스도의 복음을 편만하게 전하였노라,’ 롬 15:19.).

바울이 이방인 지역에 기쁜 소식을 전하고 교회를 세우는 특별한 부르심을 성취하는 일의 강조점은 그리스도의 복음에 있다. “그리스도의 복음을 편만하게 전하였노라”(πεπληρωκέναι τὸ εὐαγγέλιον τοῦ Χριστοῦ, 롬 15:19). 바울이 그리스도의 복음을 전하는 사역은 다음 구절과 연관해서 고려할 필요가 있다. 바울은 이어지는 구절에서 로마서 10장과 비슷한 언어로 “내가 그리스도의 이름을 부르는” 곳에는 복음을 전하지 않기를 힘썼다고 표현한다. 기쁜 소식을 전하는 바울의 사역은 주의 이름을 부르는 것과 이방인의 순종이라는 결과를 낳는데, 바울은 이 목적을 이 부분에서 구체적으로 실행하고 있다는 것을 보여준다.

바울은 예수 그리스도의 기쁜 소식을 전파하는 자로서 자신이 현재 실행하고 있는 사역을 설명한 후에 다시 이사야서를 인용한다. “기록된 바 주의 소식을 받지 못한 자들이 볼 것이요 듣지 못한 자들이 깨달으리라 함과 같으니라”(롬 15:21). 바울은 자신의 부르심을 이사야 52장 15절로 변호한다.⁶³ 바울의 종으로서 사역을 통해 주의 소식을 듣지 못한 이방인들이 이제 그를 볼 것이고 주의 소식을 듣지 못한 이방인들이 이제 그를 이해할 것이다.⁶⁴ 이사야 인용은

⁶² Jewett, *Romans*, 910.

⁶³ Schreiner, *Romans*, 745.

⁶⁴ Moyise, *Paul and Scripture*, 75-76.

사도로서 행하는 바울의 사역과 관련하여 15장 20절을 설명하는 내용이다(*καθὼς γέγραπται*).

인용된 이사야 52장 15절은 주의 종의 사역을 통해서 듣지 못했던 이방인들이 깨달을 것이라는 종말론적이면서 이방인을 주의 사역의 대상이 되는 내용에 대한 선포이다. 바울은 여호와의 구원의 소식을 전파하며(*ἀνγγέλλη*) 이방인을 듣게 하는(*ἀκηκόασιν*) 기쁜 소식을 전하는 그 종의 역할을 감당한다. 바울의 계속되는 종의 노래 인용은 자신의 사역과 부르심에서 이사야 선지자의 언어로 확신을 가지고 있다.⁶⁵ 결론적으로, 바울은 사도로서 유대인과 이방인을 순종하게 하기 위해 복음을 전하는 사역을 감당하고 있다고 말하고(롬 1:1-5; 16:25-27), 그 기쁜 소식을 전파하는 자로서 자신의 섬김에 대해 이사야 52장 12절-53장 12절에 등장하는 종을 반향하는 언어를 사용했다(롬 10:1-15). 이것을 바울은 전체적으로 다음과 같이 선언한다.

“이 은혜는 곧 나로 이방인을 위하여 그리스도 예수의 일꾼(*λειτουργός*)이 되어 하나님의 복음의 제사장 직분(*ιεροουργέω*)을 하게 하사 이방인을 제물로 드리는 것이 성령 안에서 거룩하게 되어 받으실 만하게 하려 하심이라”(롬 15:16).

2. 복음을 전하는 자, 바울

바울은 로마서 15장에서 자신의 종으로서 행하는(*λειτουργός*) 섬김을 제사장적인 역할(*ιεροουργέω*)과 관련해서 설명한다. 그 역할을 복음을 편만하게 하는 사역과 이방인의 순종과 연결한다. 바울은 이 언어를 로마서 10장에도 사용한다. 특별히 바울이 로마서 10장 15-17절에서 이사야 52장을 언급한 것으로 바울의 섬김을 이해할 수 있다. 선지자의 언어는 이제 그리스도를 아는 지식이 퍼져감에 따라 성취되고 있다고 바울은 이해한다.⁶⁶ 여기에서 바울의 목적은 여호와의 고난 받는 종과 관련된 선포로 적용하는 것이다.⁶⁷

⁶⁵ Longenecker, *Romans*, 1043.

⁶⁶ Cranfield, *Romans*, 2:368.

⁶⁷ Jewett, *Romans*, 916-17.

예수 그리스도가 주님이라는 소식을 전파하는 자(κηρύσσοντας)를 통해서 전해진다. 바울은 소식을 전하는 부르심을 이사야에서 인용한다.⁶⁸ 바울은 복음을 전하는 부르심과 관련하여 이사야 52장 7절을 인용하여 다음과 같이 선언한다. “보내심을 받지 아니하였으면 어찌 전파하리요 기록된 바 아름답도다 좋은 소식을 전하는 자들(τῶν εὐαγγελιζομένων)의 발이여 함과 같으니라”(롬 10:15).

바울이 전하는 소식은 예수님을 주로 고백하는 결과를 낳는다. “누구든지 주의 이름을 부르는 자는 구원을 받으리라 그런즉 그들이 믿지 아니하는 이를 어찌 부르리요 듣지도 못한 이를 어찌 믿으리요 전파하는 자가 없이 어찌 들으리요”(롬 10:13-14). 예수님을 주님(κύριος)으로 고백하는 것은 예수 그리스도의 죽음과 부활에 대한 고백이다(롬 10:9. 참조 1:4). 그 믿음과 고백은 칭의와 구원이라는 결과를 가져온다. 예수 그리스도를 믿는 믿음은 부끄러움을 당하지 않는 결과, 즉 종말론적인 심판에서 구원을 가져온다. “성경에 이르되 누구든지 그를 믿는 자는 부끄러움을 당하지 아니하리라 하니 유대인이나 헬라인이나 차별이 없음이라”(롬 10:11-12). 그 대상은 유대인과 헬라인 모두이며, 그 믿음은 예수 그리스도를 주님으로 고백하는 믿음이다(롬 10:11-13). 이 고백은 믿음에서 시작되고 그 믿음은 들음에서 시작되며 들음은 전파를 통해서 이루어진다(롬 10:14).

여기에서 앞에 나온 소식을 전파하는 자(κηρύξ)의 의미는 분명하다. 바울은 자신이 선포자로서 임명 받았으며, 소식을 전하는 권위를 가진 자로 이해한다(참조. 고전 15:9-11; 고후 4:5; 11:4; 갈 2:2).⁶⁹ 바울은 그 기쁜 소식을 전파하는 자이다(롬 10:8). 기쁜 소식을 전하는 자는 사도로 부르심을 받은 바울의 직분과 연결된다(참조. 롬 1:1; 5).⁷⁰ 바울은 이사야서를 인용하면서 자신의 부르심, 특별히 주님이신 예수 그리스도를 섬기는 종의 사역이 무엇인가와 사도로서 자신의 사역을 변호한다. 로마서 1장 1-5절의 내용은 로마서 10장 9-15절의 내용과 병행된다. 예수 그리스도의 종 바울은 복음을 위해서 택정함을 입었다고

68 이 인용은 나훔보다 이사야 52:7의 인용에 가깝다.

69 Dunn, *Romans* 9-16, 621.

70 Dunn, *Romans* 9-16, 621.

선언했다(롬 1:1).⁷¹ 그 바울이 전파하는 복음은 예수 그리스도의 죽음과 부활(롬 1:3-4)이며 부활하신 예수 그리스도에 대한 바울의 고백은 예수님께서 주님이시다(Ἰησοῦ Χριστοῦ τοῦ κυρίου ἡμῶν)라는 내용이다(롬 1:5).

이사야 52장 7절을 인용하며 이사야의 예언이 성취되고 있음을 강조한다. 복음을 전파하는 자는 부르심에 따라 보내졌고, 그 복음은 선포되고 있다(κηρὸς σοσόντος). 이사야 52장 7절의 기쁜 소식을 전하는 자(רַבִּימָה)는 여호와와의 승리의 소식과 그분이 시온으로 돌아오신다는 소식을 선포한다.⁷² 그가 전하는 평화의 선언과 구원의 선언, 그리고 기쁜 소식은 여호와께서 시온으로 돌아오는 것을 분명히 한다(사 52:8).⁷³ “이는 여호와께서 시온으로 돌아오실 때에 그들의 눈이 마주 보리보다 너 예루살렘의 황폐한 곳들이 기쁜 소리를 내어 함께 노래할 지어다 이는 여호와께서 그의 백성을 위로하셨고 예루살렘을 구속하셨음이라”(사 52:8-9). 여호와와의 구원은 열방과 땅 끝까지 구원하시는 하나님의 소식이다(사 52:10).

바울은 이사야 52장 7절을 인용하면서 이사야 53장 13-15절에서 이방인들이 주의 고난 받는 종에 대한 소식을 듣고 이해할 것이라고 예언한 이사야의 말을 염두에 두었을 것이다.⁷⁴ 여호와와의 고난 받는 종이 어떻게 심판에서 구원과 의를 이루는지는 바울의 로마서 3장 25절과 4장 25절을 고려할 수 있다. 또한 이사야 52장 7절의 고난 받는 종은 기쁜 소식을 전하는 자이다. 로마서 15장의 이사야 11장 인용과 같이 새로운 출애굽의 소식을 전한다.⁷⁵

이사야의 메시아 예언에서 이사야 61장 1절의 기름부음 받은 다윗 계열의 메시아적 인물은 이사야 52장 7절과 같이, 가난한 자에게 기쁜 소식을 전한다(Πνεῦμα κυρίου ἐπ’ ἐμέ, οὗ εἶνεκεν ἔχρισέν με, εὐαγγελίσασθαι πτωχοῖς, LXX 사 61:1).⁷⁶ 이사야 61장 1절에서 ‘기쁜 소식’을 전하는 자는

71 택정함은 갈 1:5를 고려할 수 있으며, 이 택하심은 이사야 49:1의 이사야의 부르심에 대한 바울의 적용으로 이해할 수 있다. 참조. Douglas J. Moo, *Galatians*, BECNT (Grand Rapids, MI: Baker Academic, 2013), 104.

72 Gerhard Friedrich, “εὐαγγέλιον,” *TDNT*, 2:708.

73 Gignilliat, *Paul and Isaiah’s servants*, 77.

74 Schreiner, *Romans*, 556-57.

75 Gerhard Friedrich, “εὐαγγέλιον,” *TDNT*, 2:708.

이제 하나님께서 자신의 백성을 평화로 다스리며 구원하신다는 소식을 전하며 이 내용은 이사야서 다른 본문에서 계속되는 주제이다(사 41:27; 52:7; 60:6).⁷⁷ 이사야 52장 7절과 연결성을 고려하면 기쁜 소식의 가장 본질적인 사실은 ‘주께서 다스리신다’는 내용과 종말론적 하나님의 나라가 시작되었다는 내용이다.⁷⁸ 특별히 이 구절에서 기쁜 소식을 전하는 자는 이사야 본문에서 그 종에게 주어진 일들을 반향하면서 그 직무가 겹치며(사 42:7; 49:9-10; 50:4) 그 내용은 정의를 실행하는 것(사 42:1-4)⁷⁹과 이스라엘과 열방의 회복이다(사 42:6; 49:6, 8-9).⁸⁰ 기쁜 소식을 전하는 자가 선포하는 “여호와와 은혜의 해”(사 61:2)는 이사야 49장 8절의 “은혜의 때, ... 구원의 날”과 연결된다.⁸¹

바울은 복음을 전하는 자로서 그 종이면서 주님이신 예수 그리스도의 부르심을 받은 자로 자신을 제시한다. 바울은 로마서 10장 15절에서 이사야서를 인용하며 메시아적 또는 종말론적 의미를 발견한 듯 보인다.⁸² 유대적인 의미에서 종말론적 의미는 이미 유대 문헌 중 하나인 11Q13 2:15-19에서 분명해진다. 종말론적이면서 메시아적인 의미는 바울이 그 종이신 예수 그리스도의 종으로서 자신의 사역을 어떻게 이해하고 있는가 하는 사실과 연결고리가 된다. 11Q13에서 메시아적 인물(מְשִׁיחַ, 기쁜 소식을 전하는 자)은 기름부음 받은 멜기세덱으로 이사야 52장 7절의 기쁜 소식을 전하는 자로 그려진다.⁸³ 그는 그 영의 기름 부음 받은 자(מְשִׁיחַ הַרוּחַ)로 이사야 61장 1절의 영향을 받은 것으로 해석할 수 있다.⁸⁴ 그(מְשִׁיחַ)는 멜기세덱으로 11Q13에서 이사야 52장 7절과 61장 1절처럼 기쁜 소식을 전하는 자로 묘사된다.⁸⁵

솔로몬의 시편(*The Psalms of Solomon*) 11:1에서 이사야 52장 7절의

76 Kim, *God's Judgment through the Davidic Messiah*, 130.

77 Smith, *Isaiah 40-66*, 634-35.

78 Smith, *Isaiah 40-66*, 634-35.

79 정의(צדק)를 위한 이스라엘의 부르짖음은 사 42:1-4에서 대답된다. 사 42:1-4는 하나님께서 열방에 정의(צדק)를 행하시는 일을 수행하는 여호와와 종을 제시한다.

80 Smith, *Isaiah 40-66*, 633.

81 Smith, *Isaiah 40-66*, 301.

82 Dunn, *Romans 9-16*, 622.

83 Kim, *God's Judgment through the Davidic Messiah*, 130.

84 Kim, *God's Judgment through the Davidic Messiah*, 85.

85 Kim, *God's Judgment through the Davidic Messiah*, 130.

기쁜 소식을 전하는 자는 이사야 61장 1절의 기름부음 받은 자와 연결된다. 솔로몬의 시편에서 기름부음 받은 자는 다윗 메시아로 이사야 61장 1절의 반향으로 레위기 25장 9-10절의 희년의 소식을 전한다(*Ps. Sol.* 11:1).⁸⁶

바울과 관련된 복음의 소식은 이사야 본문(사 40:9; 52:7; 60:6; 61:1)과 제2성전기 유대 문헌의 영향을 받는 것으로 보인다(*Ps. Sol.* 11:1; 1QH 18:14; 11Q13).⁸⁷ 10 바울은 '기쁜 소식을 전하는 자'라는 의미를 신학적으로 사용하면서 자신을 복음을 선포하는 자로서 제시하며, 하나님이 보내신 '권위를 허락받은 소식을 전하는 자'인 자신을 제시한다. 다시 말해, 로마서에 인용된 이사야 52장 7절은 바울이 이 소식을 전하는 자로서 자신이 섬기는 일이 무엇인가를 보여준다. 고린도후서 6장 1-4절에서 바울은 이 기쁜 소식을 전하는 직분(*διακονία*, 고후 6:3)을 가진 자로서(사 49:8 인용) 자신을 하나님의 일꾼(*δίακονος*, 고후 6:4)으로 제시한다. 그 종의 종으로서 바울은 고난 받는 종의 중요성을 알고 그의 구원의 소식을 선언했으며(참조. 사 52:7; 53:1; 61:1-4), 그 종이신 그리스도의 종으로서 바울은 그리스도 안에서 하나님의 일하심과 하나님의 종말론적으로 새로운 창조를 행하심을 선언했다.⁸⁸

바울은 이사야 본문으로 돌아가면서 이사야 배경(사 49:1-6)에서 그 종의 역할이 무엇인지 고려한다. 이 배경에서 바울은 자신이 그 종으로서 부르심을 받았다고 분명히 이해한다(참조. 갈 1:15; 사 49:1). 이 본문에서 바울은 자신이 '하나님의 택정함을 입었다'(*ἀφορίσας*, 갈 1:15)라고 주장하는데, 로마서에서 바울이 '예수 그리스도의 종으로서 택정함을 입었다'(*ἀφορισμένος*)는 종으로서 자기 이해와 병행된다.

복음을 전하는 자로서 바울의 섬김은 10장에서 이어지는 내용에서 더 분명히 나타난다. 로마서 10장 16절에서 바울은 다시 이사야 본문을 인용한다. "주여 우리가 전한 것을 누가 믿었나이까 하였으니." 바울은 이사야 53장 1절을 인용하면서 대부분 유대인들이 복음을 믿지 않고 복음을 순종하지 않았다는 내용을 강조한다. 로마서 10장 16절에서 바울은 1장 5절의 '믿음의 순종'(*ὑπακοή*

⁸⁶ Kim, *God's Judgment through the Davidic Messiah*, 116.

⁸⁷ James D. G. Dunn, *Romans 1-8*, WBC 38A (Dallas: Word Books, 1988), 10.

⁸⁸ Gignilliat, *Paul and Isaiah's servants*, 120-21.

πίστεως)의 내용과 병행되는 개념을 전달한다. 인용된 이사야서 구절과 관련하여 바울은 “그러나 그들이 다 복음을 순종하지 아니하였도다”라고 말한다. 이 구절에서 바울은 동사를 사용한다. ‘순종하지 아니하였도다’(οὐ ὑπήκουσαν)와 ‘믿었나이까’(οὐ ὑπήκουσαν)이다.

이어지는 10장 18절에서 바울은 이 내용을 간략하게 정리하고 있다.⁸⁹ 바울은 시편 19편 4절을 인용하여 “그 소리가 온 땅에 퍼졌고 그 말씀이 땅 끝까지 이르렀도다 하였느니라”라고 선언한다. 이 구절에서 바울은 이스라엘이 분명히 예수 그리스도의 주되심에 대한 선언을 담고 있는 복음을 들었고 이 소식이 이제 이방인들에게 선언되었다는 것을 분명히 선포할 수 있다. 복음이 이방인에게 선포되었다는 것은 구약의 성취이다. 바울은 이사야 예언의 성취로 이해하는 이 구약의 성취는 단순히 이스라엘만 기쁜 소식의 대상이 아니며 이방인이 들어야 할 소식이며, 바울은 이 사역을 위해서 부르심을 받았다고 이해한다. 로마서 1장 5절에서 바울은 분명히 “그로 말미암아 우리가 은혜와 사도의 직분을 받아 그의 이름을 위하여 모든 이방인 중에서 믿어 순종하게 하나니”라고 언급하며 예수 그리스도의 종으로서 그 직분의 목적이 무엇인가를 밝힌다(참조. 16:26, ‘믿어 순종하게 하시려고’[εἰς ὑπακοὴν πίστεως]).

3. 성도를 섬기는 자, 바울

바울이 이방인들에게 기쁜 소식을 전하고 교회를 세우는 사역은 구약 예언의 성취이며 주의 고난 받는 종의 소식을 전하는 종으로서 행하는 자신의 사역이라는 사실을 로마서 10장에 이어서 로마서 15장에서 다시 강조한다는 사실을 살펴보았다. 이어서 바울은 자신이 “성도를 섬기는 일로 예루살렘에 가노니”라고 말한다(롬 15:25). 이방인 지역에 교회를 세우는 바울의 사역은 예루살렘에 연보를 전달하려는 바울의 의도와 연결된다. 바울의 연보는 예루살렘 교회와 이방인 교회의 하나 됨을 보여주는 중요한 표지이다. 유대인 그리스도인과 이방인 그리스도인의 하나 됨은 연보에서 드러난다. 또한 바울은 유대인과 이방인의

⁸⁹ Schreiner, *Romans*, 559.

하나 됨을 로마서 15장 9-12절에 보여 주었다. 15장 앞부분에서 바울은 유대인과 이방인의 하나 됨을 강조했으며, 함께 드리는 예배를 예수 그리스도의 섬김의 사역의 결과로 제시했다. 이제 바울은 연보를 강조한다. 연보를 전하는 바울의 사역은 구속 역사에 예루살렘으로 돌아오는 하나님의 백성과 이방인들이 하나님께 예물을 드리는 장면을 성취하는 것으로 이해할 수 있다. 바울에게 이방인에게 복음을 전하는 것과 이스라엘에 연보를 가져오는 것은 이사야 66장의 성취로 볼 수 있다(참조. 사 66:20).

바울은 자신의 섬김과 연보와 관련해서 다음과 같이 설명한다. 더 나아가 로마에 가고자 하는 바울의 의도는 하나님께서 아브라함에게 약속하신 내용을 성취하고 있다는 중요한 사실을 보여 준다.⁹⁰ “그러나 이제는 내가 성도를 섬기는(*διακονῶν*) 일로 예루살렘에 가노니 이는 마게도나와 아가야 사람들이 예루살렘 성도 중 가난한 자들을 위하여 기쁘게 얼마를 연보하였음이라(*κοινωνίαν τινὰ ποιήσασθαί*)”(롬 15:25-26).

이방인 그리스도인들은 예루살렘 교회를 코이노니아로 섬김으로 복음 안에서 두 그룹간의 유대와 동역 관계를 증명한다.⁹¹ 유대인과 이방인은 이제 한 백성이다. 구약 선지서는 이방인들이 예루살렘으로 예물을 가져올 것을 예언했다(사 2:2, 3; 비교. 미 4:1-2; 사 45:14; 60:5-17; 61:6; 미 4:13).⁹² 이방인들이 하나님의 백성이 되는 것으로 해석할 수 있다.⁹³ 바울은 연보가 종말론적인 이방인들의 선물이며 그들이 예루살렘으로 예물을 보내는 것은 그들이 하나님의 백성이라는 사실을 증명한다고 이해한다. 앞에서 살폈듯이 이방인들이 하나님의 백성이 되는 결과로 유대인들도 다시 복음에 순종할 것을 말했다. 유대인에게서 복음이 나왔고 종국에는 이방인과 유대인 모두 아브라함의 복을 누릴 것이다(참조. 갈 3:14)

연보와 관련해서 바울이 예루살렘으로 가는 일은 종으로서 행하는 섬김(*διακονέω*)의 일이다. 바로 27절에 바울은 이 섬김을 동사 *λειτουργέω*를 사용하

⁹⁰ Schreiner, *Romans*, 735.

⁹¹ Schreiner, *Romans*, 751.

⁹² Schreiner, *Paul*, 497.

⁹³ Schreiner, *Paul*, 497.

여 설명한다.

“저희가 기뻐서 하였거니와 또한 저희는 그들에게 빛진 자니 만일 이방인들이 그들의 영적인 것을 나눠 가졌으면(ἐκοινωνήσαν) 육적인 것으로 그들을 섬기는(λειτουρῆσαι) 것이 마땅하니라(ὀφείλω)”(롬 15:27).

앞에서도 살폈듯이 섬기다(λειτουργέω) 계열의 어휘는 제사적인 의미를 포함하지만 바울이 여기에서 사용하는 의미는 예루살렘으로 가져가는 연보의 의미와 연관된다. 이 섬김은 이방인 그리스도인들의 연보를 통해서 이루어지는데, 연보는 κοινωνία로 이방인과 유대인의 교제를 설명한다. 영적인(πνευματικός) 것을 나눠가진 이방인들이 이제 육적인(σαρκικός) 것으로 유대인들을 섬기며 바울은 이 일을 실행하는 역할을 하고 있다. 앞에서 살핀 9-11장의 온 이스라엘의 구원과 14-15장의 ‘강한 자’와 ‘약한 자’의 문제가 아브라함의 언약의 성취(참조. 갈 3:14)이며 그것을 섬기는 예수 그리스도의 사역이라는 바울의 주장과 연결되며, 바울의 섬김은 이 약속의 성취를 위해서 그 종의 종으로서 섬기는 사역을 보여 준다.

IV. 결론

바울은 로마서 1장 1-4절에서 자신을 예수 그리스도의 종이라고 말한다. 섬기는 종으로서 자신의 부르심에 대한 중요한 핵심을 ‘믿음의 순종’(개역개정. ‘믿어 순종하계’)이라고 말한다. 이 ‘믿음의 순종’은 로마서 1장 1-4절과 병행되는 로마서의 마지막 부분 16장 25-27절에서 바울의 사역의 목적으로 설명된다. ‘믿음의 순종’은 ‘신비의 계시’와 연관된다. 이 신비는 로마서 9-11장의 문맥에서 온 이스라엘의 구원으로 설명된다.

바울은 온 이스라엘의 돌아옴, 특별히 유대인과 이방인이 돌아올 것이라는 하나님의 언약의 성취가 신비이며, 이 신비는 로마서 10장의 문맥에서 복음의

불순종과 연관해서 설명될 수 있다. 바울은 이 신비의 내용을 담은 기쁜 소식을 전파하는 자로서 부르심을 받았다. 기쁜 소식을 선포하는 자와 관련하여 인용된 이사야 52장 17절과 53장 1절은 그 고난 받는 종의 소식을 전하는 자로서 바울의 사명을 이해하게 만든다.

바울이 제시하는 그 고난 받는 종은 할례를 섬기는 분이시며, 하나님의 언약을 성취하기 위한 그 종이다. 그 종은 이사야 53장의 고난 받는 종으로서 그 죽음과 부활을 통해서 자기 백성을 의롭게 하시는 분이시다. 그는 또 대제사장으로서는 열방에 피를 뿌리고 대속의 역할을 감당하는 속죄제물로서 그려진다. 바울의 제사장 사역은 유일한 그리스도의 대제사장 사역과 비교할 수는 없지만, 그리스도께서 섬기는 언약의 성취를 위해서 제사장 역할을 감당하는 그분의 일꾼으로서 복음을 전파하는 사역을 감당한다.

바울은 사도행전 13장 47절에서 이사야서의 그 종이 감당하는 ‘이방의 빛’으로 자신의 부르심을 이해한다. 그 인용의 문맥에서 이사야는 특별히 자신을 하나님께서 “태에서부터 나를 부르셨고”라고 선언한다(사 49:1). 이 선언은 갈라디아서에서 “그러나 내 어머니의 태로부터 나를 택정하시고(ἀφορίζω) 그의 은혜로 나를 부르신 이가”라고 인용된다(갈 1:15). 바울은 로마서에서 같은 개념으로 자신의 부르심과 예수 그리스도의 종됨을 설명한다. “예수 그리스도의 종 바울은 사도로 부르심을 받아 하나님의 복음을 위하여 택정함을 입었으니(ἀφορίζω).” 바울은 이사야의 그 종인 그리스도 예수의 종으로서 예수 그리스도께서 섬기는 하나님의 구속의 경륜을 섬기는 역할을 감당한다. 바울은 그 역할을 제사장(ἱεροουργέω)으로서(롬 15:16), 좋은 소식을 전하는(ἱεροουργέω) 자로서(롬 10:15), 성도를 섬기는(διακονέω) 자로서 이해한다(롬 15:25).

[참고문헌]

- Bailey, Daniel P. “Jesus as the Mercy Seat: The Semantics and Theology of Paul’s Use of Hilasterion in Romans 3:25.” *Tyndale Bulletin* 51, no. 1 (2000), 155-58.
- Bell, Richard H. “Sacrifice and Christology in Paul.” *The Journal of Theological Studies* 53, no. 1 (Apr 2002), 1-27.
- Blenkinsopp, Joseph. *Isaiah 40-55: A New Translation with Introduction and Commentary*. Anchor Bible 19B. New York: Doubleday, 2002.
- Block, Daniel I. “My Servant David: Ancient Israel’s Vision of the Messiah.” In *Israel’s Messiah in the Bible and the Dead Sea Scrolls*, edited by Richard S. Hess and M. Daniel R., 17-56. Grand Rapids: Baker Books, 2003.
- Bruce, F. F. *The Letter of Paul the Apostle to the Romans: An Introduction and Commentary*. 2nd ed. Tyndale New Testament Commentaries. Grand Rapids: Eerdmans, 1985.
- 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.
- Dinter, Paul E. “Paul and the Prophet Isaiah,” *Biblical Theology Bulletin* 13, no. 2 (Apr 1983), 48-52.
- Dunn, James D. G. *Romans 1-8*. Word Biblical Commentary 36A. Dallas: Word Books, 1988.
- _____. *Romans 9-16*. Word Biblical Commentary 36B. Dallas: Word Books, 1988.
- Eskola, Timo. *Messiah and the Throne: Jewish Merkabah Mysticism and Early Christian Exaltation Discourse*. Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 142. Tübingen: Mohr Siebeck, 2001.
- Gadenz, Pablo T. *Called from the Jews and from the Gentiles: Pauline Ecclesiology in Romans 9-11*. Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 2.267. Tübingen: Mohr Siebeck, 2009.

- Gignilliat, Mark. *Paul and Isaiah's servants: Paul's theological reading of Isaiah 40-66 in 2 Corinthians 5.14-6.10*. Edinburgh: T&T Clark, 2007.
- Goldingay, John. *A Critical and Exegetical Commentary on Isaiah 40-55*. The International Critical Commentary. London: T&T Clark, 2006.
- Hays, Richard B. *Echoes of Scripture in the Letters of Paul*. New Haven: Yale University Press, 1989.
- Heliso, Desta. *Pistis and the Righteous One: A Study of Romans 1:17 against the Background of Scripture and Second Temple Jewish Literature*. Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 2.235. Tübingen: Mohr Siebeck, 2007.
- Horbury, William. *Messianism among Jews and Christians: Twelve Biblical and Historical Studies*. London: T&T Clark, 2003.
- Käsemann, Ernst. *Commentary on Romans*. Translated by Geoffrey W. Bromiley. Grand Rapids: Eerdmans, 1980.
- Kim, Myongil. *God's Judgment through the Davidic Messiah: The Role of the Davidic Messiah in Romans 1:18-4:25*. Eugene, OR: Wipf & Stock, 2020.
- Lincoln, Andrew. "A Life of Jesus as Testimony: The Divine Courtroom and the Gospel of John." In *Divine Courtroom in Comparative Perspective*, edited by Ari Mermelstein and Shalom E. Holtz, 145-66. Leiden: Brill, 2015.
- Longenecker, Richard N. *The Epistle to the Romans: A Commentary on the Greek Text*. New International Greek Testament Commentary. Grand Rapids: Eerdmans, 2016.
- Moo, Douglas J. "A Sacrifice of Atonement," *Bibliotheca sacra* 177, no. 708 (Oct-Dec 2020), 387-401.
- _____. *Galatians*, Baker Exegetical Commentary on the New Testament. Grand Rapids: Baker Academic, 2013.
- _____. *The Letter to the Romans*, New International Commentary on the New Testament. Grand Rapids: Eerdmans, 39.

- Mounce, R. H. *Romans*. The New American Commentary 27. Nashville: Broadman & Holman, 1995.
- Moyise, Steve. *Paul and Scripture: Studying the New Testament Use of the Old Testament*. Grand Rapids: Baker Academic, 2012.
- Schreiner, Thomas R. *Paul, Apostle of God's Glory in Christ: A Pauline Theology*. Downers Grove, IL: InterVarsity Press, 1991.
- _____. *Romans*. 2nd ed. Baker Exegetical Commentary on the New Testament. Grand Rapids: Baker Academic, 2018.
- Scott, Matthew. *The Hermeneutics of Christological Psalmody in Paul: An Intertextual Enquiry*. New York: CUP, 2014.
- Seifrid, Mark A. “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.
- Seitz, Christopher R. “‘You are My Servant, You are the Israel in whom I will be Glorified’: The Servant Songs and the Effect of Literary Context in Isaiah.” *Calvin Theological Journal* 39, (2004), 117-34.
- Smith, G. V. *Isaiah 40-66*. New American Commentary 15B. Nashville: Broadman & Holman, 2009.
- Stanley, David Michael. “The theme of the servant of Yahweh in primitive Christian soteriology, and its transposition by St Paul.” *The Catholic Biblical Quarterly* 16, no. 4 (Oct 1954), 385-425.
- Thielman, Frank. *Romans*, Zondervan Exegetical Commentary on the New Testament. Grand Rapids: Zondervan.
- Wagner, J. Ross. “The Heralds of Isaiah and the Mission of Paul: An Investigation of Paul’s Use of Isaiah 51-55 in Romans.” In *Jesus and the Suffering Servant: Isaiah 53 and Christian Origins*. Edited by William H. Bellinger Jr. and William R. Farmer. Harrisburg, PA: Trinity Press, 1998.
- _____. *Heralds of the Good News: Isaiah and Paul ‘in concert’ in the letter to the Romans*. Leiden: Brill, 2002.
- Wright, N. T. *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.

[Abstract]**“The Servant” Jesus Christ and His Servant Paul in Romans**

Myong Il Kim

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

The Jesus Christ that Paul presents in Romans fulfills the role of the servant in Isaiah. Jesus Christ is “a servant of to the circumcised”(διδάκωνος), fulfilling God's covenant. He is also the Suffering Servant of Isaiah 53, justifying his people through his death and resurrection (Romans 3:25; 4:25). As a high priest, he is pictured as a sin offering whose blood is sprinkled on all the nations and fulfills the role of ransom. Paul's priestly ministry is not comparable to the high priestly ministry of the one and only Christ, but he is His laborer in the fulfillment of the covenant Christ serves, preaching the gospel as a priest.

In Galatians, Paul quotes the Old Testament, “But he who chose (ἀφορίζω) me from my mother's womb and called me by his grace”(Gal. 1:15), quoting Isaiah 49:1. Paul uses the same concept in Romans to explain his calling and servitude to Jesus Christ. “Paul, a servant of Jesus Christ, called to be an apostle, set apart (ἀφορίζω) for the gospel of God.” As a servant of Christ Jesus, the servant of Isaiah, Paul fulfills the role of serving God's redemptive economy that Jesus Christ serves. That role is understood by Paul as a priest (ἱεροουργέω, 15:16), as a bearer of good news (ἱεροουργέω, Romans 10:15), and as a minister of the saints (διδάκωνέω, 15:25). Paul's understanding is that his service as a servant continues the service of Jesus Christ in fulfilling God's redemptive plan.

Key Words: The Suffering Servant, The servant, Paul, Servant of Jesus Christ,
Servant to the Circumcised, Isaiah's servant

A Reformed Response to the Necessity of
the Second Reformation by Righteousness:
A Reformed Critique of the Concept of
Righteousness in Minjung Theology
Centering on Romans 9:30-10:13

Young Rae Kim

(Independent Researcher, Church History)

- I. Introduction
- II. The Necessity of the Second Reformation by Righteousness
- III. What is “Righteousness” in Minjung Theology?
- IV. Reformers’ Understanding of “Righteousness”
- V. Conclusion

[초록]

Minjung Theology represents a distinctive form of Korean theology, emphasizing the plight of the Minjung, or the common people, who bore the brunt of Korea's division and autocratic rule during the mid-twentieth century. As we transitioned into the 21st century, proponents of this theology have contended that Korean churches, profoundly influenced by the First Reformation's emphasis on "sola fide" or "faith alone" during the sixteenth century, prioritized individual faith, prayer, and grace within personal life contexts. Paradoxically, they seemed to display indifference towards the marginalized Minjung and their lived experiences. This has led to a perceived schism between theology and ethics within these religious institutions. Minjung theologians interpret the Christian concept of "Sin" as the Korean tradition concept of "Han" and suffering of Jesus Christ as suffering on behalf of the oppressed "Minjung." Minjung theologians assert that to address this discrepancy, there needs to be a second reformation, instigated by a renewed understanding of righteousness or *Fide Cum Opera*, moving away from the Reformation's *Sola Fide* framework. However, it's critical to recognize that the notion of righteousness, as construed by the reformers, was intrinsically linked to faith. The only route to true righteousness was through the justification of faith in Jesus Christ. The teachings of Paul, emphasizing faith, and James, emphasizing conduct, were not in conflict within the purview of the reformers. Instead, these teachings underscored that genuine faith and true righteousness were inseparable. Consequently, the Minjung theologians' proposition for a Second

Reformation predicated on righteousness might be interpreted as a misconception of the original reformers' understanding of faith and righteousness within the Reformation tradition.

Key Words: Minjung Theology, Reformed, righteousness, Reformation, Justification by faith, faith

논문투고일 2023.07.08. / 심사완료일 2023.08.29. / 게재확정일 2023.09.05.

I. Introduction

In the 1970s, “Minjung Theology,” the unique Korean indigenous theology, occurred during a unique political situation. The dictatorship and the division of the two Koreas led some Korean theologians to dream of “righteousness” centered on “Minjung” (the people). However, in the 1990s, South Korea’s dictatorship and the military regime collapsed, and Minjung Theology lost its power. In the early 21st Century, Minjung Theology insists that a new Reformation is needed, which consists of “righteousness” rather than “faith alone,” and turning the eyes focused on the state and politics to the church. What is their concept of “righteousness,” and why do they claim that the church needs a new Reformation? In this article, I will compare the understanding of “righteousness” from the Minjung theologians’ perspective and the Reformers’ perspective of it, focusing on the theme of righteousness in Romans 9:30-10:13. Furthermore, this article will address whether it is necessary to have a second Reformation centered on “righteousness” rather than “sola fide.”

II. The Necessity of the Second Reformation by Righteousness

1. Problems of the Korean Church in the view of Minjung Theology

The Minjung theologians strongly condemned the Korean church's corrupt political actualities for not actively participating in the minjung affliction. Deug-Joong Kim criticizes the Korean church,

which focuses only on the quantitative increase of the church and neglects the participation of social reforms, as it suffers from obesity, the problem of eating much, and not wanting to move. He points out that the church members of the Korean church are very eager to attend worship and pray but fail to fulfill their grace in their own lives. He argues that this attitude brings the problem that Korean Christians do not emphasize “a life” but only “faith” in “a life of faith”; in other words, theology and ethics are separate.¹

This view of the Church of Minjung theologians is rooted in Byung-mu Ahn’s interpretation of the Bible. Ahn finds the biblical rationale for “minjung” in the word “ὄχλος,” which is mentioned in the Gospel of Mark.

The biblical basis of minjung theology is found in Jesus’ ministry and crucifixion. Suh derives this part of his theory from the rather strange interpretations of ὄχλος (ochlos) in the Gospel of Mark by the name of Ahn and a couple of Japanese New Testament scholars. These scholars hold that Mark uses ochlos not merely to refer to a significant theological concept; as he uses the term, they say He did not love it all but showed it to a partisan love for him. He did not love him, the ochlos-minjung, accepting them unconditionally and protecting them without evaluating them.²

Ahn contrasts Pauline’s epistles with the Gospel of Mark by analyzing Biblical statements about ecclesiology. Based on Paul’s statement of the church as “the body” in 1 Corinthians 12, Ahn interprets Paul’s understanding of the church as a “minjung-centric

1 김득중, “오직 믿음만’을 강조하는 신앙생활에 대한 성서신학적 반성,” 『민중과 신학』 통권10호 (2005년 10월호), 1-4.

2 Kim, “Is ‘Minjung Theology’ a Christian Theology,” 254.

organic community.” However, he points out that Paul did not focus on when, where, and why Jesus died, and on the other hand, emphasized only the resurrection of Jesus; based on this fact, Ahn evaluates Paul’s theology as not a historical but an abstract kerygma, so-called “doctrine.” He criticizes that this characteristic of Pauline theology has made us believe in the doctrine of Jesus, not Jesus himself. In contrast, He argues that there is no image of the church in Mark, but the relationship between Jesus and “*ὄχλος*” in the Gospel of Mark is an image of the true relationship with Jesus. In addition, he explains that the author of Luke consciously distinguished Minjung from the Church by using “*λαός*” rather than using the word “*ὄχλος*”³ This evaluation of Minjung theologians about Pauline theology naturally leads to criticism of the Reformers, who focused much on Paul’s central theme, “solafide.”

2. Evaluation of Minjung Theology on Reformation

Deuk-Joong Kim argues that the Protestant theological tradition has focused more on God, faith, and grace than on humanity, morality, and ethics from the theological point of view. One of the roots of this problem is Korean churches’ religious tradition based on the Reformation; in particular, he claims it can be found in Martin Luther’s problematic view of the Bible.

It is well known that the main theological feature of the Reformation tradition is “sola fide,” or “sola gratia.” Luther’s Reformation rejected Roman Catholic Church’s “justification by

3 안병무, 『전환기의 선교교육』(오산: 한신대학교 출판부, 1977), 323-29.

works” and emphasized “justification by faith.” He emphasized that man does not receive salvation through his deeds and good works but only by faith and grace. The best thing a human being can do before God is faith alone, and there can be no other good than that. The good deed done by a sinner is only a product of sin before God. This position naturally brings importance to grace alone on the one hand and the other to the exclusion of human free will and goodness.⁴

He points out that Luther places more weight on Romans and Galatians, emphasizing “justification by faith,”⁵ while criticizing James, who emphasizes human behavior. Moreover, he asserts that Luther tends to absolutize only Paul among the authors of the New Testament and easily ignores or neglects the writings of authors. As a result, the Protestant theological tradition, under the influence of Luther, did not correctly reflect the New Testament, which is the absolute canon of faith.⁵ Moreover, citing Anabaptism’s assertion, Ch’ung-gu Pak describes that Calvin’s notion of the bondage of the will and doctrine of predestination destroys human free will and ultimately results in a moral hazard or law abolition. According to Pak, since ethical practice is followed by grace for Luther and Calvin, Luther emphasizes the reality of human sin that requires grace rather than the need for a thorough ethical life. Calvin focuses on the active order of God’s love rather than the ethical life of the believer.⁶

As a result, Deug-Joong Kim evaluates Reformers as follows: (1) Luther had the wrong view of the Bible, emphasizing only “sola fide”

4 김득중, “오직 믿음만’을 강조하는 신앙생활에 대한 성서신학적 반성,” 5-6.

5 김득중, “오직 믿음만’을 강조하는 신앙생활에 대한 성서신학적 반성,” 6-7.

6 박충구, 『기독교 윤리사』(서울: 대한기독교서회, 1994), 236-43.

and “sola gratia .” His emphasis on this has led to errors in devaluing other parts of Scripture that emphasize acting while raising Romans and Galatians as “the canon within the canon,” which best supports their ideas. Thus, although Luther emphasized “sola Scriptura,” the Scripture, he emphasized only the Pauline epistles, not all of the New Testament. (2) The Reformers emphasized only justification, and the emphasis on sanctification was relatively ignored. This emphasis leads to moral hazard or law abolition. (3) Their theology portrays God as an angry God or a monarchical God; however, God is a “merciful God,” demanding human beings’ decision for newness in universal grace.⁷

3. The Second Reformation by Righteousness

This assessment by the Minjung theologians about the Reformers leads them to claim “the Second Reformation of Righteousness and Love,” not “the Reformation by Faith.” In order to understand this claim, the historical background of Korea in the late 20th Century should be considered. As I mentioned above, the engine of Minjung theology was a resistance against the dictatorial Park regime's political tyranny, the workers' economic exploitation, and the threat of infiltration of communism from North Korea. As a result of the democratization movement of South Koreans in the 1970s and 1980s, South Korea's military regime lost its power, and South Korea became a civilian government in the 1990s. Furthermore, in the early 2000s, the relationship between North and South Korea turned into peace through the Sunshine Policy of South Korea. These political changes

7 김득중, “오직 믿음만을 강조하는 신앙생활에 대한 성서신학적 반성,” 9-15.

made Minjung theologians lose their impetus and turn their eyes on “the recovery of the world church and the weak.”⁸ Arguing that “the Western church is going empty and dying,” Minjung theologians point out that the reason of the illness of the church is that the Protestant churches are based on the problematic theological base of the Reformation. As the answer to the problem, they suggest “the Second Reformation.”⁹

This change of interest can be confirmed by comparing each intention point of the second Reformation between the 1st generation and the 2nd generation Minjung theologians. The 1st generation Minjung theologians such as Byung-mu Ahn and Nam-dong Sŏ stress that church and history should be viewed from a national perspective. Ahn argues, “In order for Korean Christianity to survive, it is necessary to open the door to participate in this national history. In order to do this, movements like the Reformation of the West from the end of the 19th Century to the beginning of the 20th Century should be actively developed.”¹⁰ On the other hand, the 2nd generation Minjung theologians, particularly centering on Tae-Soo Im, strongly emphasize the necessity of the Second Reformation by righteousness: “the idea of Luther’s Reformation, “justified by faith,” cannot overcome the crisis of world Christianity. Now we need a second Reformation. I think the third millennium should be the millennium of the Second Reformation. That way, the church and the world will be survive.”¹¹

8 차요한, “민중신학의 교회론에 관한 연구” (신학석사학위, 한신대학교, 2013), 33-37.

9 임태수, “제 2 종교개혁의 구원론: 행함 있는 믿음(Fide Cum Opera)으로 구원.” 본헤럴드, March 18, 2017, accessed April 16, 2019, <http://www.bonhd.net/news/articleView.html?idxno=46>.

10 안병무, 『기독교의 개혁을 위한 신학』 (서울: 한국신학연구소, 1999), 411.

11 임태수, “제2종교개혁을 지향하며,” 『민중과 신학』 통권호 (2000년 봄호), 1.

Tae-Soo Im argues that the main reason for the global church crisis is based on the Western church's emphasis on salvation by faith alone. This overemphasis led Christianity to ignorance of deeds. Mentioning James chapter 2 and Matthew 7:21, he argues that Christianity is criticized as unethical and immoral worldwide because it misses the theme of justification in James. So, he claims that Luther's first Reformation, which has too much emphasis on faith alone, should be replaced through the second Reformation, being more focused on the justification by deeds.¹² Deug-Joon Kim also explains that in contrast to the Pauline epistles emphasizing justification by faith, James is a representative letter emphasizing justification by deeds. Citing W. Popkes, Andrew Chester, and G. Barth, he argues as follows:

“Certainly, opposing that Paul rejects (law's) deeds but emphasizes faith alone, it seems that James criticizes Paul. This point is also revealed in James 2:24, where James says “not by faith alone,” referring to the “justification by faith,” the core of the Pauline gospel. James's slogan, “not by faith alone,” is best understood only when understood in response to Paul's slogan, “by faith alone.”¹³

Even quoting H.J. Holzmann, J. Weiss, H.J. Schoeps, and M. Dibelius, he argues that, in Matthew 13:24-28, the author uses the expression “ἐκθρόδος ἄνθρωπος” for ultra-Paulinists because Paul has planted many followers in the church, emphasizing only faith and failing to bear fruit in moral and ethical terms. In sum, from the Minjung

12 임태수, “제 2 종교개혁의 21세기,” 『구약학회소식』 (2007년 6월호), 1.

13 김득중, “‘오직 믿음만’을 강조하는 신앙생활에 대한 성서신학적 반성,” 17-19.

theologians' perspective, the Reformation tradition has made Christians over-emphasize "faith alone" so that instead of tough precession and sanctification, faithful justification can be understood as a salvific doctrine of salvation. These people have exploited the doctrine of grace as an excuse for righteousness, an escape from punishment for crime and bad behavior.¹⁴ Their claim, the necessity of the second Reformation by righteousness, makes us wonder what righteousness is in minjung theology.

III. What is "Righteousness" in Minjung Theology?

As we have seen, the central theme of Minjung Theology is Minjung (the people). This view of Minjung Theology leads to interpreting several important theological themes from their unique perspectives. So, to analyze their understanding of righteousness, an understanding of the following topics in Minjung theology should be preceded: *Sin (and Han)*, *Justification (and righteousness)*, and *Christ*.

1. Sin (and Han)

Minjung theologians point out that the problem of justification is that the sinner is the main object of justification; in other words, the main concern of justification-soteriology is sinners, repentance of sin, and forgiveness of sin. Nam-dong Sŏ argues that "Sin" is a label that the ruler attaches to the weaker when viewed socially, "so the so-called 'sinners' are 'those who are sinned against' and

14 김득중, "오직 믿음만을 강조하는 신앙생활에 대한 성서신학적 반성," 22-30.

‘falsely charged people.’”¹⁵ He explains that he should not think that man is not guilty of sin before God, but he should consider cases in history where it is used as a label attached to the powerless.¹⁶ He criticizes the distortion of the Bible’s salvation that traditional theology treats the forgiveness of sin and sin only as a matter between God and the individual in a religious perspective. Moreover, indiscriminately demanding the repentance of sin to all may seem superficially neutral but eventually falls into a theology that serves the ruling class’s interests. Andrew S. Park links the traditional doctrine of justification with sin and criticizes it as follows:

The doctrine of justification by faith is a necessary part of Christian theology for the wrongdoer, yet it has three shortcomings. First, the doctrine views the matter of justification from the wrongdoer’s perspective. Second, it speaks little if at all to the salvation of the wronged. Third, it focuses solely on our relationship with God, diminishing the significance of our relation with our neighbor. ... (the doctrine of justification) delineates how the wrongdoer can be saved but omits how the wrong can be saved.¹⁷

In order to solve the problem of the doctrine of justification, Minjung theologians bring a unique Korean concept, Han (which means deep resentment). According to Sö, “‘Han’ is an emotional state that occurs when a weak and downtrodden person encounters immorality and his rights are being trampled, but there is no one who tries to solve the person. So, Han is the sound of the Minjung’s

15 서남동, 『민중신학의 탐구』(서울: 한길사, 1983), 107.

16 서남동, 『민중신학의 탐구』, 244.

17 Andrew Sung Park, *The Wounded Heart of God: The Asian Concept of Han and the Christian Doctrine of Sin* (Nashville: Abingdon, 1993), 95.

ardent appeal to the sky (or heaven¹⁸).”¹⁹ He argues that until now, Christian theology has focused on solving the problem of sin; the central task of Minjung theology is solving the problem of Han rather than sin. Park also claims that Han helps us consider the situation of victims; moreover, consideration of Han forms the doctrine of sin and salvation, making us focus on victims (theoppressed) rather than the sinner (the oppressor).²⁰

This understanding of Minjung theologians about sin and Han shows that their understanding is significantly different from Reformers’ and most Protestant theologians’ understanding of sin. This difference in understanding of sin makes it possible to speculate that the Minjung theologians’ understanding of righteousness, a contrary concept of sin, would be quite different from the Reformers.

2. Justification (Righteousness)

Minjung theologians’ critical view of the “sola fide,” which is the foundation of the Reformation, led them to establish their understanding of Pauline theology. Chang-Nack Kim argues that since Paul opposes the righteousness of the law and the righteousness of faith, and since the righteousness of faith is the righteousness given by God based on the salvation of Jesus Christ, Paul finds justification in the righteousness of God. Therefore, to explain Paul’s justification, the righteousness of God (*δικαιοσύνη Θεού*) should be examined. He argues that it is very important to determine whether

¹⁸ The original word used by the author is 하늘. In Korean culture, 하늘 can be regarded with many meanings, such as sky, heaven, god, or a supreme thing.

¹⁹ 서남동, 『민중신학의 탐구』, 44.

²⁰ Park, *The Wounded Heart of God*, 13.

the word “δικαιοσύνη” is an abstract noun that represents a property or attribute or whether it is an action noun that refers to an action or activity. According to him, if this word is interpreted as an abstract noun, “δικαιοσύνη Θεού” means that God’s attribute or existence is righteous. On the other hand, if the word is interpreted as an action noun, two interpretations are possible: (1) God’s righteous attitude, action, or behavior; (2) the righteous activity or event God does to man.²¹ He argues that the “imputed vs. infused” righteousness controversy between the Lutheran and Roman Catholic churches is a misunderstanding arising from the use of “δικαιοσύνη” as an abstract noun. The word “δικαιοσύνη” is an action noun because whether the relationship of God’s righteousness and human being as an imputed righteousness or an imputed righteousness; the relationship can only be explained when the word is interpreted as an active noun. In addition, he asserts that if “δικαιοσύνη” is an action noun, “δικαιοσύνη Θεού” means the act of salvation performed by God or the event of salvation attained by God. This means that only God is the subject of the act of justification, and man is the object.²² Through this logic, he reaches the following statement:

Paul, in the righteousness of God, changed the very existence itself. However, the change is not an existential personal but a practical one that changed the social position from being privileged in social relations to being persecuted and depressed. Paul’s confession, “that I may know him and the power of his resurrection,

21 김창락, “바울의 의인론: 무엇이 문제인가?” 『신학연구』 통권27호(1986년 9월호), 272-73.

22 김창락, “민중신학에서 본 칭의론,” 『헤르메네이아 투데이』 성서사랑방 13호(2000년 10월호), 65-66; 78.

and may share his sufferings, becoming like him in his death, (Philippians 3:10, ESV),” does not mean that he will participate in mystic suffering or religious penance, but means a determination to participate in the work that Christ practiced until he crucified.²³

“Righteousness comes from the grace of God.” “Righteousness comes from the crucifixion of Jesus Christ.” Since faith accepts God’s grace and the meaning of the crucifixion of Jesus Christ, we can combine the above two sentences as “Righteousness comes from faith.”²⁴

Here, we find the last puzzle piece for a correct understanding of “righteousness” in Minjung theology: Jesus Christ in Minjung theology.

3. The Passion of Christ

According to Chang-Nack Kim, it is Christ who has completely changed Paul’s life, and Paul has summarized the whole life of Christ and its meaning as the crucifixion of Jesus. Also, the death on the cross maximizes suffering by supporting the side of the weak, and thus Paul’s confession that he died on the cross with Christ is symbolic of a change from a self-centered, worldly life to a Christ-centric life.²⁵ This claim may seem somewhat similar to the interpretation of the Reformers. However, the meaning of the life and death of Jesus Christ, as Minjung theologians say, is significantly different from

23 김창락, “민중신학에서 본 칭의론,” 75.

24 김창락, “갈라디아서-복음을 위한 투쟁(16): 의인론-무권자의 권리회복(5),” 『기독교사상』 통권 376호 (1990년 4월호), 197.

25 김창락, “갈라디아서-복음을 위한 투쟁(16): 의인론-무권자의 권리회복(5),” 193.

the Reformers.

Byung-mu Ahn argues that Paul was the first to ignore the events of the cross and theologize the event because he created a theological system centering on the cross's doctrine by extracting theological meanings from the crucifixion as a political event. He emphasizes that Minjung theology does not focus on the cross doctrine but on the crucifixion's historical context.²⁶ Based on the fact that Pilate condemned Jesus as the "King of the Jews" and chose the execution method to be a crucifix, which applies only to colonial political prisoners, Ahn argues that the execution of Jesus on the cross was rooted in the anxiety about the overthrow of the present system, caused by a political ferment of Jesus centered on Minjung.²⁷ Nam-dong Sŏ argues more explicitly: "Jesus was executed as a political prisoner. ...Jesus was not stoned to death for contempt of the Divine but was executed on the cross as a political offender. It was the religion of the poor, the crushed, the common people. Jesus shouted, "the voice of Minjung."²⁸ "In other words, Minjung theologians accept the suffering and death of Jesus Christ as a result of a social transformational and struggling life for Minjung.

According to Hi-Heon Kim, their theological goal is to cultivate the "Minjung of Jesus," hoping for "Jesus of Minjung," not "the golden crown of Jesus."²⁹ Their goal is expressed in the single word "Messianic Minjung." Ahn likens Minjung to a servant of suffering in Isaiah 53. Just as salvation has come to all mankind through the

26 안병무, 『민중신학 이야기』(서울: 한국신학연구소, 1988), 30-31.

27 안병무, 『갈릴래아의 예수』(서울: 한국신학연구소, 1990), 262.

28 서남동, 『민중신학의 탐구』, 14.

29 김희현, "민중신학에서 본 장공 김재준의 진리론," 『한국기독교신학논총』 통권71호 (2010년 10월호), 157.

servent of suffering, salvation comes to the whole of mankind through Minjung's suffering and death. He claims that the death of Jesus Christ is also an event to announce this fact. Even Minjung not only saves himself as the subject of salvation but also leads others to salvation.³⁰

Byung-mu Ahn insists on "self-salvation of minjung" to heal Christianity's illness, which has no practice and ethical values. ... (This) means that Minjung's salvation is not done by Jesus, but Minjung is saved by his strength. Ahn does not acknowledge the atonement idea of being washed away by the blood of Jesus. ... He refuses that Jesus is the subject of salvation and Minjung is the object of salvation. ... Moreover, Minjung appears as a clear messiah according to Byung-mu Ahn's soteriology. His soteriology is a soteriology based on thorough 'practice'. ... (His theology) has become a great witness to the existing church, which readily follows the tradition of the Reformation, "salvation by faith alone."³¹

Through these facts, we can evaluate that in Minjung theology, Jesus Christ is one significant model of a social reformer for the suffering minjung.

4. Short Conclusion

As a result of examining the sin, Han, justification, and the passion of Christ in Minjung theology, we can confirm that all their interests and criteria are only "Minjung." Minjung theologians do not focus

30 김명수, "민중신학의 해석학(2)," 「기독교사상」 통권400호 (1992년 4월호), 193.

31 임태수, "안병무 박사의 서거와 민중신학의 과제," 「민중과 신학」 통권4호 (2000년 겨울호), 9-10.

on the relationship between God and human beings but just on the social recovery of Minjung. In examining the doctrine of sin, they discuss the social pressure on Minjung that the word sinner or sin has, rather than considering God's grace to save sinners. They talk about the cross of Jesus Christ when they speak of the righteousness of God. However, the redemptive event of Jesus Christ they understand is not the only gospel we should believe to be saved, but a social transformation struggle for oppressed Minjung. Therefore, we can confirm that the meaning of Minjung theologians' claim, the second Reformation by righteousness, is that dedication to solving Minjung's social oppression should be the central thought of Christianity.

IV. Reformers' Understanding of "Righteousness"

As we addressed above, Minjung theologians argue that existing religious reforms have failed because they emphasize "faith alone" and do not emphasize "righteousness." To properly evaluate their claims, we need to see what the Reformers' understanding of "righteousness" is. In this chapter, I will particularly address the understanding of the "righteousness" of the Reformers based on Romans 9: 30-10: 13.

1. Martin Luther

For Luther, the doctrine of justification is the most important because "God has declared no article so plainly and openly as this,

that we are saved only by Christ.³² His *Lectures on Romans* explain and compare the law, the gospel, Christ, and faith. Luther says that “Christ is the end of the law (Rom. 10:4)” which means “every word in the Bible points to Christ.”³³ Although “the word of the old and the new law is the same,” the old law was imperfect and incomplete because “it signified something but did not actually display what it signified.”³⁴ In contrast, “the word of the gospel is complete because it actually makes available what it signifies, namely, grace.”³⁵ Luther also compares Paul’s two kinds of righteousness, revealed in Rom. 10:3-9. One is the righteousness of the law, and the other is the righteousness of faith. “the first kind of righteousness depends on the good work one does, but the second kind depends on the word one believes.”³⁶ Interpreting the passage in Rom. 10:6, “who will ascend into heaven,” he distinguishes what the righteousness of faith teaches from the righteousness of the law:

The word that one must believe is nothing else but this: Christ died, and he has risen. This is why these negative and questioning forms of expression contain very strong affirmations. For example, the question: Who shall ascend into heaven? means: Say constantly in your heart: Christ is ascended into heaven, and you will be saved. Do not doubt that he ascended, for this is the word

³² Martin Luther, *The Table-Talk of Martin Luther*, trans. William Hazlitt (Philadelphia, PA: Lutheran Publication Society, 1900s), 182. Leaver also describes that “Christ wants us to concentrate our attention on this chief doctrine, our justification before God, in order that we may believe in Him.” Robin A. Leaver, *Luther on Justification* (London: Concordia Publishing House, 1975), 20.

³³ Martin Luther, *Lectures on Romans*, trans. Wilhelm Pauck (Louisville, KY: Westminster John Knox Press, 2006), 288.1975), 20.

³⁴ Luther, *Lectures on Romans*, 279-80.

³⁵ Luther, *Lectures on Romans*, 280.

³⁶ Luther, *Lectures on Romans*, 288-89.

that will save you. This is what the righteousness of faith teaches. This is the short way to salvation, the way of the compendium! Nevertheless, the righteousness of the law is a long, winding, and roundabout, as it is symbolically represented by the people of Israel in the desert.³⁷

So, he affirms that faith “is the consummation and abridgment and compendium of salvation. For the word that is abridged is nothing else but faith”³⁸ Furthermore, in his interpretation of Rom 10:10, he argues that “true righteousness comes about only if one believes the words of God with his whole heart. ...the faith that leads to righteousness does not reach its goal of righteousness or salvation if it does not arrive at confession. For confession is the principal work of faith.”³⁹ For Luther, there is no compromise in defining the righteousness revealed in the Bible, only faith.

Here comes the question of how Luther regards the relationship between righteousness and a deed. His statements sometimes make the impression that he treats a good deed as unnecessary. For instance, Luther argues that

Truly it is held for the presumption in a human creature that he dares boast of his proper righteousness of faith; 'tis a hard matter for a man to say: I am the child of God, and am comforted and solaced through the immeasurable grace and mercy of my heavenly Father. To do this from the heart is not in every man's power. Therefore no man can teach pure and aright touching faith, nor reject the righteousness of works, without sound practice and

³⁷ Luther, *Lectures on Romans*, 289.

³⁸ Luther, *Lectures on Romans*, 281.

³⁹ Luther, *Lectures on Romans*, 293-94.

experience. ... [Paul] names the law, the ministration of death, the ministration of sin, and the ministration of condemnation; yea, he holds all the work of the law, and what the law requires, without Christ, dangerous and hurtful.⁴⁰

His understanding of righteousness and a deed is revealed in his book, *Table-Talk*. Luther likens believers' justification before God in that he is entitled to inherit the Father's property. Being the heir of a son is not a meritorious deed but a natural qualification. However, the Father promises to give a good gift if he does good to his son or admonishes his son when he makes a mistake. This is just a way for the Father to teach his son what he should do. Luther explains that God treats us this way. God gives eternal life to those who believe in Christ by grace and mercy regardless of a meritorious deed, goodness, and eligibility. He also comforts us with infinite love. He promises the blessings of the present and the future. Therefore, there is no meritorious deed to obtain a believer's righteousness because "Christ gives a reward by reason of the promise."⁴¹

Luther's understanding of "justification by faith" is not an abstract or speculative concept but God's sovereign ministry and His excellent method of dealing with sinners. This understanding is well revealed in his *Preface to the Letter of St. Paul to the Romans*:

Faith is a work of God in us, which changes us and brings us to birth anew from God (cf. John 1). It kills the old Adam, makes us completely different people in heart, mind, senses, and all our

⁴⁰ Luther, *The Table-Talk of Martin Luther*, 178-79.

⁴¹ Luther, *The Table-Talk of Martin Luther*, 184-86.

powers, and brings the Holy Spirit with it. What a living, creative, active, powerful thing is faith! It is impossible that faith ever stops doing good. Faith does not ask whether good works are to be done, but before it is asked, it has done them. It is always active. Whoever does not do such works is without faith; he gropes and searches about him for faith and good works but does not know what faith or good works are. Even so, he chatters on with many words about faith and good works.⁴²

In Short, as McGrath evaluates, “Luther excludes the possibility that sinful humanity can be justified by works of the law.”⁴³ However, for Luther, good deeds are in the way we have proposed to live by God, who has justified us. In other words, although the good deeds cannot affect our righteousness, those who are justified through Christ have a responsibility to live according to the good deeds God commands.⁴⁴

⁴² Martin Luther, *Preface to the Letter of St. Paul to the Romans by Martin Luther (1522)*, trans. Andrew Thornton (Manchester, NH: Saint Anselm Abbey, 1983), accessed April 24, 2019, <https://christianhistoryinstitute.org/study/module/luther-romans>.

⁴³ Alister E. McGrath, *Luther's Theology of the Cross: Martin Luther's Theological Breakthrough*, Reprint (Grand Rapids, MI: Baker Books, 1994), 122.

⁴⁴ Flesher explains Luther's understanding of the relationship between justification by faith alone and the good fruits emphasized in James: “Luther is also known for preaching the famous doctrine of justification by faith alone—so how does it all work together? Did Jesus teach that all we had to do was pray the sinner's prayer so we could go to heaven, or was there some ministry he had in mind? Is Christianity about nothing more than making it to heaven? James does not think so—he says that unless your faith exhibits an active merciful love for your neighbor, it is not saving faith. Christ has overcome evil through his work of suffering love on the cross: it is impossible to separate it from his merciful self-sacrificing commitment to setting the captive free. One without the other is meaningless.” LeAnn Snow Flesher, “Mercy Triumphs over Judgement: James as Social Gospel,” *Review & Expositor* 111, no. 2 (May 2014), 185-86.

2. John Calvin⁴⁵

In his book, *Institutes of the Christian Religion*, John Calvin locates the doctrine of justification in book three, *How We Receive the Grace of Christ: What Benefits Come to Us from It, and What Effects Follow*.⁴⁶ This positioning reveals how Calvin significantly regards Christ in his doctrine of justification. He defines justification “as the acceptance with which God receives us into his favor as righteous men. ... [And, it] consists in the remission of sins and the imputation of Christ’s righteousness.”⁴⁷ The most important thing in his justification is that believers only imputed His righteousness by believing in Christ. He points out that what a sinner wants to be perfected by the merit of works or by himself by keeping the law is “contempt of God’s justice and ignorance of their own sin.”⁴⁸

Calvin compares and contrasts two kinds of righteousness in Romans 9: 30-32. Interpreting the passage, “That the Gentiles, which followed not after righteousness, have attained to righteousness, even the righteousness which is of faith (Rom. 9:30).”⁴⁹ Calvin explains that this sentence seems very paradoxical. However, by using this paradoxical expression, Paul emphasizes to “exalt the grace of God alone, that no other reason might be sought for in the calling of

⁴⁵ In dealing with Calvin’s justification, as far as possible, I will focus on his interpretation of Romans 9 and 10. This is this article’s main text because it may not be enough to address every approach of his developing doctrine of justification, even if I spend all the pages.

⁴⁶ Jean Calvin, *Institutes of the Christian Religion*, ed. John T McNeill, trans. Ford Lewis Battles (Louisville, KY: Westminster John Knox Press, 2006), xiv.

⁴⁷ Calvin, *Institutes of the Christian Religion*, 727.

⁴⁸ John Calvin, *Institutes of the Christian Religion 1536 Edition*, trans. Ford Lewis Battles (Grand Rapids, MI: William B. Eerdmans Pub Co, 1995), 31.

⁴⁹ I quoted the Bible text that Calvin used in his commentary.

the Gentiles but this—that he [deigns] to embrace them when unworthy of his favour.”⁵⁰ On the other hand, he analyzes that even though Israel followed “the law of righteousness,” it has not attained the law of righteousness because it did not give up its merit of works. Calvin emphasizes that if we do not recognize ourselves as sinners with absolutely no righteousness, it means that “we obscure the dignity of Christ,” which emphasizes that he is light, life, resurrection, righteousness, and healing.⁵¹

Commenting on Romans 10:3-13, he once again contrasts two kinds of righteousness. He explains that these two kinds of things are never compatible, so the first step in obtaining God’s righteousness is to give up our righteousness.

To render it evident how much at variance is the righteousness of faith and that of works, he now compares them, for, by comparison, the opposition between contrary things appears more clear. He refers not to the oracles of the Prophets but Moses’ testimony, and for this reason, the Jews might understand that Moses did not give the law to detain them in dependence on works but, on the contrary, to lead them to Christ.⁵²

Calvin asserts the legitimacy of “justification by faith alone” based on Romans 10:10. Here, he even warns not to conclude that “with the mouth confession” is the cause of salvation. He explains that the Apostle wanted to emphasize that this expression is a fruit of confession in true faith, which God implants in our hearts.⁵³ This

50 John Calvin, *Commentary on the Epistle of Paul the Apostle to the Romans*, ed. John Owen (Bellingham, WA: Logos Bible Software, 2010), 376-78.

51 Calvin, *Commentary on the Epistle of Paul the Apostle to the Romans*, 379.

52 Calvin, *Commentary on the Epistle of Paul the Apostle to the Romans*, 385-86.

detailed emphasis on “faith alone” shows how crucially he considers the absolute grace of God and faith implanted by God in his understanding of justification.

3. The Answer of the Reformers to the Criticism of Minjung theologians

Now, we have to answer two more questions from Minjung theologians: First, do the Reformers, like Luther, really see James and Romans as confrontations? In other words, do the Reformers only emphasize deception and ignore sanctification and good deeds? Second, is “the second Reformation by righteousness” really necessary? In other words, did the Reformation ignore “righteousness” and emphasize only “faith alone”?

As we have seen above, the minjung theologians claim that Luther only emphasizes Pauline epistles and criticizes James as “an epistle of straw.”⁵⁴ It is also true that Luther suffered from Roman Catholics who attacked him based on James; moreover, he used the word “straw” to describe James. However, their assessment of Luther is not fair, for Luther is aware of those who argue that a good deed is preceded by faith based on James, not James. Even the argument that Luther’s intention of using “straw” has been misunderstood. Wengert argues that “his use of the word “straw” did not reflect a German insult but Paul’s picture in 1 Cor 3:12 about building upon the foundation of Christ with either straw or gold and precious stones. James uses straw in contrast to the gold of John, Paul, and Peter.”⁵⁵

53 Calvin, *Commentary on the Epistle of Paul the Apostle to the Romans*, 394.

54 김득중, “‘오직 믿음만’을 강조하는 신앙생활에 대한 성서신학적 반성,” 6-7.

55 Timothy J Wengert, “Building on the One Foundation with Straw: Martin Luther

Furthermore, Luther confesses, “I praise James and hold it to be a good writing because it does not propose human teachings but drives God’s law hard.”⁵⁶ He contradicts the claims of those who emphasize overstatement of the works but have no faith as follows:

They which attribute so much to works, and do not accordingly esteem the worker, and sound justification, go so far, that they ascribe all merit and righteousness to works done before justification; making no account of faith, alleging that which James saith, that without works faith is dead. This sentence of the Apostle they do not rightly understand; making but little account of faith, they always stick to works, whereby they think to merit exceedingly, and are persuaded that for their work’s sake shall obtain the favour of God: by this means they continually disagree with God, showing themselves to be the posterity of Cain. God hath respect unto man, these to the works of man; God alloweth the work for the sake of him that worketh, these require that for the work’s sake the worker may be crowned.⁵⁷

The understanding of the James of the Reformers is well summarized in the Second Helvetic Confession: “James says that works do justify, yet he is not contrary to Paul. ... And so do all the godly, who yet trust in Christ alone, not to their own works.”⁵⁸

Next, as the minjung theologians insist, do the Reformers

and the Epistle of James,” *Word & World* 35, no. 3 (2015), 258-59.

56 WA DB 7.384, 4-6, quoted in Timothy J Wengert, “Building on the One Foundation with Straw: Martin Luther and the Epistle of James,” *Word & World* 35, no. 3 (2015), 259.

57 Martin Luther, *A Selection of the Most Celebrated Sermons of Martin Luther* (New York: S. & D.A. Forbes, 1830), 31.

58 Beeke and Ferguson, *Reformed Confessions Harmonized*, 102.

emphasize justification and deemphasize sanctification? This misunderstanding is because Luther does not distinguish between justification and sanctification like Melancthon or Calvin; nevertheless, he obviously has both of them, but for Luther, the concepts of justification and sanctification cannot be understood separately. This fact can be supported by Luther's saying that "God's acceptance of us must be described in the perfect tense: we have been made righteousness and we are now righteousness. The condition of being righteous in ourselves can be described in the present tense only as having begun, but its completion lies in the future: we are only becoming righteous."⁵⁹

Calvin also highlights the importance of both justification and sanctification. In *the Catechism of the Church of Geneva*, he stresses that "for to believe in Christ is to receive him as he offers himself to us. Now he not only promises to us deliverance from death, and reconciliation with God, but at the same time also, the grace of the Holy Spirit, by which we are regenerated in newness of life. It is necessary that these things, [justification and sanctification], be united together, unless we would divide Christ from himself."⁶⁰

In sum, there seems to be a contradiction between the lesson of Pauline epistles and James in the Reformers' understanding; however, since Paul's rejection is about pre-conversion deeds, and James's emphasis is on post-conversion deeds, these two do not conflict. Even more, in the Reformers' understanding, this relationship helps to prevent misuse of the concept of justification by faith alone; in other words, justification and sanctification complement each other.

⁵⁹ Paul Althaus, *The Theology of Martin Luther*, trans. Robert C. Schultz (Philadelphia, PA: Fortress Press, 1966), 236-37.

⁶⁰ Calvin, *The Catechism of the Church of Geneva*, 39-40.

Now, we are ready to meet the last question, “is it really necessary for the second Reformation not by faith alone but by righteousness?” Tae-soo Im suggests two reasons for the necessity of the new Reformation: First, the anti-minjung world domination of Western Christian countries causes people to have an aversion to Christianity. Second, Protestantism has been emphasizing “salvation by faith alone” and weakening or excluding a good deed, so the Christian life is becoming an unethical and immoral life.⁶¹ The first is beyond the scope of this paper. Therefore, I will answer the second reason.

First, as we have seen above, the understanding of what righteousness is between Minjung theologians and Reformers is significantly different from each other. In minjung theology, righteousness is a dedication to Minjung’s recovery centered on Minjung. On the other hand, in the Reformed tradition, all human righteousness comes only from God, and God only justifies people by faith in Christ. Minjung theologians also address the righteousness of Jesus Christ and his redemption; nonetheless, their understanding of the passion of Christ is significantly different from the Reformed tradition. They regard the passion of Christ as one prominent example of a liberation movement for Minjung; furthermore, in minjung theology, Minjung is regarded as the messiah *per se*.

Second, although the understanding of righteousness between them is distinguished from each other, it does not mean that Reformers have no emphasis on the good deeds of converted believers. Unlike the claims of minjung theologians, Reformers regard good works as necessary under the understanding of justification. Moreover, unlike the argument of minjung theologians, Reformers not only

61 임태수, “제2종교개혁을 지향하며,” 3.

acknowledge James as a canon but also consider it a significant part of Scripture. For the Reformers, justification is understood in “sola fide” and “sola gratia.” Therefore, although it can be said that the understanding of the “righteousness” of the minjung theologians and Reformers is different, it cannot be said that since the Reformers had no emphasis on “righteousness” and “good deeds,” the necessity of the brand-new Reformation is reasonable.

V. Conclusion

In this paper, we confirmed the “righteousness and justification” of the Reformation tradition by looking at the understanding of the Reformers in Romans 9: 30-10: 13. We confirmed the understanding of “righteousness” and “good deed” through their 16th century Confessions and Catechisms, which are a summary of their theology. This confirmation provided a basis for positively responding to the criticism of the minjung theologians.

The criticism of Protestantism by minjung theologians is understandable in some ways. As they claimed, it is also true that although the Church should reveal its righteousness as the salt and light, and although the Church is obligated to protect the underprivileged, the visible Church sometimes fails to fulfill its duties faithfully. Nevertheless, this does not mean that the Reformation of “sola fide” is a failure. It is improbable that the minjung theologians will be convinced to change the meaning of their definition of socio-political righteousness since the essential theological understandings of the minjung theologians and the Reformers about

righteousness and justification are different. However, we can assert that while the Reformers did not make it the church's primary goal to implement social justice, they emphasized justification and righteousness as crucial as "sola fide." So, we cannot agree with the minjung theology, which insists on the necessity of the second Reformation not by faith but by righteousness.

[참고문헌]

- Althaus, Paul. *The Theology of Martin Luther*. Translated by Robert C. Schultz. Philadelphia, PA: Fortress Press, 1966.
- Beeke, Joel R., and Sinclair B. Ferguson, eds. *Reformed Confessions Harmonized*. Grand Rapids, MI: Baker Books, 1999.
- Calvin, John. *Institutes of the Christian Religion*. Edited by John T McNeill. Translated by Ford Lewis Battles. Louisville, KY: Westminster John Knox Press, 2006.
- _____. *Commentary on the Epistle of Paul the Apostle to the Romans*. Edited by John Owen. Bellingham, WA: Logos Bible Software, 2010.
- _____. *Institutes of the Christian Religion 1536 Edition*. Translated by Ford Lewis Battles. Grand Rapids, MI: William B. Eerdmans Pub Co, 1995.
- _____. *The Catechism of the Church of Geneva*. Translated by Elijah Waterman. Hartford, CT: Sheldon & Goodwin Printers, 1815.
- Flesher, LeAnn Snow. "Mercy Triumphs over Judgement: James as Social Gospel." *Review & Expositor* 111, no. 2 (May 2014), 180-186.
- Jeongran, Yoon. "The World Council of Churches(WCC) 's Third World Liberal Anti-Communism Strategy and the Birth of Korean Minjung Theology, 1950s~1970s." *The Korean Historical Review* 236 (December 2017), 41-76.
- Kim, Seyoon. "Is 'Minjung Theology' a Christian Theology." *Calvin Theological Journal* 22, no. 2 (November 1987), 251-274.
- Leaver, Robin A. *Luther on Justification*. London: Concordia Publishing House, 1975.
- Luther, Martin. *A Selection of the Most Celebrated Sermons of Martin Luther*. New York: S. & D.A. Forbes, 1830.
- _____. *Lectures on Romans*. Translated by Wilhelm Pauck. Louisville, KY: Westminster John Knox Press, 2006.
- _____. *Preface to the Letter of St. Paul to the Romans by Martin*

- Luther (1522)*. Translated by Andrew Thornton. Manchester, NH: Saint Anselm Abbey, 1983.
- _____. *The Table-Talk of Martin Luther*. Translated by William Hazlitt. Philadelphia, PA: Lutheran Publication Society, 1900s.
- McGrath, Alister E. *Luther's Theology of the Cross: Martin Luther's Theological Breakthrough*. Reprint. Grand Rapids, MI: Baker Books, 1994.
- Park, Andrew Sung. *The Wounded Heart of God: The Asian Concept of Han and the Christian Doctrine of Sin*. Nashville: Abingdon, 1993.
- Shin, Youngtae. *Protest Politics and the Democratization of South Korea: Strategies and Roles of Women*. New York: Lexington Books, 2014.
- Ucko, Hans. *The People and the People of God: Minjung and Dalit Theology in Interaction with Jewish-Christian Dialogue*. Münster: LIT Verlag Münster, 2002.
- Wengert, Timothy J. "Building on the One Foundation with Straw: Martin Luther and the Epistle of James." *Word & World* 35, no. 3 (2015): 251-261.
- 김득중. "'오직 믿음만'을 강조하는 신앙생활에 대한 성서신학적 반성." 『민중과 신학』 통권10호 (2005년 10월호), 1-31.
- 김명수. "민중신학의 해석학(2)." 『기독교사상』 통권400호 (1992년 4월호), 185-194.
- 김창락. "갈라디아서-복음을 위한 투쟁(16): 의인론-무권자의 권리회복(5)." 『기독교사상』 통권376호 (1990년 4월호), 187-197.
- _____. "민중신학에서 본 칭의론." 『헤르메네이아 투데이』 성서사랑방 13호 (2000년 10월호), 61-79.
- _____. "바울의 의인론: 무엇이 문제인가?" 『신학연구』 통권27호 (1986년 9월호), 263-284.
- 김희현. "민중신학에서 본 장공 김재준의 진리론." 『한국기독교신학논총』 통권71호 (2010년 10월호), 153-176.
- 박충구. 『기독교 윤리사』. 서울: 대한기독교서회, 1994.
- 서남동. 『민중신학의 탐구』. 서울: 한길사, 1983.

- 안병무. 『갈릴래아의 예수』. 서울: 한국신학연구소, 1990.
- _____. “민족, 민중, 교회.” 『기독교사상』 통권203호 (1975년 4월호), 78-84.
- _____. 『민중신학 이야기』. 서울: 한국신학연구소, 1988.
- _____. 『전환기의 선교교육』. 오산: 한신대학교 출판부, 1977.
- _____. 『기독교의 개혁을 위한 신학』. 서울: 한국신학연구소, 1999.
- 임태수. “안병무 박사의 서거와 민중신학의 과제.” 『민중과 신학』 통권4호 (2000년 겨울호), 1-17.
- _____. “제 2 종교개혁의 21세기.” 『구약학회소식』 (2007년 6월호), 1.
- _____. “제2종교개혁을 지향하며.” 『민중과 신학』 통권1호 (2000년 봄호), 1-3.
- 차요한, “민중신학의 교회론에 관한 연구” 신학석사학위, 한신대학교, 2013.

[초록]**민중신학의 ‘의로 말미암는 제2종교개혁의 필요성’에 대한 개혁주의적 응답: 로마서 9:30-10:13을 중심으로 본 민중신학의 의 개념에 대한 개혁주의적 비평**김영래
(독립연구자, 교회사)

민중신학은 20세기 중 후반 분단과 독재정권으로 말미암아 고통받는 민중에 집중한 한국의 독특한 신학이다. 21세기에 들어와 민중신학자들은 “오직 믿음”을 강조했던 16세기의 첫 종교개혁의 영향으로 한국교회는 개인의 신앙과 기도 그리고 개인적 삶을 위한 은혜에는 매우 집중하였지만 소외 받는 민중과 그들의 삶에는 무심하였고, 한국 교회는 신학과 윤리가 분리되었다고 주장하였다. 그들은 기독교의 “죄”의 문제를 한국의 “한”으로 해석하였고, 예수 그리스도의 고난을 억압받는 “민중”을 대표하여 받는 고난으로 해석하였다. 나아가 그들은 이러한 문제를 해결하기 위해서는 종교개혁자들이 주장했던 “오직 믿음”으로 말미암는 종교개혁의 틀에서 벗어나 행함 있는 믿음인 의로움으로 말미암는 제2의 종교 개혁이 다시 일어나야 한다고 주장하였다. 그러나 종교개혁자들이 이해하는 의로움의 개념은 믿음과 떨어질 수 없는 것이며, 참된 의로움은 오직 예수 그리스도를 믿는 믿음으로 말미암는 칭의로부터 나오는 것이었다. 종교개혁자들의 이해 안에서 믿음을 가르치는 바울의 교훈과 행함을 가르치는 야고보의 교훈은 서로 상충되는 것이 아니었으며, 오히려 참된 믿음과 참된 의로움은 서로 떨어질 수 없다는 가르침이었다. 따라서 민중신학자들이 주장하는 의로움으로 말미암는 제 2의 종교개혁에 대한 주장은 종교개혁자들과 개혁주의 전통이 가지고 있는 믿음과 의로움에 대한 잘못된 이해에서 기인한 것이라고 평가할 수 있다.

키워드: 민중신학, 개혁주의, 의, 종교개혁, 이신칭의, 믿음

견인과 율법의 제3용법 관계연구

황병훈

(등불교회, 목사, 신약신학)

- I. 서론
- II. 성도의 견인에 대하여
- III. 율법의 제3용법에 대하여
- IV. 견인과 율법의 제3용법 관계 설정하기
- V. 결론

[초록]

본 연구는 한국교회의 올바른 신앙을 회복하고 지키기 위한 목적으로 시작되었다. 개인의 신앙생활에 있어서 자칫 잘못 생각하거나 해석할 수 있는 것이 크게는 두 가지가 있다. 첫 번째는 성도의 견인에 관한 것이고 두 번째는 율법의 용법 가운데 세 번째 용법에 관한 것이다. 성도의 견인과 율법의 제3용법을 모든 신자들의 올바른 신앙생활을 위해서 다시 상기시키는 것은 필수적인 일이다. 또한 성도의 견인과 율법의 제3용법의 상관관계를 연구한 내용을 정립할 것이다. 이 두 가지는 서로 관련이 없는 것인가? 아니면 서로 간 어떤 관계로 존재하는가? 견인과 율법의 제3용법에 대한 각각의 신학적인 연구는 이미 진행되어 온 바가 있다. 교리적으로나 교회사적으로 그런 연구는 얼마든지 존재해왔다. 그러나 이 둘의 관계성을 제대로 관심을 가지고 연구한 내용은 부족한 것이 사실이다. 이러한 이유로 이 연구는 매우 필수적이면서도 가치가 있다고 할 수 있다. 나아가서 이 연구는 또 다른 신학적인 완성과 교회를 향한 하나의 공헌을 하기에 충분하다. 본 연구는 각 항목에 대한 모든 정의보다는 필수 항목과 정의를 다룬 후에 둘의 상관성을 각 항목에 대한 조사를 통해 정립하였다. 분석한 결과, 이 둘의 관계는 크게 공유적인 관계이면서도 상호보완적인 관계라 할 수 있다. 모두 하나님께서 주도하시며 믿음 안에 있는 참 신자에게만 관계있는 것이기 때문이다. 그리고 하나님의 말씀을 수단으로 하여 수행된다. 그러므로 서로의 관계를 대립적이거나 전혀 상관없는 관계로 여길 수 없다.

키워드: 성도의 견인, 율법의 제3용법, 공유적 관계, 상호보완적 관계, 참 신자, 교회와 신앙

논문투고일 2023.07.30. / 심사완료일 2023.09.01. / 게재확정일 2023.09.05.

1. 서론

1. 연구의 시작 동기

(1) 한국교회의 건전한 신앙적 방향 제시를 요하는 신앙 현실에 대한 자각에서 시작

본 논문 연구는 한국 교회의 건전한 신앙을 수호하고 보수하기 위하여 시작하였다. 성도들의 마음은 항상 개혁되어야 하고 개혁된 교회는 항상 개혁되어야 한다.

1) 성도의 견인에 대한 이해 부족

교회와 개인의 신앙생활을 볼 때 문제시되고 오해하는 교리 중 하나가 바로 “성도의 견인”이다.¹ 성도의 견인은 교회의 도덕적 부재와 방종의 원인으로 비난 받는 교리이기도 하다.² 혹은 이 교리에 대한 불신 때문에 실제 성도들 가운데 구원의 확신에 대한 불안과 자신의 구원을 보장받기 위한 선행들이 나타나기도 한다. 이런 모습은 견인 교리를 거부하고 역으로 성령이 우리의 순종적 행위에 의존하는 모순을 조성하며 성령 받음이라는 안전함을 보장 받기 위해 지속 반복적으로 토라에 순종하고 제의를 행한다는 유대교 신학자 헤셀의 논리를 연상하게 한다.³ 이런 이유들로 성도의 견인에 대한 부정적인 시선이 교회 성도들의 의식 속에 자리 잡아 적극적으로는 이 교리를 부정하거나 소극적으로는 빛바랜 이론으로 치부하는 현실을 맞이하고 있다.

견인 교리는 구원의 확신 및 신자들의 정체성과 연관된 교회에 매우 중요한 교리이다.⁴ 조나단 에드워즈는 “견인은 구원에 부합하는 필수요건이며 우리 구원의 조건”이라 주장한다. 심지어 구원과 관련하여 “없으면 안 되는 것”이며

1 John Murray, *Redemption Accomplished and Applied* (Grand Rapids: Eerdmans, 1955), 160.

2 朴亨龍, 『朴亨龍博士著作全集(救援論)』 vol. 5 (서울: 개혁주의신행협회, 2001), 475-476.

3 Abraham J. Heschel, *God in search of man: a philosophy of Judaism* (New York: Farrar, Straus&Chdahy, 1955), 344.

4 이효선, “성도의 견인교리의 개혁주의 생명신학적 적용 연구”, 『생명과 말씀』 제14권(2016), 99.

“구원에 수반되는 중요한 것”으로 견인의 중요성과 그 위치를 치켜세운다.⁵ 어쩌면 견인 교리가 제대로 설교되지 않고 성도들을 건전한 교리로 권면하는 것이 부족하여 교회 내에 이런 부정적 결과들로 나타난 것으로 볼 수 있다. 기독교 지성으로 꼽히는 데이비드 웰스가 지적한 바와 같이 복음주의 교회 내 신학적 부재현상이 이 같은 모습으로 존재한다.⁶

2) 율법 용법(제3용법 관련)에 대한 이해 부족

교회가 겪는 또 다른 문제는 율법에 대한 그릇된 이해와 거기서 수반되는 왜곡된 신앙 현상이다. ‘오직 믿음으로 사람이 의롭게 되고 구원 받는다’는 신학적 명제를 잘못 받아들여 신자로서의 경건과 성화의 모습을 망각하는 이들이 있는 것이 문제다. 심지어 자신은 믿음으로 구원받았으므로 하나님의 율법과 자신의 삶은 이제 아무런 관계가 없다고 성급한 판단을 내리기도 한다.⁷ 대표적인 문제가 “율법 폐기론”이 있다.⁸ 그들은 그리스도께서 죄의 형벌을 다 지불하셨고, 율법의 요구를 온전히 다 이루셨으니 그리스도인이 더 이상 선행을 행할 필요가 없음을 주장한다. 이 견해에 찬성하는 아그리콜라는 모세를 교수형에 처할 것을 말하였고, 암스도르프는 “구원에 이롭지 못한 것이 선행”이라는 극단적인 표현도 주저하지 않았다. 그러나 이러한 율법 폐기론은 잘못된 입장을 가진 사상이다. 왜냐하면 삶의 도덕적인 준칙이자 하나님의 거룩하심에 대한 표현으로써 율법은 여전히 존재하기 때문이다.⁹ 율법의 조항들은 그 형태가 바뀌었으나 본질은 여전히 존재한다. 율법은 모든 신자들의 유익을 위해 있으면서도 영적인 의미를 분명히 가지고 있다.¹⁰ 종교개혁자 존 칼빈은 “율법의 삼중

5 Jonathan Edwards, *Sermons and Discourses:1734-1738*, ed. M.X. Lesser (Grand Rapids: Yale University Press, 2001), 206.

6 David F. Wells, *No Place for Truth, or, Whatever happened to evangelical theology?* (Grand Rapids: Eerdmans, 1994), 95.

7 Anthony A. Hoekema, *Saved by Grace* (Grand Rapids: Eerdmans, 1994), 225.

8 율법폐기론과 더불어 생각해 봐야 하는 문제는 워필드가 경고한 반율법주의(Anti-nomism)이다. 이는 한마디로 결국 하나님께서 다 하시므로 인간의 행동은 그다지 중요하지 않다는 식으로 흐르는 극단적인 논리이다.

9 朴亨龍, 『朴亨龍博士著作全集(救援論)』, 430.

10 Herman Bavinck, *Reformation Ethics: Created, Fallen, and Converted Humanity*,

적 용법”을 다루면서 율법은 구원받은 신자들에게 여전히 순기능적인 측면이 있음을 역설한다. 특히 율법의 제3용법은 신자들에게 긍정적인 용법으로 칼빈은 이를 주 안에서 신자들을 향한 “가르침”과 “권고하는 사역”으로 나누어 제시한다. 회심한 신자들은 하나님의 규율과 그분의 의지를 율법을 통해 알아가면서 교만함을 버리고 계속적으로 나태하지 못하게 견책함이 되어 신앙의 진전을 경험한다.¹¹ 이런 면에서 율법은 신자들에게는 구약의 지나간 것이거나 옳아때는 것이 아니라 참 신자들이 하나님의 백성으로서 살아가게 하는 거룩한 수단이다. 참된 신자들은 구약의 율법을 준수할 때 기계적으로 따르는 것이 아닌 자발적이고도 감사한 마음으로 율법을 지키게 된다. 이로써 하나님의 뜻을 알아가고 도리어 하나님의 법을 즐거워하여 하나님을 향한 사랑의 표현을 하는데 이는 성령을 좇는 신자의 삶과도 일맥상통한다.¹² “율법의 제3용법”을 고려하면 신자는 율법으로부터 단절되거나 율법과 대립하는 존재가 아니다. 도리어 신자들을 향한 율법의 긍정적 의미를 발견할 수 있다. 행함으로 자신의 믿음을 보이지 못하고 하나님의 영광을 가리는 작금의 교회들에게 이러한 율법의 제3용법을 고찰함이 어느 때보다 절실한 때이다.

3) 성도의 견인과 율법의 제3용법의 관계

이토록 중요한 “성도의 견인”과 “율법의 제3용법”에 대한 의미와 잘못된 개념을 바로 잡음으로 각 항목을 균형 있게 이해해야 할 필요가 있다. 동시에 본 논문에서 강조점을 찍고자 하는 부분은 이 둘의 “관계”이다. 이 둘은 관계가 없는 것인가? 아니면 어떤 관계가 있어서 함께 고려해야 하는가? 이 둘의 관계를 어떻게 정립할 것인가?

참 신자는 은혜로부터 최종적인 이탈이나 완전한 타락과 멸망이 없다. 이는 신자의 노력이나 공로에 의한 것이 아니라 하나님의 무한하신 사랑과 긍휼하심에 있다. 구속 언약적인 면에서 고려하면 영원한 구원협약 가운데 하나님께서

ed. John Bolt (Grand Rapids: Baker, 2019), 222.

11 John Calvin, *Institutio Christianae Religionis*. trans. Henry Beveridge (Grand Rapids: Hendrickson, 2008), 2.7.6, 2.7.7, 2.7.12.

12 Hoekema, *Saved by Grace*, 228.

택한 백성들을 성자께 상급으로 붙이셨는데 그 상급은 불안정한 인간에게 달려 있지 않다. 그리스도 안에서 택함 받아 연합되어 언약에 속한 자들은 그분에게서 분리가 불가능하다.¹³ 이는 어제나 오늘이나 영원토록 동일하신 하나님의 작정이 변경이나 철회가 불가능한 것처럼 확정적인 것이다.¹⁴ 회심한 신자는 이미 영생을 소유한 사람이며 이것은 불변하는 사항이다. 그러나 참으로 영생을 소유한 자는 점진적 성화 차원에서 자신 안에 끊임없는 영적 싸움을 경험한다. 바빙크는 그의 저서에서 이것을 병리학적인 측면으로 흥미롭게 접근하는데 그는 거듭난 신자의 영적인 삶에 병리 현상이 얼마든지 존재할 수 있음을 다룬다. 그 원인 중 하나로 영육 간의 전쟁을 지목한다. 아무리 회심한 신자라 할지라도 그 안에는 여전히 죄¹⁵가 도사리고 있는 것이 그 원인이다. 이 전쟁은 그가 중생한 참 신자란 뜻이면서도 동시에 신자의 삶 끝까지 행해질 불가피한 싸움이며 그 안의 옛사람과 잔존하는 죄와 치열하게 싸우는 영적인 전쟁이다.¹⁶ 이때 신자 안에서의 성령의 역사는 하나님의 말씀을 수단으로 한다.¹⁷ 영생을 소유한 진실한 신자는 그 안에 성령이 내주하며 자신이 획득한 구원에 대한 감격으로 하나님을 위해 살고자 하는 거룩한 소망이 생긴다. 이러한 경건한 소원함이 없다면 그는 거짓 신자이다. 이런 면에서 성도의 견인은 경건한 소원을 소유하는 것, 그리고 영적 싸움을 계속적으로 하는 것과 관련이 있다. 존 대그는 “하나님의 백성이 죄와의 싸움 없이 면류관을 얻을 것이라 이해하는 이들이야 말로 견인 교리를 오해한 예인데, 견인에 있어서 하나님의 백성은 영적 싸움에서 끝까지 인내한다.”라고 언급한다.¹⁸ 견인은 성화처럼 하나님의 “선물”이자 신자들을

13 朴亨龍, 『朴亨龍博士著作全集(救援論)』, 456.

14 牧田 吉和, “ドクトレイト信仰規準研究”(神戸: 改革派神学校, 2012), 이종전 역, 『도르트총회 기독교 신앙을 정의하다』 (인천: 아벨서원, 2019), 143-144.

15 Bavinck, *Reformation Ethics*, 444-445: “개혁파(The Reformed)는 이런 죄를 고찰함에 있어서 크게 “악의 죄”와 “연약함의 죄”로 분류하여 설명한다. 악의의 죄란 죄의 경중과 무관하게 거듭나지 않은 불신자가 짓는 죄를 의미하며, 연약함의 죄란 신자들이 짓는 죄이다. 겉으로 보기에는 같은 죄의 형태로 판단되어 질 수 있음에도 불신자의 죄를 악의의 죄라 정의하는 것은 그들은 거듭나지 않았으므로 영적 생명인 하나님과 무관한 자들이며 그 결과 생명의 결핍과 영적 비참으로 인해 영적으로 죽은 자들이기 때문에 영적인 삶을 사는 신자들과 달리 악의의 죄라 정의할 수 있다.”

16 Bavinck, *Reformation Ethics*, 436-443.

17 朴亨龍, 『朴亨龍博士著作全集(救援論)』, 458.

보존하시는 하나님의 은혜이다. 이를 하나님께서 지속적으로 이행하신다. 그런데 성경에서는 성화와 마찬가지로 견인에 있어서도 신자의 임무가 존재함을 언급한다.¹⁹ 견인은 하나님의 입장에서는 우리를 향한 보존이라고 한다면, 신자의 입장에서는 지속적인 믿음으로 인내하는 견답이다. 바로 여기서 우리는 충분히 성도의 견인과 율법의 제3용법의 관계성을 고찰할 수 있다.

2. 기존 연구의 부족함으로 인한 필요성

사실 견인과 율법의 제3용법 각각에 대한 교리적인 연구는 이미 많이 진행되었다. 각 항목에 대한 정의는 충분히 되어 있고 그 둘의 관계성에 대한 관심 있는 연구 대신 유사한 연구들은 논의된 바가 있다. 예를 들면, 구원의 서정과 관련하여 견인 교리 안에 있는 구원의 점진적 발전성을 지적한 헨첼의 연구가 있다.²⁰ 이윤석은 견인과 성화의 관계에서 이 둘은 그 대상에서 중생한 자를 공유하며 이것들이 택함 받은 자들이 평생 누리는 지복이 됨을 연구한 바가 있다.²¹ 그러나 견인과 성화의 주도권자에 있어서 미묘한 차이점이 존재할 여지를 열어 신학적 일관성이 흐려지는 한계점을 보인다.²² 이효선은 견인의 수단에 있어서 “믿음”과 “오직 은혜”등을 지적하나 단순히 증거구절을 나열할 뿐이고 율법의 제3용법과 관련시켜 새로운 패러다임을 제시하지는 못하였다.²³ 다시 말해 “견인과 율법의 제3용법” 이 둘 사이의 관계성을 제대로 연구한 내용이 다소 부족해 보인다. 그러므로 본 논문을 통한 연구와 그 가치가 충분히 있다고

18 John. L. Dagg, *Manual of theology* (Philadelphia: Southern Baptist Publication Society, 1871), 295-296.

19 Herman Bavinck, *Reformed Dogmatics: Abridged in one volume*, trans. John Vriend, ed. John Bolt (Grand Rapids: Baker, 2011), 584-585.

20 Jan Henžel, “Perseverance within an Ordo Salutis,” *Tyndale Bulletin* 60.1 (2009), 150.

21 이윤석, “도르트 신경의 성도의 견인 교리 조항들에 대한 고찰”, 『조직신학연구』 제36권(2020), 182.

22 이윤석, “도르트 신경”, 188.

23 이효선, “성도의 견인교리의 개혁주의생명신학적 적용 연구”, 『생명과 말씀』 제14권(2016), 129-132.

판단된다.

3. 연구의 방향과 한계 설정

본 주제에 대한 연구는 매우 다양한 접근이 가능하다. 상기하였듯이 이미 각 항목들은 기존 연구들에서 다루어진 바가 있으므로 교리적으로 각 항목에 대한 모든 정의가 아닌 필수적이고도 선별적인 정의를 하되 특별히 강조해야 할 부분을 중점적으로 다루는 것이 옳다. 더욱 중요한 것은 둘 사이에 상호 관계성을 조사하고 관계를 정립해야 한다. 그리고 이러한 연구 조사를 토대로 한국교회와 개인의 신앙생활에 적용을 제시할 것이다.

II. 성도의 견인에 대하여

어휘적으로 성도의 견인이라고 할 때 ‘견인(堅忍)’이란 단어는 굳고 단단하게 하고 변치 않는다는 의미의 ‘굳을 견(堅)’이란 한자와 참고 질긴 의미를 가진 ‘참을 인(忍)’이란 한자로 구성되어 있다. ‘견인’의 한국어 사전적 의미로는 “굳게 참고 견딤”이란 뜻을 가진다. 견인을 영어로 ‘Perseverance’라고 하는데 주로 성경에서는 ‘인내’라는 말에 사용된다. 그러나 한글이나 영어 표현으로써의 ‘견인’이란 단어는 성경이나 교리적인 의미를 온전히 드러내는 데는 한계가 있다. 어휘 의미론적인 접근으로부터의 신학적 추론은 무의미하다는 뜻이다. 오히려 성경과 주요 신학자들의 신학적 내용으로부터 견인을 이해하는 것이 옳은 방법이다.

1. 성도의 견인의 개략적 개념

(1) 성경구절로부터 추론: 요10:28

성도의 견인의 개념이 나타나는 근거 성경 구절들 중 하나로 손꼽히는 대표

성경 구절은 요한복음 10장 28절 말씀이다. 이 구절에 견인교리 개념이 포함되어 있으며 견인이 가능한 이유가 제시된다.²⁴

헬라이어 본문	사역
<p>καὶ γὰρ δίδωμι αὐτοῖς ζωὴν αἰώνιον καὶ οὐ μὴ ἀπόλωνται εἰς τὸν αἰῶνα καὶ οὐχ ἄρπάσει τις αὐτὰ ἐκ τῆς χειρὸς μου. (Jn. 10:28 BGT)</p>	<p>그리고 내가 저들(양들)에게 영생을 주노니 저들이 결단코 절대 영원히 멸망하지 않을 것이며 어떤 이가 그들을 빼앗아가지 못할 것이다 나의 손에서부터</p>

위 본문은 예수께서 수전절에 성전 안 솔로몬 행각에 다니실 때 예수께 접근하여 말씀을 요구하는 불특정 유대인들에게 친히 하신 말씀이다(요10:22-24). 돈 카슨은 요한복음 10장을 주석하면서 유대인들 가운데 어떤 이들이 예수의 말씀을 믿지 않는 것은 그들이 예수 자신의 양이 아니기 때문이라 한다. 동시에 이 구절에서 예정론적인 뉘앙스를 찾아 낼 수 있다고 해석한다. 예수는 자신의 양들에게 “영생(ζωὴν αἰώνιον)”²⁵을 주시는데 이 주심은 결과론적으로 그들에게는 결단코 “영원히 멸망하는 일”이 일어나지 않음으로 귀결된다. 만약 구원하기로 작정한 양을 한 마리라도 빼앗기거나 잃어버리는 등 온전히 보존하지 못하는 일이 발생한다면 “나를 보내신 이의 뜻은 내게 주신 자 중에 내가 하나도 잃어버리지 아니하고 마지막 날에 다시 살리는 이것이니라(요6:39)”라고 하신 하나님의 뜻의 실패를 의미한다. 예수의 자기 칭호처럼 그분은 “선한 목자 (ὁ ποιμὴν ὁ καλός)”이며 만물보다 크신 성부와 신적 영광과 능력에 있어서 동등하신 제2위 성자 하나님이시므로 그의 계획에는 결코 좌절함이 있을 수 없다(요 10:11,29,30).²⁶ 이 본문의 강조점은 영생을 주시기로 작정된 양 한 마리도

²⁴ Wayne Grudem, *Bible Doctrine* (Grand Rapids: Zondervan, 1999), 337.

²⁵ Thomas R. Schreiner, *New testament Theology: Magnifying God in Christ* (Grand Rapids: Baker, 2008), 84-87: “영생 혹은 생명이라고 하는 주제는 요한복음의 주요한 주제이다. 요한복음 안에서 생명은 오는 시대에 속한 것이면서도 요한은 현재적인 의미에 강조점을 둔다. 생명을 이원론적으로 물질적인 것과 대립적인 영적인 것으로 해석 할 수 없음은 예수의 부활로 말미암아 오는 시대의 생명이 현재의 시공간으로 침투했음을 의미하기 때문이다(현재적 선물). 성부께서 성자이신 예수께 맡긴 자들이자 이끈 자들은 마지막 날에 다시 살리심을 얻고 죽음에 대한 최종적인 승리를 주와 더불어 향유하게 될 것이다.”

결코 빼앗기지 않는 예수의 능력이다. 여기서 빼앗을 수 있는 존재로서 “어떤 이($\tau\iota\varsigma$)”라는 정확한 실체를 밝히지 않는 부정대명사가 사실적으로 (substantivally) 쓰인다. 빼앗는 어떤 이는 외적인 모든 요소들은 물론이고 예수의 손 안에 있는 양으로 지칭되는 신자 자신도 포함된다는 뜻이다. 본문에서 주목할 표현은 “결코 아니($\sigma\upsilon\ \mu\eta$)”라는 강한 이중 부정²⁷ 표현이다. 이것은 예수의 신자로서 양은 영생이 주어진 자들로 이들이 어떤 이유나 상대에 의해서도, 심지어 자기 자신이라고 할지라도 예수로부터 떨어지거나 구원에서 낙오하는 일이 결단코 없음을 매우 강조하는 말이다.²⁸ “성도의 견인”이라고 하는 단어 자체가 성경에 직접 등장하지 않더라도 예수 그리스도의 말씀으로부터 우리는 성도의 견인을 충분히 유추하고 그 개념을 정립해 나갈 수 있다.

성도의 견인은 사변적으로 유추하여 도출한 교리가 아닌 분명히 성경으로부터 나온 것이다. 성도의 견인이 가능한 이유는 그것이 하나님의 은혜의 사역이자 신적 사역이기 때문이다. 또한 하나님께서는 자신의 사역을 중단하지 않으시기 때문이다.²⁹ 성경에 비추어 볼 때 성도의 견인이 가르쳐 주는 바는 다음과 같다. 신자들은 그를 이끄는 하나님에 의해 보존되고 보호되므로 그 어떤 것도 하나님의 손에서 그들을 빼앗을 수 없다. 그리스도를 자신의 구주로 믿고 의지하는 신자들은 영원히 안전하며 결국 천국에 이를 수 있다.³⁰ 성도의 견인을 이끄는 주도권자로서 하나님께서는 전지전능하신 절대주권의 하나님이시며 그분의 손에서 양들을 빼앗을 그 어떤 대단한 권세나 능력도 존재하지 않는다(롬 8:38-39).

26 D.A. Carson, *The Gospel According to John*, PNTC (Grand Rapids: APOLLOS, 1991), 393.

27 William D. Mounce, *Basics of Biblical Greek Grammar* (Grand Rapids, Zondervan, 2019), 362: “ $\sigma\upsilon$ is mainly used when negating a verb and $\mu\eta$ is generally used in negating a subjunctive. However, when these two words are combined, they don't have a different nuance, but rather have a very strong or powerful negative meaning. The combination of $\sigma\upsilon\ \mu\eta$ can be found in the aorist subjunctive in New Testament.”

28 Grudem, *Bible Doctrine*, 583.

29 Louis Berkhof, *Systematic Theology* (Grand Rapids: Eerdmans, 1949), 546.

30 Edwin H. Palmer, *The Five Points of Calvinism* (Grand Rapids: Baker, 1972), 82-83.

(2) 성도의 견인 개념의 기원: 아우구스티누스

성도의 견인이라고 하는 개념은 흔히 “칼빈주의의 5대 교리”로 알려진 TULIP(톨립)³¹의 마지막 ‘P’를 뜻하는 “Perseverance of the saints”에서 나온 것으로 잘 알려졌다. 그러나 견인 교리는 칼빈 이전에 이미 존재했다. 견인 교리의 시초는 신학자이자 철학자로 알려진 아우구스티누스이다. 아우구스티누스는 예정론자로도 잘 알려져 있는데 그는 로마서 8장 29-30절을 가지고 “예정된 자 중에는... 마귀와 함께 멸망에 떨어질 사람이 한 사람도 없다.”라는 신학적 주장을 한다. 견인은 택함 받은 자에게 주어지는 하나님의 선물이기 때문이다.³² 반대로 아우구스티누스는 택함을 받지 못한 자들에게는 견인의 은총이 주어지지 않으며 이는 인간 입장에서는 불가해한 신비임을 고백한다.³³ 질송은 아우구스티누스가 말하는 은총이 인간으로 하여금 선택의 자유를 해치지 않는다고 정리한다. 오히려 은총은 그것을 받은 자에게 선을 행하고자 하는 의지와 행할 수 있는 능력이라는 이중적인 힘을 수여한다.³⁴ 택함 받은 자들을 향한 은총은 불가항력적이고 결정적이므로 그들의 의지와 연약함 때문에 견인으로 부터의 떨어질 수 없다.³⁵ 그러나 그의 신학적 설명에는 한계도 존재했다. 바빙크에 따르면 아우구스티누스는 “회심과 견인”을 분리시키려 한다.³⁶ 일례로 진정한 신자라 할지라도 신앙의 길에서 낙오할 수 있고 그 중에서 오직 하나님께로부터 택하심을 입은 자만이 다시 회심할 수 있다고 하기도 한다.³⁷ 박형룡은

31 Justo L. Gonzalez, *The story of christianity*, Vol.2 (Grand Rapids: HarperOne, 2010), 231-233; “Total depravity(全的 墮落), Unconditional election(無條件的 選擇), Limited atonement(制限 贖罪), Irresistible grace(不可抗力의 恩惠), Perseverance of the saints(聖徒의 堅忍) 이 다섯 교리가 도르트 종교회의에서 아르미니우스파로 알려진 抗辯派 (Remonstrants)와 맞서 승인된 것이고 정통 칼빈주의의 특징을 잘 나타내는 교리(敎理)가 되었다.”

32 Aurelius Augustinus, *De Dono Perseverantiae*, CR 9.21.

33 Aurelius Augustinus, *De Correptione et Gratia*, CR 8.17: “여기서 아우구스티누스는 “*Cur non electis perseverantia non datur?*”라는 물음에 “*me ignorare respondeo*”라는 대답으로 예정과 견인과 관련하여 하나님의 측량할 수 없는 깊이의 지혜와 능력에 경탄하며 하나님께 감사와 찬양을 올린다.”

34 Étienne Gilson, *Introduction à l'étude de saint Augustin* (Paris: J. Vrin, 1943), 208.

35 韓哲河, 『古代基督教思想』(서울: 大韓基督教書會, 1995), 300.

36 Aurelius Augustinus, *De Correptione et Gratia*, CR 6.10.

37 Bavinck, *Reformation Ethics*, 363-364.

그의 저서에서 아우구스티누스의 성도의 견인 교리를 고찰하면서 아우구스티누스가 견인 교리를 언급한 것은 사실이나 해설 부분에 있어서는 논리적 애매함이 있음을 그 한계점으로 지적한다.³⁸ 벌코프 역시 견인 교리의 시초를 아우구스티누스로 지목하면서도 “선택받은 사람은 완전히 타락하지 않으나 진정한 신앙을 가진 사람들 중에 은혜로부터 떨어져 영원한 저주 가운데로 떨어질 사람이 있다”는 신학적 모순점과 한계(아우구스티누스가 예정론을 말하면서도 일관성을 보여주지 못하는 부분)를 보여주고 있음을 시사한다.³⁹ 견인 교리를 최초로 교훈한 아우구스티누스의 가르침은 견인이라고 하는 선물을 회심자 전반이 아닌 소수의 택하심을 입은 자들에게만 허락하였다. 이렇게 함으로써 믿는 자에게서 “위로라는 측면”을 박탈한다고 바빙크는 아우구스티누스의 입장을 예리하게 비판한다.⁴⁰

(3) 성도의 견인의 조직신학적 통념적 개념 정의

조직신학적으로 “성도의 견인”은 하나님의 택함을 받은 신자가 최후까지 은혜의 상태에서 결코 떨어지지 않고 어떤 유혹과 시련에서도 끝까지 견디고 인내하며 구원의 확신을 가지고 최종적으로 구원을 받는 것이 확실함을 말하는 교리다. 다시 말해 하나님의 유효적 소명을 받고 회개하여 참 믿음을 가진 사람은 참 신자가 된다. 이어서 그가 점진적 성화의 측면에서 죄의 길로 되돌아가거나 최종 탈락하는 일이 없도록 성령께서 역사하시며 마지막까지 참 신자로 남고 신자의 생활을 지속함으로 반드시 구원의 완성을 받는다는 의미다.⁴¹ “일단 구원받았으면 늘 구원받았다는 뜻”이다. 그리스도께서 늘 믿는 자들의 구주가 되시니 한번 믿으면 끝까지 인내하고 믿으며 결코 낙오하여 지옥에 떨어지지 않는다. 또한 믿음의 길을 지속적으로 완주할 수 있으니 신자들은 항상 보존될 것이다.⁴² 이것이 성도의 견인에 대한 기본적인 신학적 개념이다.

38 朴亨龍, 『朴亨龍博士著作全集(救援論)』, 446.

39 Berkhof, *Systematic Theology*, 545.

40 Bavinck, *Reformation Ethics*, 364.

41 이범배, 『조직신학』(서울: 새한기획출판부, 2001), 701-702.

42 Palmer, *The Five Points of Calvinism* (Grand Rapids: Baker, 1972), 81.

2. 성도의 견인의 균형 잡기와 두 가지 측면

성도의 견인이라고 하는 교리는 늘 환영받고 모두가 인정하는 교리는 아니었다. 정확히 말하면 균형을 유지하지 못하고 무게 추가 기울어지기도 하였다. 로마 가톨릭은 타락 후에도 인간의 자연적 의와 자유선택 의지가 여전히 유효함을 신뢰한다. 이런 낙관론적인 인간관을 소유하고 있다는 면에서 가톨릭 신학은 반-펠라기우스적인 입장이라 할 수 있다.⁴³ 그 결과 성도의 견인 교리를 부정하고 구원의 성사에 있어서 신인 협력적인 입장을 취하다 보니 인간의 불확실한 협력 여부에 따라 견인의 은혜를 획득할 수도 혹은 상실할 수도 있다고 주장하게 된다.⁴⁴ 아르미니우스주의자들에게 있어서도 견인은 순종과 의지, 선행 여부에 달린 것이므로 확실한 것이 아니다.⁴⁵ 로마 가톨릭과 아르미니우스주의는 성도의 견인의 균형을 인간에게로 너무 당겨왔다고 볼 수 있다. 이와 유사하게 루터는 베드로후서를 설교하면서 향후에 믿음의 실패가 아닌 확신을 획득하기 위해 믿음의 실천과 적용 부분을 살필 것을 언급하기도 한다.⁴⁶ 현재 믿음을 확신한 사람이라고 할지라도 늘 조심해야 함은 장차 미래에는 어떻게 될지 장담하지 못하기 때문이다. 이에 대해 바빙크는 루터에게 있어서 칭의와 믿음은 잃을 가능성이 있으므로 구원의 확신이라는 것 자체가 불가능한 일이며 견인 교리를 모호하게 만든 부분이 있음을 지적한다.⁴⁷ 루터 역시 성도의 견인의 균형을 인간에게로 당겨왔다는 비판을 면치 못할 것으로 풀이된다.

반대로 견인 교리에 있어서 구원의 확신은 큰 반면에 견인의 삶을 간과하는 면도 존재한다. 이를 “영원한 안전”이라는 용어로 명명하기도 한다. 이것은 성도의 안전을 신자의 신앙적 결심으로 이해하는 개념이다. 비록 성화나 인내와 같은 열매 맺는 삶을 살지 못하여도 영생에 대한 확신을 가지고 있으면 불

43 박재은, 『성화, 균형 있게 이해하기』(서울: 부흥과개혁사, 2016), 26-44.

44 Michael Horton, *The Christian Faith* (Grand Rapids: Zondervan, 2011), 684-685.

45 朴亨龍, 『朴亨龍博士著作全集(救援論)』, 447.

46 Martin Luther, *Luther's Works(Vol.30): The Catholic Epistles*. trans. Martin H. Bertram&Walter A. Hansen (Missouri: Concordia Publishing House, 1967), 159.

47 Bavinck, *Reformation Ethics*, 368.

가운데서라도 부끄러운 구원을 받을 것임을 단언한다. 이 입장은 성도의 견인을 신자의 신앙을 가지기로 하는 자발적 결심에서 찾으므로 기실은 아르미니우스주의에 점점 가까워지는 “신앙적 모순”을 가지고 있다.⁴⁸

스프로울은 성도의 견인을 소개하면서 성도의 역할 보다 하나님의 은혜로운 역사의 우선성을 강조하기 위하여 견인이란 말보다는 “보존”을 더 선호하는 경향을 보인다.⁴⁹ 그러나 견인을 하나님의 보존하심에만 의존하고 영원히 안전하다는 개념을 잘못 왜곡할 때 오해가 생기는 것도 사실이다. 그루뎀은 견인 교리를 실천적이고도 목회적인 적용에 있어서 다음과 같이 정리한다. 그는 신앙을 고백하고 세례를 받은 이는 영원히 안전하다는 식의 견인에 대한 가르침과 오해는 성도들을 잘못 인도할 수 있음을 지적한다. 실제로 거듭나지 않은 사람이 믿기 전과 전혀 다를 바가 없는 삶을 살아가고 “점진적 성화”의 삶을 살지도 않으면서 자신은 구원받을 것이라는 “거짓된 확신”을 가질 위험이 있다. 정작 자신은 구원받지 못하였는데 현재의 삶이 어떻고 혹은 앞으로 어떠한 삶을 살더라도 장차 천국에 무조건 갈 수 있다는 식으로 속임 당할 위험성을 경고하는 것이다.⁵⁰ 이와 비슷한 이유로 존 머레이는 “보존”보다는 “견인”을 강하게 고집한다. 존 머레이는 견인 교리를 잘못 이해하는 것을 경계하며 “자신은 믿는다고 고백하면서 아무리 죄를 지어도 미끄러지지 않는다!”라고 하는 것은 매우 잘못된 이해임을 지적한다.⁵¹ 신자들의 영적 방종과 방관을 경계하기 위한 것이 그 이유다. 성도의 견인에 있어서 신자들이 그들의 삶과는 무관하게 무조건 안전하다는 식은 성경의 가르침이 아니다. 나아가서 후크마는 용어적인 측면에서 성도의 견인이라는 명칭을 넘어서서 “참 신자의 견인”이라는 표현을 사용하기도 한다.⁵² 이는 견인 교리에 대한 오해를 줄이기 위하여 용어적인 면에서 노력한 것이라 볼 수 있겠다.

여기서 확실히 할 것은 다음과 같다. 성도의 견인은 하나님께서 하시는 사역이

48 Michael Horton, *The Christian Faith*, 685-686.

49 R.C Sproul, *Grace Unknown: the heart of reformed theology* (Grand Rapids: Baker Books, 1997), 197.

50 Wayne Grudem, *Systematic Theology* (Grand Rapids: Zondervan, 2020), 993.

51 John Murray, *Redemption Accomplished and Applied*, 163.

52 Hoekema, *Save by Grace*, 236.

고 은혜의 소산이다. 그래서 견인의 성패가 인간에게 달려있다고 생각하는 것은 큰 오산이다. 성도의 견인은 때론 하나님의 섭리와 비견되기도 하는데 하나님께서는 창조하시지만 하시고 피조물들에 무관심하시거나 알아서 운영되도록 방관하신다는 생각은 이신론적인 사고이고 성경에서 나온 사고가 아니다. 창조의 근본이시며 주권자이신 하나님께서는 보호하시고 섭리하신다. 마찬가지로 하나님께서 우리를 재창조하시고 거듭나게 하신 후에 그것으로 끝나는 것이 아닌 도리어 영적으로 지속적으로 살아 있는 상태로 살아가도록 인도하신다.⁵³ 그래서 견인의 일차적 원인은 하나님이며 그분의 예정하심으로 봐야 한다. 그러나 우리가 견인에 대한 오해를 피하고 균형 있는 이해를 위해서는 도르트 신조를 통하여 견인의 두 가지 면을 모두 바라봐야 한다. 첫째, 견인은 하나님 입장에서 볼 때 구원하기로 선택한 신자들을 향한 그분의 보존하심이다. 이러한 면에서는 “보존”이라고 하는 표현이 옳다. 둘째로, 다른 면도 우리가 고려해야 하는데 그것은 인간적인 측면이다. 진정한 신자라고 한다면 믿음으로 인내하고 끝까지 견뎌야 한다.⁵⁴ 신자들에게 험착한 길이라는 불가피한 신앙의 여정 끝에 마침내 예비하신 영광의 면류관을 얻도록 인내하기를 중단하거나 신앙의 길에서 돌아서서는 안 된다. 이는 모든 참 신자들이 유념해야 할 사항이다.⁵⁵

III. 율법의 제3용법에 대하여

1. 성경구절로부터 추론: 마5:17

53 Palmer, *The Five Points of Calvinism*, 82.

54 Hoekema, *Save by Grace*, 235-236.

55 Edwards, *Sermons and Discourses:1734-1738*, 602.

헬라어 본문	사역
<p>Μὴ νομίσητε ὅτι ἦλθον καταλύσαι τὸν νόμον ἢ τοὺς προφῆτας· οὐκ ἦλθον καταλύσαι ἀλλὰ πληρῶσαι. (Matt. 5:17 BGT)</p>	<p>너희는 내가 선지자들 혹은 율법을 폐하려 입한 것이라 간주하지 말지어다 그것들을 폐하려 입한 것이 아니라 도리어 온전히 이루기 위한 것이다</p>

본문이 속한 단락(마5:17-20)은 예수 자신과 선지자들, 구약 율법의 관계성을 보여 준다. 이 관계성은 마태복음 신학의 핵심 주제들 중 하나다.⁵⁶ 여기서 “선지자들 혹은 율법(τὸν νόμον ἢ τοὺς προφῆτας)”은 복음서 전체를 고려해 볼 때 “구약 성경”을 지칭한다. “폐하리(καταλύσαι)”라고 하는 부정사 단어는 본래는 어떤 것을 해체하고 파괴하는데 쓰이는 단어로 본문에 비추어 볼 때 “더 이상 효력이 없다고 선언하거나 폐지하고 무효화 하는 것”으로 해석 할 수 있다. 아마도 외적으로 보이는 예수의 행적들은 율법에 자유롭고 그것을 별로 인정하지 않는다는 모습으로 비춰졌을 수도 있다. 나아가서 율법에 정면으로 도전하는 것으로 해석 될 여지도 있었다.⁵⁷ 그러나 사실 예수는 율법을 무시하거나 폐기한 것이 아니고 도리어 신적인 의도와 목적을 제시하였다.⁵⁸ 예수의 행적은 율법과 선지자들과 배치되는 것이 아닌 오히려 구약 선지자들이 말한 바들을 이루고 율법을 온전하게 성취하였다.⁵⁹ 조나단 에드워즈는 “그리스도의 의의 전가”의 필요성에 대한 이유 중에 율법에 합당한 명예회복의 당위성을 언급한다. 예수는 고난이라는 부정적 방법과 순종이라는 긍정적 방법으로 율법의 명예를 회복하였다. 예수의 율법에 대한 온전한 순종은 둘째 아담으로서 입법자이신 하나님과 그분의 거룩한 법에 합당한 명예를 세우는 순종을 이루심으로 죄인들의 구원을 이루셨다.⁶⁰ 예수는 율법과의 관계에서 결코 대립적이거나 부족함을 보이지 않고 도리

56 David L. Turner, *Matthew*, BECNT (Grand Rapids: Baker, 2008), 161-162.

57 R. T. France, *The Gospel of Matthew*, NICNT (Grand Rapids: Eerdmans, 2007), 181-182.

58 Turner, *Matthew*, 162.

59 France, *The Gospel of Matthew*, 182-183.

60 강웅산, 『조나단 에드워즈의 칭의론』(경기: 도서출판 목양, 2017), 155-161.

어 율법에 대한 순종과 온전한 성취를 보이셨다. 이는 그분의 거저 주시는 의를 전가 받은 의의 전가 공동체로서의 교회와 신자들에게도 유사하게 적용하여 추론할 수 있다. 예수는 결코 신자와 율법 사이를 적대적 관계로 묘사하거나 신율주의적인 모습을 가르치지 않으셨다. 이 본문을 통하여 예수에게 속한 신자들은 구약 이스라엘 및 율법과의 단절이 아닌 연속성을 공유한다는 주제를 얻을 수 있다. 이 주제는 복음서 전체에서 포기할 수 없는 중요한 내용이다.⁶¹

2. 율법과 신자의 상관관계

(1) 오늘날 신자들이 암묵적으로 가진 율법에 대한 오해

대부분의 신자들은 예수를 믿는 신앙을 가진 후에는 자신이 율법으로부터 자유함을 생각하며 더 이상 신약시대의 교회는 율법과 별로 상관없다는 식으로 생각하기가 쉽다.⁶² 그러나 이것은 명백한 오류다. 이 생각의 근저에는 루터의 종교개혁으로 이신칭의를 율법을 포함한 인간 행위나 공로에 반하여 일어난 것이라 생각하여 율법을 일부 부정적으로 보고 해석하는 선입관이 작용한 면이 있다. 루터는 1517년 10월 31일 날 95개조 반박문을 통해 종교개혁을 시작하였다. 로마 가톨릭의 면죄부로 촉발된 문제였던 것 같으나 실은 로마 가톨릭교회의 칭의에 대한 잘못된 가르침을 정조준 한 것이다. 그 잘못된 가르침이란 사람이 의롭게 되는 것에는 공적이 포함되는 것처럼 사람들을 가르치고 그들의 의식에 혼란과 공포를 안겨주는 것이었다. 루터는 사람이 의롭게 되는 것은 인간의 공로나 혹은 면죄부를 사기 위한 재물도 아닌 거저 주시는 하나님의 은혜, 그리스도의 공로를 통하여 사람이 믿음으로 의롭게 된다는 위대한 진리를 선포하였다. 루터가 외친 하나님의 은혜, 이신칭의의 복음은 분명히 성경에서 나온 것이었으며 시대적 배경 상 당시 사람들에게 돈이 없어도 예수를 믿는 믿음으로 구원을 얻을 수 있다는 것 자체가 절망에서 희망으로 건져 준 동아줄과 같았다. 오늘날 신자들이 루터의 종교개혁과 그가 외친 이신칭의 복음을 생각할

61 France, *The Gospel of Matthew*, 177-178.

62 Hoekema, *Save by Grace*, 225.

때 이것이 일반적인 신학 사상이라기보다는 당시로서는 “삶과 죽음에 직결된 혁명적 교리”였다는 사실을 알고 있어야 한다.⁶³ 그래서 루터의 이신칭의가 율법적 행위로부터의 자유만을 가리킨다고 이해한다면 역사적 이해를 무시한 오해다. 더욱 정확한 이해를 위해서는 루터의 종교개혁과 이신칭의 복음만이 아니라 루터가 가진 율법 이해를 시작으로 오늘날 신자와 율법의 관계를 고찰함이 합당하다.

(2) 루터와 멜랑흐톤의 율법 이해

종교개혁자 루터의 율법 이해는 “율법의 의”와 “복음의 의”를 첨예하게 분리하는 것으로 설명이 가능하다. 율법에서부터는 하나님의 은혜와 믿음의 약속을 찾을 수 없고 거기서는 다만 회개만 이끌어 낸다. 왜냐하면 율법으로부터는 위협으로 인한 두려움을 얻으나 은혜와 믿음의 약속으로부터는 평안의 기쁨과 동기를 경험하기 때문이다.⁶⁴ 루터에게 율법이란 신자가 할 수 있는 것이 아닌 해야 할 의무들을 제시할 뿐 거기에는 은혜의 약속은 없고 하나님의 진노만 이끌어 낸다. 나아가서 율법으로는 하나님의 의에 도달할 수 없고 도리어 방해만 된다.⁶⁵ 또한 사람으로 하여금 죄를 발견하게 하고 그 결과 자신의 발걸음을 그리스도께로 돌리는 역할을 하는 율법의 “신학적 용법”만 루터는 인정한다.⁶⁶ 여기서 미루어 보면 루터는 율법의 거룩함과 영적이고 신적인 가치는 인정하나 율법의 신자들을 향한 규범적 용도는 인정하지 않는다. 루터에게 있어서 신자의 삶의 용도로써 율법을 사용함은 설자리가 없다. 이는 루터가 가진 강한 신념, 즉 율법과 그리스도는 대등하게 취할 수 없다는 개념이 적극적으로 반영된 것으로 볼 수 있다.⁶⁷ 그에게 있어서 율법의 의미를 멜랑흐톤의 표현을 빌리면

63 김용주, 『칭의, 루터에게 묻다』(서울: 도서출판 좋은씨앗, 2017), 30-31.

64 Martin Luther, *Luther's Primary Works*, trans. Henry Wace & C. A. Buchheim (London: Hodder and Stoughton, 1896), 278-279.

65 Martin Luther, *De Liberate Christiana*, trans. Tryntje Helfferich ed. Tryntje Helfferich (Cambridge: Hackett, 2013), 26.

66 Martin Luther, *De Liberate Christiana*, 23-24.

67 Martin Luther, *a commentary upon the Galatians*, trans. Henry Wace & C. A. Buchheim (Philadelphia: Aitken, 1801), 155-161.

“율법은 항상 정죄한다”로 표현할 수 있다.⁶⁸

루터의 동역자 멜랑흐톤은 율법을 다름에 있어서 절망적인 죄인이 스스로 율법을 지켜 의에 이를 수 없음을 언급한다. 동시에 율법이 가진 유익함을 논하며 율법의 삼중적 용법에 대해 다룬다. 그는 먼저 외적인 강제를 수단으로 모든 사람들의 양심에 공의롭고 두려운 심판자(하나님)에 대한 공포를 유발하는 율법의 제1용법과 제2용법을 해설한다. 거기에서 더하여 말씀과 성령으로 거듭난 신자들을 위한 용법인 율법의 제3용법으로 발전되는 전개를 보여준다.⁶⁹ 이런 면에서 루터와 멜랑흐톤은 율법에 대한 이해와 표현 방식의 상이함을 보인다.

칼빈주의자들은 루터와 같이 “오직 믿음”에 동의하고 이를 강조하나 율법을 적대시하지 않고 도리어 율법에 대한 순종을 말한다. 믿음을 강조한 나머지 율법의 기능을 간과하지 않고 신자의 삶과 율법을 대립적인 것으로 결코 해석하지 않는다.⁷⁰

(3) 율법과 신자

신자들은 더 이상 율법의 요구에 순종할 필요가 없고 율법의 멍에에서 자유로운 존재이나 역설적으로 율법으로부터 완전히 자유로운 것도 아니다.⁷¹ 그리스도께서 율법을 온전히 성취하셨고 그 의를 신자가 받아 누린다는 이유로 율법과 신자가 전혀 상관관계가 없다고 단정해서는 안 된다. 하나님께서 그 아들을 보내어 율법의 요구를 이루심으로 신자들은 믿음으로 인해 율법의 저주와 정죄로부터 자유하다.⁷² 그러나 바울이 언급하듯 이신칭의로 인하여 율법의 가치를 무너뜨리는 것이 아니라 오히려 율법을 굳게 세운다(롬 3:31). 신자들은 이제는

68 Philip Melanchthon, *Loci Praecipui Theologici* (Lipsiensium: Berolini, 1856), 67.

69 Philip Melanchthon, *Melanchthon on Christian Doctrine Loci communes 1555*, trans. Clyde L. Manschreck (Grand Rapids: Baker Book House, 1965), 127.

70 朴亨龍, 『朴亨龍博士著作全集(救援論)』, 438.

71 Hoekema, *Save by Grace*, 226.

72 Philip Melanchthon, *Loci Praecipui Theologici*, 49: “멜랑흐톤은 “*Quatenus autem renati et justificati fide sint liberi a lege*(거듭나고 믿음으로 의롭다하심을 받은 그들은 율법에서 자유하다)”라고 표현한다.”

구원받기 위해서 율법을 강제적으로 지키는 율법주의의 멍에에 얽매이지 않는다. 반면에 성경 어디에서도 신자들이 하여금 율법에 대한 간과나 경멸을 지지하지 않는다.⁷³ 바빙크는 구약의 율법과 신자 간의 상관관계에 대해 다음과 같이 설명한다. 구약의 율법은 의식법, 재판법, 도덕법이라고 하는 세 부분을 소유하고 있다. 이 모든 율법이 그리스도 안에서 온전히 성취되고 완성되었다. 로마서 10장 4절에서는 “그리스도는 모든 믿는 자에게 의를 이루기 위하여 율법의 마침(τέλος νόμου)이 되시니라”라고 말씀한다. 그럼에도 불구하고 율법이 신자에게 아무런 상관이 없게 된 것은 아니다. 여전히 율법은 영적이고 불변한 성격을 지니고 있으며 인간의 전인을 다스리는 목적을 지니고 있다.⁷⁴ 즉 율법은 신자와 상관관계가 있음을 알 수 있다.

여기서 더불어 생각해야 할 부분이 있다. 구원받은 삶은 거기서 끝이 아닌 도리어 시작이다. 신자는 자신의 전 삶을 두고 점진적으로 진전이 있는 경건하고 거룩한 삶을 살아가기 위해 힘써야 한다. 이를 구원의 서정 가운데 “성화”라 한다. 이런 맥락에서 율법이 성화의 삶을 사는 참 신자에게 가진 기능을 고찰할 때 악을 억제하고 죄와 심판을 인지하게 할 뿐만 아니라 신자들을 이끄는 “삶의 준칙”으로써 가르침의 역할이 신자들에게 분명히 남아있다.⁷⁵ 여기서 우리는 율법의 제3용법에 대해 고찰해 볼 수 있다.

3. 율법의 제3용법의 위치와 역할

칼빈은 『기독교강요』에서 세 가지 형태의 율법 효과에 대해 다루면서 율법의 삼중적 용법⁷⁶을 제시한다. 그 가운데 “율법의 제3용법”이 위치한다. 율법의

⁷³ Millard J. Erickson, *Christian Theology* (Grand Rapids, Baker Academic, 2013), 907-908.

⁷⁴ Bavinck, *Reformation Ethics*, 216.

⁷⁵ Bavinck, *Reformation Ethics*, 216.

⁷⁶ *Inst.* 2.7.1,6,7,10,11,12,13: “칼빈은 율법에 대한 입장을 다루면서 인간의 능력과 특성상 지상에서의 삶 가운데서는 율법을 이룰 수 없음을 전제하고 고찰한다. 율법의 삼중적 용법 가운데 제1용법은 율법의 비난하고 정죄하는 기능이다. 율법은 거울과 같아서 이를 통해 인간은 자신의 무능함과 죄악됨을 깨닫고 모든 교만을 버린다. 제2용법은 율법의 형벌적 모습을 생각할 때 인간으로 하여금 두려움을 불러 일으켜서 더 이상 죄를 짓고 악해지고자 함을 억제하는 용법이다.

제3용법을 말할 때 그리스도인들을 향한 교훈적 기능으로써의 율법 용법을 제시한다. 칼빈은 율법을 “하나님께 받아들여지는 유일한 의, 즉 하나님의 의로 우심을 드러냄”의 맥락에서 바라본다.⁷⁷ 율법으로부터 책망과 저주와 칭의를 위한 행위가 견혀졌기 때문에 이제 율법은 그 자체로 “하나님의 사랑의 표시”라는 본연의 역할을 신자들에게 이행할 수 있게 되었다. 율법의 제1, 2용법이 불신자들을 위한 주된 용법인데 반해 제3용법은 중생한 자들을 위한 주된 용법이다.⁷⁸ 율법의 제3용법은 크게 “가르치는 사역”과 “권고하는 사역”으로 나뉜다. “가르치는 사역”이란 계속적으로 가르치는 율법의 특징이 바탕 된 것으로 신자들에게 “주의 의지”를 규율을 통해 알아가고 적응해나감으로 날마다 신앙 성장을 도모하게 하는 사역을 말한다. 칼빈이 더 강조점을 두고 설명하는 것은 바로 “권고하는 사역”이다. 이는 의지적 차원에서 성도들이 묵상하고 순종하여 배도에서 벗어나 굳건히 서게 하는 사역을 말한다.⁷⁹ 죄를 알게 하는 거울로써 율법의 제1용법이나, 더 이상 나락으로 떨어지지 않도록 죄를 억제하는 율법의 제2용법 모두 신자와 불신자에게 해당될 수 있다. 하지만 율법의 제3용법은 오직 거듭난 참 신자에게만 해당되고 복음에 불복하는 불신자와는 아무런 상관이 없다.

바빙크의 경우는 율법의 기능과 목적을 다루면서 “①시민적 용도, ②교수법식 혹은 유죄평결 용도, ③신자들 가운데 가르치는 용도”등 율법의 세 가지 구별되는 용도를 칼빈과 유사하게 설명하기도 한다. 첫 번째 용도로서 “시민적 용도”란 인간을 외적으로 제어하여 발광하는 열망을 잠재우고 억제하는 용도다. 물론 율법에 대한 영적 순종의 모습은 기대하기 어려우나 외면적으로나마 순종의 행위를 이끌어 낸다. 그러다 보니 자만과 율법적 공로라는 부작용을 낳을 위험성이 존재한다. 두 번째 용도에서 율법은 인간에게 죄와 그에 대한 형벌을 알려준

비록 마음을 다해 따라가지 않더라도 공동체의 평안과 유지를 위해서 몽학선생처럼 필요하다. 교육적 기능과 훈계적 기능으로써 율법의 제3용법을 말하면서 칼빈은 성급하게 모세의 율법을 등한시하는 이들을 가리켜서 미숙하고 무지한 사람으로 본다. 바로 여기에서 칼빈을 통한 율법의 세 가지 용법(the threefold office and use of the moral Law)에 대해 발견하여 알 수 있다.”

77 *Inst.* 2.7.6.

78 유창형, 『존 칼빈의 성화론』(경기: 도서출판 목양, 2009), 130-131.

79 *Inst.* 2.7.13.

다. 그러나 이 용도는 율법을 통해 인간에게 가르침을 주는 면모는 있으나 인간이 율법을 온전히 준수하고 성취할 수 없음에 대해서는 침묵한다. 그리고 그저 인간에게 “요구”라고 하는 부담만 집요하게 지워줄 뿐이고 그 어떤 유익한 삶이나 능력은 제공하지 않는다. 하지만 두 번째 용도에는 인간에게 절망을 준다는 폐해도 있으나 이를 통해 그리스도께로 인도하는 초등 교사 역할을 하는 순기능적인 면모도 존재한다. 중요한 것은 세 번째 용도이다. 바빙크 역시 칼빈의 율법의 제3용법과 유사하게 신자들에게 가르쳐 주는 용도를 설명한다. 세 번째 용도는 신자들 간의 것이며 도덕적인 모든 방향과 교훈을 제공한다. 여기서 율법은 신자들의 영적인 삶에서 영속적인 규칙으로 신자와 연관성을 맺는다.⁸⁰ 바빙크가 윤리학적으로 제시한 율법의 세 가지의 율법의 용도는 칼빈의 율법의 삼중적 용법과 비교하였을 때 정확하게 들어맞는 것은 아니나 유사한 면이 많다. 특히 율법의 제3용법에 있어서 칼빈과 같은 입장을 취한다.

신자와 율법, 특별히 율법의 제3용법을 고찰함에 있어서 다음과 같은 결론을 내릴 수 있다. 구원받은 신자이며 그가 율법의 정죄에서 자유로운 신자라 할지라도 율법과 관계성이 전혀 없다고 볼 수 없다. 도리어 선한 기능면에서 관계성을 여전히 유지하고 있다. 율법은 적법하게만 쓰면 신자들에게 선한 것이다. 바로 이 지점에서 이전 주제였던 견인과 율법의 제3용법 관계성을 논할 수 있다.

IV. 견인과 율법의 제3용법 관계 설정하기

살펴보았듯이 성도의 견인은 허황된 산물이 아닌 분명히 정통 신앙에서 부정할 수 없는 참된 교리다.⁸¹ 또한 율법과 율법의 제3용법에 대해 살펴면서 그것이

⁸⁰ Bavinck, *Reformation Ethics*, 226-228.

⁸¹ Bavinck, *Reformed Dogmatics: Abridged in one volume*, 584-585: “이를 부정한다면 신학적으로 혹은 목회적으로 문제가 발생할 수밖에 없다. 때로는 성경에서 참 신자의 배교와 신앙의 길에서의 낙오를 지지하는 것처럼 보이는 구절들도 있다(답전 4:1, 히 6:4-8, 벧후 2:1, 18-22). 그러나 이를 보고 성도의 견인을 흐릿하게 만드는 것은 잘못된 일인데 탈락한 이들이 참 거듭난 신자이고 참 구원의 은혜를 받은 자인지 아닌지, 실제로 구원을 잃어버린 것인지 명료하게까지 알 수 없음을 겸손히 인정할 필요가 있다. 확실한 결과는 반드시 수단의 무효성과 연결되지

신자에게 가지고 있는 의미가 분명히 있음을 알 수 있다. 지금까지의 조사와 연구에서 둘 사이가 관계가 있음을 충분히 추론할 수 있다. 이를 다음과 같이 간략하게 두 가지로 정리하며 논하고자 한다.

1. 공유적인 관계

(1) 주도권자를 공유함: 영원하신 하나님

성도의 견인에서 우리가 가장 먼저 인정해야 하는 부분이 있다. 견인은 “하나님의 은혜(혹은 선물)”이고 하나님께서 주도하시는 일이다. 이를 일차적으로 가장 먼저 취해야 한다. 성경은 인간 중심적 사고와는 완전히 배치되는 교리를 우리에게 가르쳐 준다. 성경에서 구약 이스라엘 백성들의 역사를 보면 은혜 언약은 분명 그 안에 행해야 할 의무적인 면도 존재한다. 그러나 궁극적으로는 그것이 인간의 능력이나 순종 여부에 따라 성패가 갈리는 것은 아니다. 왜냐하면 불안정하고 무능한 인간에게 그 기초가 있는 것이 아니라 오직 하나님의 신실하심에 있기 때문이다. 성경은 이스라엘이 비록 하나님을 떠났다고 할지라도 그들의 불성실에 의해 하나님께서 자신의 언약을 파기하시거나 변경하시는 분이 아니심을 증거한다. 물론 이스라엘 혈통이라도 모두가 참 이스라엘은 아니지만 하나님의 은사와 부르심에는 후회함이 없다. 영원하신 하나님께서는 결코 실패함이 없이 자신의 택하신 백성들을 효과적으로 부르시고 그들의 마음에 하나님의 법(율법)을 새겨 주시고 감당 못할 시험을 허락하지 않으신다. 또한 시험당할 즈음에 피할 길을 예비하시며 부르신 신자들을 의롭다 하시고 그들을 반드시 영화롭게 하신다. 그분께서 허락하신 영생은 결코 사멸하지 않는다. 하나님의 택한 백성들을 향한 그분의 사랑은 말할 수 없도록 크시고 측량할 수 없을 정도로 위대하다. 자기 백성들을 향한 사랑은 뜨거워 많은 물로도 끄지 못하고

않고 이 모든 것은 하나님의 오묘하신 작정과 연결되어 있다. 배교자들 혹은 구원에서 낙오한 자들은 견인교리 차원에서 보면 그것을 약화시킨다기보다는 오히려 강화시킨다. 왜냐하면 그들의 배교와 낙오는 참 신앙 가운데 속하였다가 떨어진 것을 증명하는 것이 아니라 처음부터 속하지 않은 자들이었기 때문이다. 요한일서 2장 19절에서는 “그들이 우리에게서 나갔으나 우리에게 속하지 아니하였나니 만일 우리에게 속하였더라면 우리와 함께 거하였으려니와 그들이 나간 것은 다 우리에게 속하지 아니함을 나타내려 함이니라”라고 말씀한다.”

출처이자 주도권자는 영원하신 하나님이라 판단할 수 있다. 이런 면에서 건인과 율법의 제3용법은 함께 주도권자를 공유하는 공유적 관계라 할 수 있다.

(2) 대상을 공유함: 믿음 안의 참 신자

성경에서는 실제로 하나님께 속하지 않은 사람이 얼마든지 있음을 경고한다. 구약시대에 이스라엘의 육신적인 후손이 아닌 오직 믿는 이스라엘 사람들만이 참 신자였다(롬 9:6). 신약시대에도 다를 바가 없이 교회 인원에 들어와 있다고 하더라도 쪽정기와 열매 맺지 않는 가지는 항상 있었다.⁹¹ 겉보기에 인정할 만한 신자의 모습을 하더라도 참 회심을 한 적이 없고 그 속에는 구원에 이를 만한 참된 믿음을 소유하지 못한 거짓 확신자들이 얼마든지 존재할 수 있다.⁹² 견인 교리 안에는 하나님께서 주도하시는 면이 있으나 또한 반드시 기억해야 하는 부분이 있다. 신앙 공동체 내에 속하고 주님을 향한 신앙 고백을 하였다고 해서 모든 사람들이 구원의 확신을 누리지는 것은 아니다. 오직 참 포도나무이신 예수 그리스도께 붙어있고 그분의 참된 말씀에 끈질기게 거하는 자만이 택한 백성이고 마지막까지 견디는 이가 참 믿음을 가진 신자이다. 믿은 후에는 열매 맺지 않아도 상관없고 믿음 안에 있다고 하면서도 어떤 삶을 살든 괜찮다고 하는 것이야말로 무책임하고 위험한 주장이며 하나님의 은혜를 비하하는 모욕적인 언사이다.

지금까지 다룬 것처럼 분명히 참 견인은 “신자들이 끝까지 견디어 이기는 것”을 의미하는 면이 있다. 견인을 오해하는 이들은 칼빈주의의 견인 교리를 생각할 때 하나님의 주권과 은혜를 지나치게 강조하여 인간의 책임을 약화시킨다. 마치 극단적 칼빈주의나 정적주의⁹³처럼 과도하게 수동적으로 되거나 자신의 삶이나 열매와 상관없이 구원이 확정적이라 간주하려 한다. 그러나 견디는 것이 구원과 상관없다고 하는 말은 참된 견인 교리가 아니다. 성도의 견인

91 Hoekema, *Save by Grace*, 248.

92 Wayne Grudem, *Bible Doctrine* (Grand Rapids: Zondervan, 1999), 341.

93 Bavinck, *Reformation Ethics*, 431: “바빙크는 영적인 삶의 병리를 다루면서 정적주의(quietism)에 대해 설명한다. 정적주의란 결코 아무 것도 하지 않고 영혼의 지극히 수동적인 상태에서 은혜의 수단들도 무시하고 오로지 하나님의 영향을 그저 기다리는 형태이다.”

교리는 믿음으로 마지막까지 인내하고 주의 말씀 안에서 견디고 열매 맺는 신자만이 참 신자라는 사실을 알려준다.⁹⁴ 성도의 견인에 있어서 그 대상은 불특정한 “모든 사람”이 아니다. 단순히 신자의 영역 안에 들어와 있고 그저 입술로만 고백하고 세상으로부터 자기 믿음을 끝까지 지키지도 않으며 미끄러지지 않도록 견디고 고군분투하는 영적 전쟁의 모습이 전혀 보이지 않는 “겉치레 성도”도 아니다. 진정한 의미에서 성도의 견인의 대상은 진실한 믿음을 소유하고 예정된 자이며 참 회심의 증거가 있는 참 거듭난 사람이다. 한마디로 “참 성도”가 견인의 대상이다.

율법의 제3용법도 이와 마찬가지로. 칼빈이 중요하게 여기는 율법의 제3용법은 하나님의 영의 인도하심을 받는 신자들에게 의미가 있고 유익한 것이다.⁹⁵ 그러므로 칼빈은 율법의 제3용법을 “하나님의 영이 다스리시는 신자들을 위한 용법”이라 했는데 이는 율법의 제1용법, 제2용법과 달리 제3용법만이 참 신자들을 위한 용법이기 때문이다.⁹⁶ 진정한 신자의 삶은 율법과 상관이 없는 삶이 아니라 도리어 율법순종을 자발적으로 형성하는 삶이다. 율법을 구원 얻기 위한 수단이나 율법주의적으로 엄격하게 지키는 모습은 참 신자의 모습이 아니다. 율법의 제3용법에서 신자들에게 율법이란 더 이상 율법주의적인 족쇄나 구원에 거치는 것이 아니다. 참 신자라면 자신이 하나님께로부터 거저 받아 누리신 하나님의 구원의 은혜에 감사하여 그것의 선한 결과로 율법을 지키고자 부단히 노력한다. 추가적으로 율법에 기꺼이 복종함은 하나님의 형상을 담지한 존재로서 참 신자의 삶의 모습이다.⁹⁷ 그리스도 안에서 Human Agency로서의 모든 자발적 순종과 헌신은 하나님의 형상을 따라 창조된 인간이기 때문이며, 증생과 구속의 은혜가 먼저 있어서 가능하다.⁹⁸ 그러므로 율법에 참으로 복종하되 자발적인 사랑의 동기로 복종하며 견인(혹은 인내)하는 이들 만이 참 신자이다.

이로 미루어보면 성도의 견인 교리와 율법의 제3용법은 그 대상에 있어서

94 John Murray, *Redemption Accomplished and Applied*, 163-165.

95 *Inst.* 2.7.13.

96 *Inst.* 2.7.12.

97 Hoekema, *Save by Grace*, 228.

98 Daniel J. Kim, "Somatic-Kinetic Model of Human Agency and Its Missiological Implications", *ACTS Theological Journal* 37권 (2018년 10월), 222.

“참 신자”라고 하는 대상을 함께 공유하고 있다. 이런 면에서 견인과 율법의 제3용법은 유사성을 함께 지니고 있음을 알 수 있다.

2. 상호보완적 관계: 견인 혹은 확신은 말씀의 수단으로 한다.

조나단 에드워즈는 단회적이고 최종적인 칭의의 믿음을 소유한 신자라면 반드시 견인하고, 구원에 있어서 필연적으로 있는 것이 견인이라 한다.⁹⁹ 또한 성도의 견인을 그리스도의 연합의 관점에서 이해할 수도 있다. 견인은 마치 역동적인 생명이 있는 생물처럼 결코 자신의 자리에서 머무는 것으로 만족하지 않는다. 견인은 신자가 그리스도 안에 있는 살아 있음 그 자체이다. 그래서 낫 놓고 있거나 영적인 삶을 잠시 묻어두는 삶은 견인이 아니다. 꾸준히 성실하게 그리스도 안에 머무는 것이며 예정된 사람이라면 반드시 견인 한다. 택함 받지 못한 사람이 회심하지 못하듯이 회심하지 못한 사람은 견인할 수 없고 견인할 수 없는 자는 택함 받은 자가 아니다.¹⁰⁰ 그러므로 참된 신자라고 한다면 생애 걸쳐 믿음의 길에서 견인 한다.

베드로전서 1장 5절에서 “참 신자들은 영원히 안전하다”는 사실을 말하며 동반되는 중요한 표현이 있다. 그것은 “믿음으로 말미암아(διὰ πίστεως)”라는 표현이다.¹⁰¹ 견인은 단순히 신자가 안전을 빌미로 나태해짐을 말하는 것이 아니다. 견인에서의 영원한 안전은 신자가 믿음으로 버티고 견디는 면을 고려하게 한다. 바른 성도의 견인을 논할 때는 믿음으로 붙잡고 견디는 측면을 제쳐두고 하나님의 영원한 보존과 위로만을 논할 수 없다.¹⁰² 신자는 참으로 거듭나는 순간 영적 전쟁이 시작되는데 이는 거듭난 사람에게서 일어나는 전쟁이다.¹⁰³

⁹⁹ Jonathan Edwards, *Sermons and Discourses:1734-1738*, 206.

¹⁰⁰ 강용산, 『조나단 에드워즈의 칭의론』, 338-346.

¹⁰¹ Wayne A. Grudem, *1PETER*, TNTC (Grand Rapids: IVP, 2007), 58-59: “그루뎀은 벤전 1:5를 주석하면서 최종적인 구원과 관련된 신자들의 안전을 성공적으로 인도하시는 하나님의 권능(Power)에 초점을 맞춘다. 신자들의 미래의 영원한 안전과 최종적인 승리는 오로지 하나님께 주도권이 있다. 그러나 이는 신자들의 믿음(faith)을 수단으로 하여 이루어지며 믿음 안에서 있는 자들이야말로 최종적 구원을 이루시는 하나님의 능력이 작용하고 있음을 드러내라고 해설한다.”

¹⁰² Hoekema, *Save by Grace*, 243-244.

여기서 성도의 견인이 영적 전쟁으로써 믿음과 성화의 지속이라고 한다면 성화와 구분되나 유사하게 연결되는 부분이 있음을 발견할 수 있다. 성화는 전적으로 하나님 편에서 이루어진 “결정적인 성화”가 있으면서 인간의 역할과 노력이 있는 “점진적인 성화”가 있다.¹⁰⁴ 마치 견인이 일차적으로는 하나님께 주도권이 있어 보존의 면이 있으면서도 동시에 견인하는 신자 편에서는 완전히 미끄러져 타락으로 빠지지 않도록 믿음으로 인내해야 하는 측면이 있는 것과 비슷하다. 여기서 신자가 믿음으로 인내하는 것은 성화의 점진적인 측면과 매우 닮아 있다. 이로 보건대 점진적 성화에서 성화의 방편 중 하나로 “말씀(율법)”이 내세워지듯이 신자의 입장에서 믿음의 길에서 견인할 때에 가치 있는 방편으로 율법을 수단으로 삼을 수 있다. 왜냐하면 로마 가톨릭과 달리 개혁파에서는 하나님의 말씀(율법)을 성령의 수단이자 은혜의 수단으로 여기기 때문이다.¹⁰⁵ 비견한 예로 바빙크 역시 확신의 수단으로 “말씀”을 내세운다.¹⁰⁶ 여기서 율법의 삼중적 용법 가운데 율법의 제3용법을 다시 상기시켜 볼 수 있다. 율법의 제3용법에서 율법은 신자를 향해 게으르고 무기력함을 자극하는 “채찍”과도 같고 아무리 영적인 삶을 살아가는 신자라도 육체적인 것들로부터 온전하지 못하기 때문에 부단히 찢려 부지런하게 다그치는 “가시”로써의 역할도 감당한다.¹⁰⁷ 이런 율법의 제3용법 용도는 믿음으로 견인하고 있는 참 신자들에게 동일하게 적용할 수 있다. 신자는 은혜로 믿음의 길에서 낙오하지 않도록 인내하되 성령께서는 말씀을 통해 신자들에게 각양의 은혜를 주신다.¹⁰⁸ 즉 율법의 제3용법은 신자로 하여금 교육하고 훈계하고 때로는 채찍의 역할을 함으로 견인을 돕는 성령의 수단이자 은혜의 수단, 믿음의 수단의 역할을 감당할 수 있다. 이런 면에서 성도의 견인과 율법의 제3용법은 서로 간에 관계성을 가진다. 견인은 율법의 제3용법을 은혜의 방편으로 활용하되 율법의 제3용법은 견인을 지지하는 역할을 한다. 그러므로 성도의 견인과 율법의 제3용법은 서로 상호보완적이

103 Bavinck, *Reformation Ethics*, 442.

104 박재은, 『성화, 균형 있게 이해하기』, 128.

105 朴亨龍, 『朴亨龍博士著作全集(救援論)』, 402-403.

106 Bavinck, *Reformation Ethics*, 398.

107 *Inst.* 2.7.12.

108 *Inst.* 2.7.11.

고 함께 가는 동역자와 같은 사이로 둘의 관계성에 대한 결론지을 수 있다.

V. 결 론

지금까지 본 논문에서는 성도의 견인과 율법의 제3용법을 다루면서 각 신학적 의미와 더불어 둘 사이에 관계성이 있음을 주장하였다. 여느 신학자들의 말처럼 성도의 견인이라고 하는 교리는 성도들에게 참으로 위로가 되는 교리이다. 만물보다 크신 하나님께서 그의 신자들을 끝까지 보존하시고 그의 아들의 영광의 나라까지 안전하게 인도하시기 때문이다. 스프로울은 하나님 측면을 강조하다 보니 견인을 보존이라 부르기를 선호했다. 그러나 성도의 견인이라는 교리는 다른 한편으로 우리에게 믿음으로 끝까지 인내하고 붙들 것을 말하는 면이 있으므로 스프로울이 선호하는 명칭에 신앙적 맹점이 있음은 부인할 수 없다. 오직 하나님의 은혜로 말미암지만 견인 교리에서 위로라는 부분만 강조하면 신앙의 불균형과 거짓 확신을 초래할 수 있기 때문이다. 그러나 태만함을 경계하기 위해 성도의 인내를 강조했던 존 머레이의 견인에 대한 견해에는 논리적 허점이 존재한다. 그의 염려는 자칫 하나님의 신실하심과 절대주권을 약화시키는 자가당착에 빠질 가능성을 내포하기 때문이다. 바울의 경고처럼 자신의 신앙을 확신하면서도 매일 죄와 영적 싸움에서의 나태함을 경계해야 한다. 끝까지 견디는 자만이 구원을 얻고 견인하는 자만이 참 신자이기 때문이다.¹⁰⁹ 인간의 공로가 아닌 하나님께로부터 견인이라는 은혜의 선물이 왔으니 이 선물을 소중히 간직하고 인내로 열매 맺어야 하는 인간의 책임이 분명히 있다. 또한 시작하신 이가 신자를 통해 견인이 완수되도록 은혜 위에 은혜를 더하심으로 이루실 것이다.¹¹⁰ 견인에 있어서 하나님의 주권과 더불어서 인간의 책임을 결코 누락시킬 수 없다. 그러면 신자는 견인이라고 하는 은혜이자 숙제를 어떻게 감당할 것인가? 그분의 은혜의 수단들을 사용할 수 있으니 특별히 다룬 율법의 제3용법

109 Hoekema, *Save by Grace*, 255-256.

110 Bavinck, *Reformed Dogmatics: Abridged in one volume*, 584.

을 견인의 수단으로 적극 활용해야 한다. 신자에게 정죄하던 율법이 거듭난 후로는 감사함으로 거기에 자발적으로 순복하는 의미의 전환이 일어난다. 말씀 안에 거함이 신자의 즐거움이 된다. 때로는 좌절해도 죄로 미끄러지는 것이 아니라 오롯이 일어나 견인할 수 있음은 하나님에 대한 굳건한 신뢰와 신자를 향한 하나님의 사랑 때문이다.

결론적으로 본 연구를 통하여 한국교회는 다시 균형 잡힌 견인 교리를 회복해야 한다. 복음과 더불어 감사로써 율법에 대해 바르게 설교되어야 한다. 자신이 받은 구원의 은혜가 얼마나 대단한지 말씀을 통해 깨달아 자발적으로 말씀에 순종하는 경건한 삶을 되찾아야 한다. 한국교회가 이처럼 바른 교리와 말씀 전파로부터 참된 기쁨과 꿀 송이를 찾을 때에 진정으로 교회의 신앙과 신자들의 삶에 은혜의 회복이 일어나고 제2의 부흥의 계절이 돌아올 것이라 전망한다.

[참고문헌]

- Augustinus, Aurelius. *De Dono Perseverantiae*, CR 9.21.
 _____ . *De Correptione et Gratia*, CR 6.10, 8.17.
- Bavinck, Herman. *Reformation Ethics: Created, Fallen, and Converted Humanity*, edited by John Bolt. Grand Rapids: Baker, 2019.
 _____ . Herman. *Reformed Dogmatics: Abridged in one volume*, translated by John Vriend. edited by John Bolt. Grand Rapids: Baker, 2011.
- Berkhof, Louis. *Systematic Theology*. Grand Rapids: Eerdmans, 1949.
- Carson, D.A. *The Gospel According to John*, PNTC. Grand Rapids: APOLLOS, 1991.
- Calvin, John. *Institutio Christianae Religionis*. translated by Henry Beveridge. Grand Rapids: Hendrickson. 2008.
- Dagg, John. L. *Manual of theology*. Philadelphia: Southern Baptist Publication Society, 1871.
- Edwards, Jonathan. *Sermons and Discourses:1734-1738*, edited by M.X. Lesser. Grand Rapids: Yale University Press, 2001.
- Erickson, Millard J. *Christian Theology*. Grand Rapids: Baker Academic, 2013.
- France, R. T. *The Gospel of Matthew* NICNT. Grand Rapids: Eerdmans 2019.
- Gilson, Étienne. *Introduction à l'étude de saint Augustin*. Paris: J. Vrin, 1943.
- Gonzalez, Justo L. *The story of christianity*. Vol.2 Grand Rapids: HarperOne, 2010.
- Grudem, Wayne. *Systematic Theology*. Grand Rapids: Zondervan, 2020.
 _____ . *Bible Doctrine*. Grand Rapids: Zondervan, 1999.
 _____ . *1PETER* TNTC. Grand Rapids: IVP, 2007.
- Henžel, Jan. "Perseverance within an Ordo Salutis." *Tyndale Bulletin* 60.1 (2009), 150.
- Heschel, Abraham J. *God in search of man: a philosophy of Judaism*. New York: Farrar, Straus&Chdahy, 1955.
- Hodge, Charles. *Systematic theology*. London&NewYork: T. Nelson, C.

- Scribner, 1871.
- Hoekema, Anthony A. *Saved by Grace*. Grand Rapids: Eerdmans, 1994.
- Horton, Michael. *The Christian Faith*. Grand Rapids: Zondervan, 2011.
- Kim, Daniel J. "Somatic-Kinetic Model of Human Agency and Its Missiological Implications." *ACTS Theological Journal* 37권 (2018년 10월), 222.
- Luther, Martin. *Luther's Primary Works*, translated by Henry Wace & C. A. Buchheim. London: Hodder and Stoughton, 1896.
- _____. *De Liberate Christiana*, translated and edited by Tryntje Helfferich. Cambridge: Hackett, 2013.
- _____. *a commentary upon the Galatians*, translated by Henry Wace & C. A. Buchheim. Philadelphia: Aitken, 1801.
- _____. *Luther's Works(Vol.30): The Catholic Epistles*. translated by Martin H. Bertram & Walter A. Hansen. Missouri: Concordia Publishing House, 1967.
- Melanchthon, Philip. *Loci Praecipui Theologici*. Lipsiensem: Berolini, 1856.
- _____. *Melanchthon on Christian Doctrine Loci communes 1555*. translated by Clyde L. Manschreck. Grand Rapids: Baker Book House, 1965.
- Mounce, William D. *Basics of Biblical Greek Grammar*. Grand Rapids, Zondervan, 2019.
- Murray, John. *Redemption Accomplished and Applied*. Grand Rapids: Eerdmans, 1955.
- Palmer, Edwin H. *The Five Points of Calvinism*. Grand Rapids: Baker, 1972.
- Sproul, R.C. *Grace Unknown: the heart of reformed theology*. Grand Rapids: Baker Books, 1997.
- _____. *What is Reformed Theology?*. Grand Rapids: Bakerbooks, 1997.
- Schreiner, Thomas R. *New testament Theology: Magnifying God in Christ*. Grand Rapids: Baker, 2008.
- Turner, David L. *Matthew* BECNT, 2014.
- Vos, Geerhardus. *Biblical theology*. Grand Rapids: Eerdmans, 1948.
- Waltke, Bruce K. *A Old Testament Theology*. Grand Rapids: Zondervan, 2007.

Wells, David F. *No Place for Truth, or, Whatever happened to evangelical theology?*. Grand Rapids: Eerdmans, 1994.

牧田 吉和 . “ドルトレヒト信仰規準研究”. 이종천 역. 『도르트총회 기독교 신앙을 정의하다』. 인천: 아벨서원, 2019.

강용산. 『조나단 에드워즈의 칭의론』. 경기: 도서출판 목양, 2017.

김용주. 『칭의, 루터에게 묻다』. 서울: 도서출판 좋은씨앗, 2017.

박재은. 『성화, 균형있게 이해하기』. 서울: 부흥과개혁사, 2017.

朴亨龍. 『朴亨龍博士著作全集(救援論)』. vol. 5 서울: 개혁주의신행협회, 2001.

유창형. 『존 칼빈의 성화론』. 경기: 도서출판 목양, 2009.

이범배. 『조직신학』. 서울: 새한기획출판부, 2001.

이윤석. “도르트 신경의 성도의 견인 교리 조항들에 대한 고찰.” 『조직신학연구』36 (2020), 182.

이효선. “성도의 견인교리의 개혁주의 생명신학적 적용 연구.” 『생명과 말씀』14 (2016), 129-132.

韓哲河. 『古代基督教思想』. 서울: 大韓基督教書會, 1995.

[Abstract]**A Study on the Relationship between Perseverance and the Third Use of the Law**

Byung Hoon Hwang
(Lamp Church, Pastor, New Testament theology)

This paper was started to restore and keep the sound faith of the Korean church. There are two major things that can be misunderstood in an individual's religious life. The first thing is the perseverance of the saints, the second is the third use of the law. It is essential to remind believers of the perseverance of the saints and the third use of the law for the correct life of faith. Also, the study of the relationship between the perseverance of the saints and the third use of the law will be established. Are these two things unrelated? Or is there any relationship between them? Many of Studies related to theological terms have already been existed. There have been many such studies both doctrinal and church history. However, it is true that there is insufficient research on the relationship between the two things. For this reason, this study can be said to be essential and valuable.

In this paper, after dealing with the essential definitions, the correlation between the two large things was established through the investigation of each clause. As a result of the analysis, it can be said that the relationship between them is largely shared and complementary. This is because only true believer who is in the faith are involved, all of which are led by God. And it is carried out by means of the word of God(Law). Therefore, the relationship

between them cannot be regarded as an antagonistic or completely unrelated relationship.

Key Words: Perseverance of the saints, Third use of Law, a shared relationship, Complementary relationship, the true believer, Church and Faith

헤르만 바빙크의 은사 이해: 『하나님의 큰 일』 을 중심으로

이재욱

(예사랑교회, 부목사, 조직신학)

- I. 시작하면서
- II. 성령의 은사에 대한 바빙크의 이해
- III. 봉사과 직분의 은사론적 이해
- IV. 마치면서: 평가와 제언

[초록]

본 논문은 네덜란드 신학자인 헤르만 바빙크의 은사와 직분의 관계를 고찰한다. 이를 위하여 그의 대표 저작인 『하나님의 큰 일』(*Magnalia Dei*)의 '성령의 은사' 부분과 '봉사와 직분'을 설정하였다. 두 부분은 각각의 주제로 논의되지만 긴밀한 연관성을 지닌다. 바빙크가 이해한 은사의 실현은 직분과 봉사로 나타난다. 그는 은사는 직분을 전제하고 보완하는 것으로 바라보았다. 또한 신자들의 봉사 원리를 그리스도의 은사 주심으로 보았다. 나아가 은사는 교회 직분을 넘어 삶의 모든 영역을 섬길 수 있는 다양한 개념으로 이해했다. 이를 통해 은사의 성격을 직분에만 국한시키지 않음을 수정할 수 있을 것이다. 따라서 바빙크가 이해하는 성령의 은사를 두 가지 관점으로 살폈다. 하나는 기독교론이며 다른 하나는 교회론이다. 기독교론은 승천하신 그리스도의 사역에 정초하면서 성령 부어주심의 핵심적인 역할을 담당한다. 교회론은 사도들을 위한 좁은 의미의 성령 부어주심과 교회 탄생을 향한 넓은 의미의 성령의 은사로 구성된다. 이것과 연관되어 성령 은사의 목적은 교회의 건덕과 성도의 연합, 구원의 은덕들로 구체화 되는 것이 강조된다. 둘째, 바빙크의 은사 이해를 교회의 봉사, 직분과의 연관성을 가지고 살펴보았다. 모든 성도들의 봉사와 직분의 실현은 교회 세움과 하나님의 영광을 강조한다. 이런 이유에서 바빙크는 교회의 지속적인 확장 and 열매 맺음의 원동력은 그리스도의 은사 주심으로 평가한다. 셋째 바빙크의 은사 이해를 평가하고 실천적 측면에서 제언한다.

키워드: 헤르만 바빙크, 은사, 직분, 성령, 교회, 봉사

논문투고일 2023.07.25. / 심사완료일 2023.09.04. / 게재확정일 2023.09.05.

1. 시작하면서

은사란 무엇인가? 제임스 팩커(J. I. Packer)는 우리의 말과 행동과 태도로 예수 그리스도를 아는 지식을 표현하고 전달해서 다른 사람들을 섬기고 세우기 위해 우리에게 주신 역량으로 설명한다.¹ 그렇지만 김영한이 주시하듯이 은사의 신학적인 이해보다는 은사의 실제적인 사용에 관해서만 관심을 갖고 있지 않는가?² 네덜란드의 신칼빈주의³ 신학자 헤르만 바빙크(Herman Bavinck) 역시 수많은 저서와 강연을 남겼지만 은사에 대한 직접적인 저술은 발견하기 어렵다. 그래서인지 바빙크 연구가들에게도 은사론에 관한 조사는 거의 찾아보기 힘들다.⁴ 이은선이 옳게 지적했듯이 바빙크의 성령론에 있어서 다양한 측면의 논의가

-
- 1 James I. Packer, *Keep in Step With the Spirit*, 홍종락 역, 『성령을 아는 지식』 (서울: 홍성사, 2008), 36; 은사의 정의에 대한 다양한 설명으로는 다음을 참고하라. 성민규, 『은사, 하나님의 선물』 (경기: 다함, 2023), 18-25.
 - 2 김영한은 현대 한국교회의 은사의 이해를 신비한 체험 위주의 개인주의적 관점의 여전함을 비판한다. 김영한, “성령사역은 오늘날에도 지속된다.” 김영한 이수영 외, 『영성, 성령은사, 생명-개혁신학적 이해』 (서울: 기독교학술원, 2018), 82.
 - 3 바빙크의 은사 이해는 칼빈의 은사 이해와 매우 유사하다. 칼빈은 은사의 목적을 교회론적 차원에서 강조하고 봉사의 직분을 통한 구체화로 바라보았다. 또한 그의 은사는 직분론이 매우 강력하게 작용한다. 본고의 목적은 칼빈과의 비교보다는 바빙크의 이해를 집중적으로 고찰하고 은사를 더 넓은 봉사와 직분의 맥락에서 바라보고 있음을 논하고자 한다. 칼빈의 은사에 대해서는 다음을 참고하라. 이신열, “칼빈의 은사 이해,” 『성경과 신학』 53 (2010), 79-107.
 - 4 제임스 에글린턴(James Eglinton)은 바빙크의 성령론(Pneumatology)을 교회론적으로 접근한다. “구속은 성부에 의해 계획되고 성자에 의해 성취되지만, 성령에 의해 적용된다. 이런 의미에서 바빙크의 교회론은 교회를 성령과 결속시킨다. 실제로 교회를 존재하게 하는 것은 성령의 독특한 창조이다. 바빙크의 성령론 내부에 있는 교회론의 틀은 단순한 구조적 편인가 아니다. 성령과 관련된 교회의 정체성과 소명의 각 측면에 대한 그의 설명에서 이 점이 분명하게 드러난다. 바빙크의 삼위일체적 신학에서 교회는 (문자적으로나 은유적으로나) 성령 없이는 상상할 수 없는 존재이다.” James Eglinton, *Trinity and Organism: Towards a New Reading of Herman Bavinck's Organic Motif* (New York: Bloomsbury T&T Clark, 2012), 184. 그렇지만 그는 교회됨을 구성하는 은사와 관련지어 다루지 않는다. 성령론은 기독교론과 구원론, 교회론에 이르기까지 교의학적 주제들과 밀접한 관련성을 지니지만 성령의 은사 연구는 전무한 상태이다. 이처럼 현재 바빙크 연구의 대부분은 은사론을 직접 다루기 보다는 성령으로 인한 중생, 언약론, 구원의 서정, 은혜의 방편 등의 연구물만 있을 뿐이다. 성령론 분야의 연구는 다음을 참조하라. H. Bavinck, *Saved by Grace: The Holy Spirit's Work in Calling and Regeneration*. 이스테반 역, 『바빙크의 중생론: 성령의 직접 사역과 은혜의 방편 사이의 관계』 (서울: CLC, 2022); 유해무, 『헤르만 바빙크: 보편성을 추구한 신학자』 (서울: 살림, 2004), 202-228; 강웅산, “카이퍼의 중생교리에 대한 바빙크의 반론,” 『신학지남』 317 (2013), 133-164; 최홍석, “신비적 연합에 대한 헤르만 바빙크의

필요하다.⁵

본 논고는 이러한 공백을 채우는 노력의 일환으로 바빙크의 대표적 저작 가운데 하나인 『하나님의 큰 일』을 중심으로 그의 은사 이해를 교회의 직분과 봉사의 관계성 안에서 파악하고자 한다. 먼저 이를 달성하기 위하여 다음과 같은 단락을 구성하여 고찰할 것이다. 첫째, 성령의 은사 이해이다. 여기서는 성령의 은사를 기독교론과 교회론에 위치 시키고 그로인한 성령 은사의 목적을 다룬다. 둘째, 봉사와 직분의 은사론적 개연성이다. 이 부분에서는 은사의 실현으로서 교회의 봉사와 직분에 대해 접근한다. 여기서 바빙크는 은사의 실현을 교회론과 직분론에 국한시키지 않고 신앙과 삶의 총체적인 영역에서 나타내야 할 다양한 기독교적 개념으로 바라본다. 셋째, 바빙크의 은사 이해를 평가하고 실천적으로 제언한다.

II. 성령의 은사에 대한 바빙크의 이해

제 2장의 핵심 목표는 바빙크의 은사론을 전체적으로 개괄하는 것이 아니라 성령의 은사 이해에 집중하여 명확하고 간결하게 평가하는 일이다. 이 내용을 달성하기 위해 바빙크의 『하나님의 큰 일』에서 언급하는 ‘성령의 은사’(De gave des Heiligen Geestes) 부분을 고찰하고자 한다. 이 단락에서는 성령 은사가 기독교론에 뿌리를 내리고 있으며, 그 방향성은 교회론적으로 흘러가며, 나아가

견해, 『신학지남』263 (2000), 38-63; 정찬도, “헤르만 바빙크 신학에서의 신비적 연합(Unio Mystica) : 기독교론과 성령론 중심, ” 『진리와 학문의 세계』27 (2013), 71-94; 차영배, “오순절 성령강림의 단회적 사역과 그 본질적 사역의 계속성, ” 『신학지남』52/3 (1985), 8-21; 유해무, “바빙크(H. Bavinck)와 제 2의 축복-차영배 교수의 바빙크 해석을 중심으로, ” 『개혁신학과 교회』2 (1992), 31-57; 태동열, “바빙크의 성령론적 관점에서 본 인간의 자유, ” 『ACTS 신학저널』43 (2020), 105-133; 이신열은 바빙크가 그의 『개혁 교의학』에서 은사를 교회론적으로 이해하고 교회의 본질에 대한 고찰에서 간략하게 다루고 있음을 보았다. 하지만 바빙크의 이해는 성도의 교제와 이에 근거한 교회의 통일성의 차원으로만 국한되었다고 평가한다. 참고, 이신열, “교회의 속성에 대한 개혁신학적 이해: 은사를 중심으로, ” 『개혁논총』34 (2015), 153-183.

5 이은선, “한국 신학자들의 헤르만 바빙크 연구 II -『개혁 교의학』3-4권을 중심으로, ” 『한국개혁신학』74 (2022), 172-216

그 목표는 교회의 건덕과 성도의 교제, 구원의 은덕들에 있음을 평가하게 될 것이다.

1. 성령의 은사 : 기독교론과 교회론을 중심으로

(1) 기독교론적 이해

바빙크가 이해하는 성령의 은사는 우선적으로 그리스도의 사역에 근거한다. 그는 승천하신 그리스도의 사역을 성령을 부어주시는 일로 보았다. 그의 저서 『하나님의 큰 일』과 『개혁교의학』 제 3권은 모두 동일하게 그리스도의 높아지심 이후에 성령의 은사에 대해 언급한다.⁶ 이에 바빙크는 그리스도께서 성부 하나님 우편으로 올라가신 후 첫 번째 하신 일은 성령을 보내시는 일이었다고 단언한다.⁷ 그리스도의 높아지심 곧 승귀는 구약시대에 약속했던 성령 부음의 분수령으

6 바빙크의 『개혁교의학』 제 3권은 그리스도의 높아지심 이후에 구원의 서정을 다룬다. 여기서 다루는 주제는 성령론과 연관된다. 참조, H. Bavinck, *Gereformeerde Dogmatiek* 3, 박태현 역, 『개혁교의학 3』(서울: 부흥과개혁사, 2011), 607-743, 특히 616-626. H. Bavinck, *Magnalia Dei: The Great Works of God Instruction in the Christian Religion*, 김영규 역, 『하나님의 큰 일』(서울: 기독교문서선교회, 1984), 403-421. 참고로 바빙크에 의해 1909년에 발간한 *Magnalia Dei* (하나님의 큰 일)은 바빙크 사후 1931년도에 그의 동생인 베르나르트(Bernard)에 의해 개정판이 나왔다. 베르나르트는 은혜의 방편, 말씀과 성례, 교회 직분 등의 내용을 1931년 새로운 판에 추가했고 이후 영역으로 출간되었다. H. Bavinck, *Our Reasonable Faith*, trans. Henry Zylstra (Grand Rapids: Eerdmans, 1956). 한글 번역은 다음과 같다. 헤르만 바빙크, 『개혁교의학 개요』, 원광연 역 (경기: CH북스, 2017). 그렇지만 아쉽게도 영어와 한글로 번역된 『하나님의 큰 일』은 초판을 기준 삼았기에 2판에 있는 내용 전체가 실리지는 않았다. 본 내용은 다음을 참고 바람. James Eglinton, *Bavinck: A Critical Biography*, 박재은 역, 『바빙크 : 비평적 전기』(경기: 다함출판사, 2023), 555. 본 논고의 자료는 1차적으로 다음을 참고했다. H. Bavinck, *Magnalia Dei* (Kampen: J. H. KOK, 1931). 영어 번역은 다음을 참고했다. H. Bavinck, *The Wonderful Works of God*, tr. R. Carlton Wynne (Philadelphia: Westminster Seminary Press, 2019); H. Bavinck, *Guidebook for Instruction in the Christian Religion*, tr. Gregory Parker, Cameron Clauging (Peabody: Hendrickson, 2022). 바빙크의 『하나님의 큰 일』을 인용할 때는 김영규의 역을 참고하되 번역이 잘못된 경우에는 논자가 직접 번역하고 각주에 원문을 기입했다. ‘봉사와 직분’의 경우 영문과 한글 번역본이 없으므로 화란어판 *Magnalia Dei* 에서 논자가 번역했다.

7 Bavinck, 『하나님의 큰 일』, 403; 유해무는 바빙크의 오순절 성령 강림사건을 우리의 구원과 교회 (그리고 종말)까지를 포함하는 포괄적인 성령론을 가능하게 하는 그리스도의 첫 사역으로

로 이해한 것이다. 물론 그리스도께서 주시는 성령은 아버지에게서 나오고, 아버지에게서 그리스도에게 주어지고, 그리스도에 의해 자기 교회에 부여진다.⁸

바빙크에 따르면 성령의 은사는 두 가지 측면에서 이해할 수 있다. 하나는 구약과 신약의 차이점과 오순절 성령 강림의 두 측면이다. 그는 구약과 신약 시대에 있어서 성령의 활동과 부여주심 사이의 본질적인 차이를 구별한다. 구약의 성령을 성부와 성자와 더불어 만물의 창조자이시며, 모든 생명과 구원, 은사-재능을 부여하시는 측면으로 관찰한다. 하지만 구약 자체가 예언 하듯이 성령은 마지막 날에 이뤄질 것을 내다본다. 즉, 그리스도 안에서 성취되는 성령의 은사인 것이다. 따라서 바빙크는 그리스도의 초림에 관해서는 구약 약속의 실현임과 동시에 그리스도께서 성령을 부여받는 전체적인 기독교적 사역으로 연관시킨다.

그리스도는 마리아의 몸에서 잉태되었고 세례시 같은 성령으로 기름 부음을 받았다. 계속해서 같은 성령으로 말미암아 생활하시고 일하셨다. 그는 광야로 인도 되었고(눅 4:1), 다시 갈릴리로 돌아왔으며(눅 4:14), 복음을 선포하시고 병을 고치시며 귀신들을 쫓아내셨고(마 12:28; 눅 4:18-19), 자신을 죽음에 내버리셨으며(히 9:14), 부활하시사 능력으로 하나님의 아들임을 계시하셨다(롬 1:3). 부활과 승천 사이인 40일 동안 성령으로 말미암아 그의 제자들에게 계명들을 주셨다(행 1:3, 요 20:21-22 비교). 그리고 모든 원수들을 복종케 하시고 천사들과 권세들과 능력들이 자신에게 순복케 하실 때인 승천시(엡 4:8; 벧전 3:22) 성령을 모든 선물들과 함께 충만히 떠맡으셨다. 이는 만물을 충만하게 하려 하심이다(엡 4:8-10).⁹

평가한다. 유해무, “바빙크와 제 2의 축복-차영배 교수의 바빙크 해석을 중심으로,” 33.

⁸ 개편은 은사를 성령의 소유만이 아니라 삼위일체적으로 바라본다. Richard B. Gaffin, *Perspectives on Pentecost*, 권성수 역, 『성령 은사론』(서울: 기독교문서선교회, 1999), 58. 그렇지만 간략한 언급만 있을 뿐 상세한 연구는 결여되어 있다. 은사를 삼위일체적으로 접근한 연구는 다음을 참고. Tom Smal, *The Giving Gift: The Holy Spirit in Person* (London: Longman & Todd Ltd, 1994); Rodman Williams, *Renewal Theology: Systematic Theology From A Charismatic Perspective 1-3*, 박정열 명성훈 역, 『조직신학: 오순절 은사주의 1, 2, 3』(경기: 한세대학교말씀사, 2001); 이에 대한 개혁신학적 입장으로는 다음을 참고. 이신열, “성령의 인격과 사역을 통해 살펴본 은사주의 성령론의 특징에 대한 고찰 : 로드만 윌리엄스(J. Rodman Williams)를 중심으로,” 『진리와 학문의 세계』, 14 (2006), 141-167.

바빙크에 따르면 그리스도께서는 성령을 전권적으로 취하셨다. 그러나 성령이 성자보다 열등하거나 종속된 것으로 이해한 것은 아니다. 이미 밝혔듯이 성자는 성령에 의해 잉태 되었으며, 성령 안에서 활동했기 때문이다. 따라서 바빙크는 고린도후서 3장 17절을 인용하여 지극히 높여지신 그리스도를 ‘영’으로 명명한다.¹⁰ 그리스도께서 이루신 구원 사역으로 인하여 성령의 모든 은사를 얻으셨기 때문이다.¹¹ 또한 그는 “성령은 전적으로 그리스도의 소유가 되었고 진실로 그리스도로 말미암아 그 자신에게로 받아들여졌다”¹² 말한다. 성자는 성부와 성령과의 관계성 안에서 모순됨 없이 완전한 일치 속에서 그가 원하는 자들에게, 그리고 원하시는 방식으로 성령의 은사를 부어주시는 것으로 바라본 것이다.

(2) 교회론적 이해

그리스도 안에서 성취된 성령의 약속 두 번째 사항은 오순절 성령 강림으로 이어진다. 요한복음에서 예수님은 제자들에게 자기가 높아지신 이후에 모든 진리로 인도할 성령을 아버지로부터 보낼 것을 약속하셨다. 바빙크에 의하면 그리스도께서는 성령을 그의 교회에 보내시기 전에 우선 성령을 자기 자신에게 충만히 받아들여야 했고 자기의 소유로 삼는 일이 필요했는데, 그것이 바로 하나님 우편에 좌정하신 구원의 일이었다.¹³ 그는 여기로부터 성령의 두 가지 사역을 구분한다. 하나는, 좁은 의미에서 제자 곧 사도들을 위한 성령의 부어주심이다. 다른 하나는, 넓은 의미에서 오순절날 교회 위에 임하는 성령의 거하심이 그것이다.

9 Bavinck, 『하나님의 큰 일』, 404.

10 Bavinck, 『하나님의 큰 일』, 404.

11 Bavinck, 『하나님의 큰 일』, 416.

12 Bavinck, 『하나님의 큰 일』, 404; Bavinck, *Magnalia Dei*, 369. “Maat de Heilige Geest is gansch en al het eigendom van Christus geworden, en las het ware door Christus in zichzelf opgenomen.” 김영규의 우리말 번역은 “그리스도께서 성령을 흡수하셨다”는 표현을 쓰지만 이는 한국어의 특성상 성령의 위격적 본질이 사라져 버릴 오해의 소지가 있기에 단순히 받아들여졌다 혹은 취하셨다는 표현을 썼다.

13 Bavinck, 『하나님의 큰 일』, 406.

우선 바빙크는 요한복음에 기반하여 성령의 사역을 개진한다(요 14:16, 15:26, 16:7). 하지만 제자들에게 언급한 성령의 위로와 인도하심은 좁은 의미에서의 보내심이다.¹⁴ 따라서 그리스도는 승천하시기 전, 제자들을 찾아와 숨을 내시며 성령 받음에 대한 사도적 사명을 부여하셨다. 바빙크는 이것을 제자들이 사도직을 행하기 위한 것으로 파악한다.¹⁵ 그들은 성령의 특별한 은사와 능력을 필요로 했기 때문이다. 예수님 자신이 승천하시기에 앞서 성령의 선물을 그들에게 준 것은 오순절 날 모든 성도들과의 교제 가운데서 받을 성령과는 구별된 것으로 접근 한 것이다.

다음으로 이어지는 성령의 부여주심은 사도행전의 오순절 사건이다. 바빙크에 의하면 오순절 이전의 구약과 신약의 성령의 나타나심은 명백한 차이점이 있다. 일찍이 성령은 소수의 사람들에게, 그리고 일시적으로 특별한 목적에서 임하셨지만, 이제 교회의 모든 지체 위에 내려 오셨고 그들 모두 가운데 영원히 거하여 역사하신다.¹⁶ 이에 대해 바빙크는 성령의 거하심이 그리스도 교회에 독립적인 실재를(*zelfstandig bestaan*)을 제공한다고 말하며 다음과 같이 언급한다.¹⁷

하나님은 시온에 있는 성전으로부터 진행하여 이제 성령으로 말미암아 그리스도의 몸인 교회 안에 거하셨고 이와 때를 같이 하여 교회는 선교적 교회(*zendinskerk*)로서 또한 세계교회로서 태어나게 되어났다. 그리스도의 승천은 필연적인 결과였고 그 현실을 성령의 강림으로 증명하였다. 이 성령이 처음 고난을 통하여 그리스도를 거룩하고 완전케 하였으며 지극히 높은 곳으로 인도하였던 것처럼, 이제 그와 같은 방식과 의미를 따라 그리스도의 몸을 형성하여 그것의 완전한 성숙에 이르고 만물 안에서 만물을 충만하게 하시는

14 Bavinck, 『하나님의 큰 일』, 406.

15 Bavinck, 『하나님의 큰 일』, 406.

16 Bavinck, 『하나님의 큰 일』, 407.

17 Bavinck, 『개혁교의학』 제 3권, 620: 바빙크는 성령 부으심으로 인한 교회의 독자적 존재를 『하나님의 큰 일』 제 23장 ‘그리스도의 교회’에서도 동일하게 언급한다. “오순절 날 그들은 위로부터 능력을 받았으며, 성령으로 말미암아 독자적인 생명의 원리를 부여 받았고, 그 원리로 말미암아 모든 민족적 결속으로부터 해방되었으며 그리하여 세상의 민족이나 나라들과는 완전히 별개인 하나의 특별한 교제 속으로 조직화 되었다.” 참조, Bavinck, 『개혁교의학 개요』, 645.

그의 충만함을 이루어야 한다.¹⁸

바빙크는 오순절에 임한 성령의 부어주심을 사도들 개인에게 부여한 좁은 의미를 넘어 보다 넓은 의미로 이해한 것이다. 전자가 사도직을 감당하는 목적에 강조점을 두었다면 후자는 선교적인 사명과 세계 교회로의 방향성을 지닌 성령의 피조물로서의 교회 출범을 강조한 것이다. 그러므로 바빙크는 성령의 부음을 창조와 성육신 이후 하나님의 세 번째 위대한 사역으로 평가한다.¹⁹ 성령의 은사는 세계적-선교적 교회로의 탄생을 알렸기 때문이다.

또한 바빙크에게 있어 오순절 사도들의 방언은 매우 독특하게 인식된다. 그에 의하면 예루살렘에서 말한 방언은 방언과 예언의 결합체이고 외래어로도 깨달을 수 있는 하나님의 큰 일에 대한 선포였다.²⁰ 그렇다면 하나님의 큰 일의 주된 내용은 무엇인가? 물론 성부께서 성자를 통하여 이루신 구원의 일을 언급하는 것이지만 바빙크는 교회 탄생을 향한 큰 일로 매듭짓는다. “작지만 새로이 세워진 세계 교회를 통하여 여러 가지 말로 하나님의 큰 일을 선포하는 일보다 더 좋은 일이 있겠는가 … 그리스도의 탄생시 허다한 천군들이 하나님의 축복에 대한 찬양을 올렸다. 교회의 탄생시에도 그 자신이 여러 어조로 하나님의 큰 일을 노래하였다.”²¹ 이와 같이 바빙크가 바라보는 오순절 성령의 은사는 선교적 교회, 세계 교회, 보냄 받은 교회론적 방향을 지향하고 있다.

2. 성령 은사의 목적

(1) 교회의 건덕

앞선 내용에서 고찰하였듯이 바빙크에게 있어 성령의 은사는 그리스도를 중심으로 실현되며, 그 실현의 장은 교회였다. 그렇다면 성령 은사의 목적은 무엇인가? 먼저, 바빙크는 오순절 성령의 선물 주심을 교회의 ‘건덕’(stichting,

18 Bavinck, 『하나님의 큰 일』, 407.

19 Bavinck, 『개혁교의학』제 3권, 619.

20 Bavinck, 『하나님의 큰 일』, 409.

21 Bavinck, 『하나님의 큰 일』, 409.

edification)과 연결한다.²² 사도들이 받은 은사 혹은 선물은 특별한 능력의 선포였다. 바빙크는 복음 사역과 관련하여 사도들이 받은 담대함, 위로와 기쁨, 지혜, 방언 말함, 예언, 현현과 계시, 이적적인 치유 등의 은사에 대한 말씀을 확인한다. 그는 이와 같은 성령의 역사는 전 사도 시대에 걸쳐 계속해서 현존하였음을 밝히며 이러한 증거들은 사도 바울을 통해 발견할 수 있다고 말한다.²³ 바울 역시 성령의 은사 속에서 자신의 사역과 교회를 향한 섬김을 펼쳐나갔기 때문이다.

그러나 바빙크가 주목하고자 하는 것은 성령의 은사가 제자들과 바울에게만 주어진 것이 아니라 모든 성도들에게 주어진 점에 있다. 그는 고린도전서 12:8-10절과 로마서 12:6-8절을 비교한다. 이 내용의 방점은 성령께서는 다양한 은사를 교회를 위하여 모든 성도들에게 다양하게 분배하고, 원하시는 대로 각 지체에게 특별한 은사를 주신다는 것이다.

사도는 이 모든 은사들에게 아주 높은 가치를 부여하고 있다. 이것은 성도 자신의 뜻이 아니라 그들이 받았던 것, 어느 것도 자신들에게 없었고 따라서 그들 자신을 높이고 다른 사람들을 무시할 아무런 근거가 없기 때문이다. 그러나 이 모든 은사들과 능력들은 같은 성령에 의해서 역사된 것이다.²⁴

바빙크는 교회의 건덕, 곧 은사는 반드시 교회를 세우고 성도들을 유익하게 하기 위해 주어졌음을 주목한 것이다. 그렇다면 성령의 은사와 교회의 건덕은 무엇으로 결부되는가? 이와 관련하여 바빙크는 세 가지 기준점을 제시한다.

첫째는, 그리스도에 대한 신앙 고백이다. “성령과 모든 그의 은사들과 사역들에 관한 특징은 예수님을 그리스도로 고백하는 그 고백에 관련되어 있다.”²⁵ 그렇다면 바빙크는 교회 세움과 관련하여 왜 신앙고백을 첫 기준점으로 제시

²² Bavinck, 『하나님의 큰 일』, 410.

²³ Bavinck, 『하나님의 큰 일』, 410.

²⁴ Bavinck, 『하나님의 큰 일』, 410-411.

²⁵ Bavinck, 『하나님의 큰 일』, 411; Bavinck, *Magnalia Dei*, 376. “*het kenmerk des Geestes en van al zijne gaven en werkingen ligt in zijne gebondenheid aan de belijdenis van Jezus als den Christus*”

한 것일까? 바빙크가 판단하기에 기독교회의 역사에는 올바른 성령의 은사를 추구하기 보다는 비정상적으로 성령의 활동을 이해하는 부류들이 있었다. 성령에 의한 개인의 중생, 회심, 새롭게 하시는 성령의 역사보다는 황홀하고 신비한 것에 관심을 쏟은 것이다.²⁶ 하지만 더욱 명확한 것은 예수를 주로 고백하는 신앙 고백은 신자들의 모임인 교회로 확정되기 때문이다.²⁷ 따라서 성령에 의하여 그리스도를 신앙고백하는 것은 성도의 연합과 교회의 통일성, 그로인한 교회의 건덕을 제공한다. 바빙크에게 있어 성령 은사는 우선적으로 성령으로 인한 신앙고백, 예수를 그리스도로 고백하는 일에 있다.

둘째는, 은사 주심에 대한 성령의 자유로운 사역이다. 바빙크에게 있어 신자들에게 주어진 은사는 자신의 공로나 가치에 의한 것이 아니다. 이는 성령의 자유로운 기쁜 뜻을 따라 선물로 나눠주신 것이다.²⁸ 따라서 은사를 부여받은 그리스도인들은 자만, 멸시, 우월함을 작동시켜서는 안 된다. 오히려 진실함과 자발성, 유익함을 발동시켜 은사를 사용해야 한다. 그러므로 바빙크는 은사를 ‘질서 구별’ 혹은 ‘등급 구별’한다(*rangonderscheid*). 또한 이 모든 은사의 구별은 교회 건덕을 지향한다. “어떤 것은 다른 은사들보다 교회를 세우는데 유익할 수 있고, 역시 좋은 은사도 있고, 더 좋은 은사들도 있으며 아주 좋은 은사도 있기 때문이다.”²⁹

셋째로, 교회 세움과 관련된 질서이다. 바빙크는 표면적으로 ‘질서’라는 단어를 사용하지 않는다. 그렇지만 바빙크가 해설하는 고린도전서의 12-14장의 맥락은 질서를 빼 놓고는 이해될 수 없다.³⁰ 바빙크 역시 교회의 건덕을 위한 질서의 개념을 알았다.³¹ 그렇기 때문에 그는 사랑에 대한 개념과 방언에 대한 권면을 질서의 관점에서 정리하고 있다. 그는 사랑에 관하여 덕에 있어서 탁월함

26 Bavinck, 『하나님의 큰 일』, 412.

27 Bavinck, 『개혁교의학 개요』, 645.

28 Bavinck, 『하나님의 큰 일』, 411.

29 Bavinck, 『하나님의 큰 일』, 411.

30 은사의 질서에 대한 항목은 다음을 참고. Thomas R. Schreiner, *Spiritual Gifts: What They Are and Why They Matter* (Nashville: B&H Academic, 2018). 99-109, 특히 105-106.

31 Bavinck, 『하나님의 큰 일』, 412; 바빙크는 이 단락을 마무리 하며 고린도전서 14장의 말씀을 인용한다. “하나님은 무질서의 하나님이 아니요, 오직 화평의 하나님이시니라.”

과 영구성에 있어 모든 은사들을 초월한다는 것을 밝힌다. 모든 은사들은 사라지지만 사랑은 영원하기 때문이다. 따라서 다른 무엇보다 사랑을 추구해야 하는데 가장 주된 이유는 이 사랑이야말로 교회의 건덕에 이바지하기 때문이다.³²

또한 방언에 있어서도 질서의 측면을 간과해서는 안 된다. 바빙크는 방언에 대하여 예언보다 열등하거나 종속적인 것으로 본다.³³ 무엇 때문인가? “방언으로 말하는 자마다 그 말하는 것을 알지 못하고, 그들은 듣는 자들이 이해할 수 없는 비밀한 것들을 말하고, 허공에다 말하며 이성의 역할은 정지되고 오히려 믿지 않는 자들을 믿게 하는 것이 아니라 그들에게 정신 이상의 인상만 남기기 때문이다.”³⁴ 그러므로 바빙크에게 있어 황홀한 방언에는 질서와 사랑, 건덕이 존재하지 않는다. 방언은 자기의 덕을 세우고, 예언은 교회의 덕을 세우기 때문이다. 그러기에 바빙크는 방언은 반드시 절제 되어야 하고, 또한 해석을 동반해야 하는 것으로 간주한다. 그러나 예언의 경우는 다르다. 예언은 성령의 계시로 말미암아 하나님의 말씀과 덕을 세우며 교회를 안위하며 믿지 않는 자들을 얻을 수 있는 기회를 제공한다. 바빙크에게 있어 성령의 은사는 교회를 어지럽히는 것이 아니라 성도를 유익하게 하며 교회 세움을 창출한다.

(2) 성도의 연합과 구원의 은덕

이제 바빙크는 성령 은사의 목적을 성도의 연합에 정초시킨다. 그에 의하면 성도의 연합은 교회의 건덕의 또 다른 장이기 때문이다.³⁵ 바빙크에게 있어 교회의 연합은 각 성도들 간의 교제만이 아니라 그리스도와와의 교제에 뿌리를

32 Bavinck, 『하나님의 큰 일』, 412; 바울의 의도는 결코 사랑을 제시하여 상대적으로 은사의 중요성을 약화시키거나 은사에 대한 추구를 위축시키려는 것이 아니다. 그리고 사랑과 은사를 비교하여 사랑의 우월성을 말하려는 것도 아니다. 여기서 대조되는 것은 사랑과 은사가 아니라 은사를 추구하고 사용하는 서로 다른 두 방식들이다. 곧 은사가 이기적으로 사용될 수 있는 반면 사랑을 따라 활용될 수도 있다. 참고, 박영돈, 『성령 충만, 실패한 이들을 위한 은혜』(서울: SFC, 2013), 292-293.

33 바빙크의 견해는 개혁파 신학자들과 같은 견해를 공유한다. 개편의 경우 고린도전서 14장 전체가 방언과 관련하여 예언의 상대적 중요성과 방언의 상대적 열등성을 다음과이 설명한다. “예언은 방언보다 더 우월한 것이며 더 사모해야 할 것이다. 특히 은사를 행사할 때에 교회의 유익을 위해 행사해야 한다는 대원리에 비추어 볼 때 그렇다.” 참고, Gaffin, 『성령 은사론』, 68-71.

34 Bavinck, 『하나님의 큰 일』, 412.

35 Bavinck, 『하나님의 큰 일』, 414-415.

내리고 있다는 관점과, 바로 거기로부터 교회를 세우는 선물들을 제공받는다라는 관점을 구성한다.³⁶ 그렇다면 바빙크가 이해하는 성도의 연합에는 어떤 은사적 개념들이 있는가?

먼저 성령의 현존으로 인한 삼위일체 하나님과의 연합이다. 바빙크는 ‘성령의 은사’ 부분을 시작하면서 “그리스도께서 잉태시 더 이상 분리될 수 없는 인성을 입으신 것처럼 오순절날 성령은 교회를 결코 자신과 분리될 수 없도록 그의 거처와 전으로 선택하였다”³⁷고 언급한다. 물론 교회가 성령의 신성을 입었다는 것은 아니다. 성령은 교회가 아니며, 성령은 교회에 선행한다.³⁸ 바빙크 역시 교회와 성령의 관계를 조심스럽지만 매우 긴밀하게 결부시킨다. “성령은 그들 밖에서 그들과 나란히 서 있을 것이 아니고 그들 안에 거하실 것이다. 그리스도께서 땅에 머무르신 것은 일시적이었지만 그가 보내실 성령은 결코 그들을 떠나지 않을 것이고 영원히 머무르실 것이다.”³⁹ 이와 같은 그리스도의 영에 의한 연합은 삼위일체 하나님과의 교제로 파생된다. “제자들은 그리스도와 아버지 두 분과 교통할 뿐만 아니라 그런 교통함으로 의식할 것이다. 성령께서 그리스도에 대해서, 그리고 그와 아버지와의 하나됨에 대해서 조명할 것이다.”⁴⁰ 따라서 바빙크에 의하면 성부께서는 성자 안에서 교회에게로 오신다. 성령으로 말미암아 성부와 성자께서 오시는 것이다. 그러나 최종적인 목적은 삼위일체와의 교제로 머물지 않는다. 바빙크는 성도의 연합으로 접근한다. “성령의 선물로 말미암아 가장 밀접히 독립되고 거룩한 하나의 교회로 연합되었다.”⁴¹

둘째, 성도의 연합은 통일된 그리스도의 몸이라는 관점을 제공한다. 바빙크에게 있어 그리스도는 각 신자들의 머리, 각 지교회의 머리, 또한 전체 교회의

36 Bavinck, 『하나님의 큰 일』, 415.

37 Bavinck, 『하나님의 큰 일』, 403.

38 이 문구는 한스 쿵의 언급으로 그는 교회를 성령의 피조물로 바라보며 성령의 우선권을 강조한다. 바빙크 역시 동일한 관점을 지닌다. 다음을 참조, Hans Küng, *Die Kirche*, 정지련 역, 『교회』(서울: 한들출판사, 2007), 242-246; 쿵의 은사와 교회의 관련 연구는 다음을 참고, 이신열, “한스 쿵의 은사 이해에 대한 비판적 고찰: 그의 『교회』를 중심으로,” 『조직신학연구』43 (2023), 150-182.

39 Bavinck, 『하나님의 큰 일』, 413-414.

40 Bavinck, 『하나님의 큰 일』, 414.

41 Bavinck, 『하나님의 큰 일』, 414.

머리시다. 그러므로 바빙크는 ‘그리스도 안’이라는 신약성경의 구절을 강조하며 그리스도야 말로 교회의 영적 삶의 근원이며, 이 영원한 복의 원천이 교회 안에 거한다는 사실을 상기시킨다.⁴² 그렇다면 그리스도 안에서 성도의 연합을 발동시키는 구심점은 무엇인가? 바빙크는 여기서 그리스도의 영, 곧 성령의 내적 연합을 강조한다. “성령은 신자들을 한 몸으로 결합시키고, 그들을 한 아버지께 인도하며, 그들 모두가 그리스도를 주로 고백하게 하며, 한 마음과 한 뜻이 되게 하며, 그들이 함께 그리스도 안에서 장성한 사람으로 자라게 한다.”⁴³ 바빙크는 그리스도께서 그의 영으로 말미암아 자기 자신을 신자들과 함께 동참하는 것으로 파악한 것이다. 또한 하나님께서 그리스도를 세상에 주신 것처럼 그리스도께서는 성령을 통해 자신을 교회에게 주신다.⁴⁴ 위의 논의에서 바빙크는 교회의 건덕을 위한 첫 기준점을 신앙고백으로 제시하였다. 이는 예수를 그리스도로 신앙 고백하는 일이 성령의 사역일 뿐 아니라 성도의 연합과 교회를 세우는 일로 접근하였다. 마찬가지로 성령의 내적 연합은 그리스도 안에서 성장하는 교회 세움을 충족한다.

셋째, 이와 같은 성령의 은사를 통해 구원의 은덕들이 베풀어진다. 이 부분은 주로 구원 서정의 한 단락으로 이해하지만 바빙크는 은사론적 개념을 제공한다. 그에 의하면 그리스도께서 주시는 선물은 철저히 영적이며 인격적인 것이고 그것을 주시는 그리스도와 분리할 수 없기 때문이다.⁴⁵ 그래서 바빙크는 은사의 주체인 그리스도를 강조한다. 즉 지상에 있는 교황, 사제, 교회, 성례 등은 진정한 보화가 아니다. 그는 은덕들의 보화를 그리스도 자신으로 평가한다. 또한 그리스도의 은사 주심은 성부와 성자의 관계성에서도 드러난다.

42 Bavinck, 『하나님의 큰 일』, 415.

43 Bavinck, 『개혁교의학』 제 3권, 626.

44 Bavinck, 『하나님의 큰 일』, 416; Bavinck, *Magnalia Dei*, 380. “Evenals God aan de wereld, zoo deelt Christus zichzelf aan de gemeente mede door zijnen Geest.”

45 Bavinck, 『하나님의 큰 일』, 417; Bavinck, *Magnalia Dei*, 381. “Maar de goederen, welke Christus schenkt, zijn geestelijk van aard: zij bestaan vóór alle dingen in zijne gunst, in zijne ontferming, in zijne liefde, en deze zijn door en door persoonlijk en kunnen van Christus niet losgemaakt worden.”

아버지는 자신을 아들에게 특별히 역시 하나님과 인간의 중보자로서의 아들에게 주셨다. 아버지는 자신을 위해 아무 것도 남김이 없이 모두를 그리스도에게 주셨다. 아버지께서 모든 것들을 그에게 주셨으며, 아버지의 것은 다 그의 것이며, 아버지와 그리스도는 하나이시니, 아버지가 그 안에 있고 그는 아버지 안에 있다. 그러나 그리스도는 그와 반대로 자신과 그의 모든 것을 성령으로 말미암아 교회에게 나누어 주셨다. 그는 자신을 아무 것도 남기지 않으셨다.⁴⁶

이처럼 바빙크는 성자께서 성령 안에서 자신이 은덕들을 부어주심으로 교회를 충만하게 하는 것으로 보았다. 곧 장성한 분량으로의 충만함, 하나님의 모든 충만하심으로 충만케 하시는 온전한 선물인 것이다.⁴⁷ 그는 그리스도께서 성령 안에서 주시는 충만을 신적 충만, 은혜와 진리의 충만, 결코 소멸되지 않는 은혜 위에 은혜의 충만으로 규정한다.⁴⁸ 따라서 이 충만으로부터 모든 구원의 은덕들이 죄사함과 중생, 새롭게 함, 위로, 보존, 인도, 성화, 영화가 흘러나온다.

III. 봉사과 직분의 은사론적 이해

이제 바빙크의 성령 은사에 기초하여 은사적 봉사와 직분을 이해하고자 한다. 그에게 있어 은사와 봉사는 어떤 관계성을 이루는가? 또한 은사는 직분을 어떻게 실현시키는가? 이 단락에서는 『하나님의 큰 일』중 ‘봉사와 직분’(Diensten en Ambten)을 살핍으로 바빙크의 봉사와 직분 이해를 은사론적 입장에서 고찰하고자 한다.⁴⁹

1. 교회 봉사

46 Bavinck, 『하나님의 큰 일』, 418.

47 바빙크의 *Magnalia Dei* ‘성령의 은사’ 부분은 소명-칭의-성화 순서로 진행된다. 이는 성령 은사가 구원의 서정에 속하며 동시에 은사의 윤리적 기능을 포괄한다.

48 Bavinck, 『하나님의 큰 일』, 418.

49 바빙크의 봉사와 직분에 대한 실천적 입장은 다음을 참고하라. 박태현, “H. Bavinck의 『하나님의 큰 일』(*Magnalia Dei*)에 나타난 직분론과 한국교회,” 『복음과 실천신학』 38 (2016), 68-109.

바빙크는 봉사와 직분을 시작하면서 도르트 교회법(*Dordsche Kerkorde*)을 먼저 언급한다. 이는 교회의 선한 질서를 유지하기 위한 봉사자들의 필요성을 부각한 것이다.⁵⁰ 그는 신약 교회는 가르치고 다스리는 장로와 구제-봉사하는 집사의 두 가지 직분에 국한 되었지만 기독교회는 훨씬 더 풍성한 봉사들이 있다고 말한다. “봉사는 환자를 심방하고 돌보는 일, 교리문답 교사, 강사, 반주자, 교회 관리 등이 교회에서 부분적으로 수행하고 있다. 참으로 교회의 모든 회원은 동료 신자와 교회 밖의 모든 사람에게 봉사하고 이행해야 할 의무가 있다.”⁵¹ 그렇다면 바빙크가 이해하는 은사와 봉사 관계는 무엇인가?

먼저 바빙크는 봉사의 원리를 그리스도께서 주시는 은사에 기초한 것으로 본다. 그는 그리스도를 기쁨 부음받은 선지자, 제사장, 왕으로 여호와 하나님을 섬기면서 아버지의 뜻을 따라 자기 영혼을 많은 사람의 대속물로 주신 봉사의 모본으로 본다. 그러므로 그리스도는 제자들 가운데서 섬기는 삶을 사셨으며, 그들의 발을 씻기고 섬기는 사랑의 본을 보이셨다. 바빙크에게 있어 그리스도는 모든 섬김 봉사의 모범인 것이다.⁵² 바빙크는 다음과 같이 설명한다.

그리스도께서는 다른 사람들을 섬김으로써 아버지를 섬기셨고, 마찬가지로 교회는 많은 열매를 맺음으로써 하나님께 영광을 돌리도록 부름 받았다. 하나님 사랑과 이웃 사랑은 서로 상충하거나 대립하는 것이 아니라, 하나님 사랑은 이웃 사랑의 원리이자 원동력이며, 후자는 전자의 표현이자 증거이다.⁵³

앞에서 성도의 연합을 말할 때, 바빙크는 그리스도를 모든 영적 삶의 원천으로 보았다. 봉사 역시 그리스도를 분리시켜 이해할 수 없다. 바빙크에게 있어 봉사의 실천은 그리스도 안에서 주어진 은사의 열매인 것이다.

50 Bavinck, *Magnalia Dei*, 518.

51 Bavinck, *Magnalia Dei*, 518.

52 그리스도를 본 받음에 대한 바빙크의 관점은 다음을 참고하라. John Bolt, *Bavinck on the Christian Life: Following Jesus in Faithful Service*, 박재은 역, 『성도다운 성도』 (경기: 다함출판사, 2023).

53 Bavinck, *Magnalia Dei*, 519.

둘째, 바빙크는 구약과 신약 그리고 교회 시대에도 봉사의 은사는 지속되는 것으로 간주한다. 그는 특정한 일에 봉사한 하나님의 종들 곧 구약의 사자, 선지자들과 신약의 사도를 강조한다. 그렇지만 봉사의 사역은 중단되는 것이 아니라 교회의 신자들에게도 이어진다. 다시 말해, 바빙크는 신자들 역시 교회를 섬기고 봉사하는 그리스도의 종으로 표현하는 것이다. 바빙크에 따르면 신자들은 더이상 죄의 종이 아니라 그리스도께서 그들을 속량하여서 몸과 영혼이 그리스도의 소유가 된 그리스도의 종이 되었기 때문이다.⁵⁴ 이에 사도들과 직분에 임명된 모든 사람들과 마찬가지로 모든 신자는 그리스도와 맺은 섬김의 관계를 따라 구주로부터 받은 은사로 다른 사람들을 섬기는 의무를 지니게 되는 것이다. 여기서 바빙크가 강조하는 것은 마태복음 10장 8절, “거저 받았으니 거저 주라”의 개념이다.⁵⁵ 즉 그리스도로부터 받은 봉사의 선물을 동일한 관점에서 실현할 것을 피력하는 것이다. 그러므로 바빙크는 봉사의 일은 모든 신자들에게 해당되는 것임을 말하며 다음과 같이 주장한다. “성령께서 주신 은사의 종류는 매우 다양하다. 은사의 다양성은 그리스도께서 그분의 교회가 행하기를 원하시는 봉사의 다양성을 가리킨다. 그리고 이러한 다양성은 고린도 전서 12장 4-6절에 언급된 바와 같이 다양한 사역에서 비롯되며, 이 모든 것은 하나님으로부터 기인한다.”⁵⁶ 그러므로 바빙크는 모든 신자는 은사를 다른 사람의 유익을 위해(벧전 4:10, 롬 12:6-8), 교회의 건덕을 위해(고전 12:7, 14:26) 사용해야 하며, 모든 은사를 주시고 역사하시는 예수 그리스도를 통해 범사에 하나님이 영광을 받으시도록 하기 위함이라고 지칭한다(벧전 4:11).⁵⁷

셋째, 봉사의 직무는 계급 구조가 아닌 은사 구조로 나타난다. 이 부분에서 바빙크가 사용하는 성경 인용은 은사와 직결되는 구절이다(벧전 4:10; 롬 12:6-8; 고전 12:7; 14:26; 벧전 4:10-11). 각 사람은 자신이 받은 은사로 다른 이들을 섬겨야 하고, 자신이 받은 은사로 교회의 건덕과 유익을 위하여 활용하는 것으로 은사를 이해한 것이다. 그리고 이를 통해 궁극적으로는 하나님

54 Bavinck, *Magnalia Dei*, 520.

55 Bavinck, *Magnalia Dei*, 520.

56 Bavinck, *Magnalia Dei*, 521.

57 Bavinck, *Magnalia Dei*, 521.

을 찬양하는 일로 나타난다. 따라서 바빙크는 교회의 계급 구조를 은사론적인 입장에서도 철저히 반대한다.⁵⁸ “모든 신자는 영적(신령한 사람)이며, 그리스도께서 성령으로 기름 부으시고, 왕 같은 제사장 직분을 함께 이루기 때문에 백성 위에 지배권을 행사하는 특별한 성직자 계층을 위한 자리는 그 어디에도 존재하지 않는다.”⁵⁹

넷째, 승천하신 그리스도는 은사와 직분을 통해 은혜의 나라를 확장시키는 것으로 간주된다. “은사와 직분으로 풍성하게 조직된 이 교회는 그리스도께서 이 땅에서 그분의 은혜 왕국을 행사하고 땅 끝까지 그 왕국을 확장하는 수단이다. 교회는 모든 신자가 서로의 지체이기 때문에 그리스도의 몸이라고 불릴 뿐만 아니라, 승귀하신 주님께서 이 땅에서 그분의 활동을 계속하고 완성하는 기관이기 때문에 그리스도의 몸이라고 불린다.”⁶⁰ 바빙크는 그리스도께서 얻으신 모든 은덕과 은사들이 교회의 머리이신 그리스도로부터 흘러 내리는 것으로 이해한 것이다. 따라서 그리스도는 인간 본성으로 지상에 거하지 않지만, 교회 위에 부여하신 신성과 위엄과 은혜의 영은 결코 교회를 떠나지 않는다. 끊임없이 말씀과 영을 통해 교회를 통치하고 확장시킨다. 바빙크에게 있어 교회의 수동적인 자세나 관망하는 태도는 작동될 수 없다. 왜냐하면 그리스도와 교회는 유기적으로 연결되어 있기 때문이다. 그리스도는 머리이며 교회는 그의 몸이고, 그리스도는 포도나무이며 교회는 가지이고, 그리스도는 주님이며 교회는 그의 종이기 때문이다.⁶¹

위의 언급된 교회 봉사의 네 가지 특징은 매우 진취적이다. 바빙크는 이를 영적 군대로 묘사한다. “교회는 자신의 손으로 할 수 있는 모든 일을 하고 온 힘을 다해 그 일을 하도록 더욱 부름 받았다. 교회가 지상에 있는 한, 교회는 그리스도를 지도자로 모신 군대이자 전투적인 교회이다.”⁶² 바빙크에 따르면 신자들은 지상에 있는 한 모두 현역으로 봉사하고 있다. 우리 모두에게는 사용할

58 바빙크의 교회론적 계급 구조에 대한 반대는 다음을 참고. 바빙크, 『개혁교회학』 제 4권, 323 이하.

59 Bavinck, *Magnalia Dei*, 522.

60 Bavinck, *Magnalia Dei*, 522.

61 Bavinck, *Magnalia Dei*, 523.

62 Bavinck, *Magnalia Dei*, 524.

은사가 있고, 유익하게 활용할 재능이 있으며, 수행해야 할 봉사가 있다고 주장하는 것이다.

2. 은사와 직분의 다양한 실현

이전 고찰에서 바빙크는 은사와 봉사를 낱줄과 씨줄처럼 엮었다. 동일한 관점에서 바빙크는 교회 직분 역시 은사와의 관계를 매우 밀접하게 연관시킨다. “그리스도께서 교회에 부여하신 직분은 은사를 무효화하는 것이 아니라 은사를 전제하고 보완한다. 직분이 없는 은사는 많지만 은사가 없는 직분은 없다.”⁶³ 바빙크의 변함 없는 관점은 교회 안에는 다양한 은사와 직분이 존재한다는 것이다. 그리스도께서 각 신자들에게 부여하는 은혜의 분량이 서로 다르고 은사와 직분 역시 서로 다르기 때문이다. 바빙크는 이러한 차이가 신자들의 통일성을 해치는 것이 아니라 오히려 그것을 촉진시키고 강화시킨다고 단언한다.⁶⁴ 바빙크는 에베소서 4:11-13절을 해설하며 교회의 제도는 성도의 온전함을 이루기 위한 이 시대 교회에 필요한 수단으로 평가한다. 이에 본 단락에서는 바빙크가 이해하는 올바른 직분 활용은 무엇인지 제시하고자 한다. 왜냐하면 바빙크에게 있어 직분의 활용은 은사의 목적과 같이 교회 세움을 구현하기 때문이다.

(1) 말씀, 성례, 다스림을 위한 직분

첫째로, 바빙크는 가르치는 직분을 우선시한다. “교회가 은사와 직분을 통해 수행하는 모든 봉사는 그리스도께서 그분의 영을 통해 성경에 기록하신 말씀에서 그 내용을 도출하고 중심을 이룬다. 모든 봉사는 본질적으로 말씀의 봉사이다.”⁶⁵ 이 부분에서 바빙크는 로마교의 탈선을 지적한다. “그리스도는 점점 더 교황으로, 그분의 공로는 성자들의 공로로, 말씀은 성례전으로, 믿음은 선행으

63 Bavinck, *Magnalia Dei*, 524.

64 바빙크, 『개혁교의학 개요』, 651.

65 Bavinck, *Magnalia Dei*, 525; 싱글레어 퍼거슨은 신약 성경의 은사 목록은 말씀을 가르치는 일과 전파하는 일에 가장 중요한 위치를 부여한다고 정의한다. 참고, Sinclair B. Ferguson, *The Holy spirit*, 김재성 역, 『성령』(서울: IVP, 2017), 271.

로, 은혜는 보상으로 대체되었다.”⁶⁶ 따라서 바빙크에 의하면 로마 가톨릭은 초자연적 은사로 무장한 집단이다. 또한 성례전적이고, 사제적 교회 제도로 군림하는 특성을 지닌다. 바빙크는 로마교의 이러한 경향성을 부수고 성경으로 돌아간 시대가 종교개혁이라고 주장한다.⁶⁷ 그러므로 종교개혁자들의 기여는 신자들이 거짓 교회와 참 교회를 구별하고 참 교회에 참여할 수 있도록 성경을 모든 사람의 손에 쥐어 준 것으로 바빙크는 평가한다.⁶⁸ 달리 말해 바빙크의 성경 이해는 성경을 목회자나 기관으로서의 교회에만 주신 것이 아니라, 모든 신자들이 말씀을 살펴보도록 전체 공동체에게 준 선물인 것이다. 그럼에도 불구하고 바빙크는 여기에 말씀 사역자의 직분을 위치시킨다.

하나님은 은혜 가운데서 신자들이 스스로 성경을 연구하고 서로 훈계하고 가르치라는 이 부르심에 그분의 말씀의 공식적인 사역을 더하셨다. 그는 회중이 그 소명을 면하게 하려고 이렇게 하신 것이 아니라, 오히려 그것을 붙들어 강하게 하시고 합당한 인도를 베풀기 위해 그렇게 하셨다. 신자들의 모임에서 복음을 전파하는 것은 신자들이 성경을 살펴보는 것을 감소시키지 않는다. 오히려 그것은 회중 자체가 지속적으로 하나님의 말씀에 익숙해지고 강화됨에 따라 그 효과가 더욱 실질적이고 열매를 맺게 되면서 그것을 전제하고 풍성하게 한다.⁶⁹

바빙크는 여기로부터 말씀 봉사를 구약과 신약, 교회 시대에도 지속하는 특징으로 본다. 구약에서는 모세 이후에 제사장과 선지자와 지혜자들이 나타나 주의 율례를 백성에게 가르쳤고 그리스도 역시 아버지의 뜻을 교훈하셨다. 이후에는 사도와 선지자와 목사와 교사, 장로의 직분을 세우셨다. 따라서 바빙크가 이해하는 주된 봉사는 교회를 다스리는 일에 참여할 뿐만 아니라 말씀과 교훈으로 가르치는 직분을 갖는다.

다음으로, 성례를 위한 교사의 직분이다. 바빙크는 자기 신학의 전통을 따라

66 Bavinck, *Magnalia Dei*, 525.

67 Bavinck, *Magnalia Dei*, 525-526.

68 Bavinck, *Magnalia Dei*, 528.

69 Bavinck, *Magnalia Dei*, 529.

구약의 할례와 유월절이 신약의 세례와 주의 만찬으로 대체된 것으로 간주한다.⁷⁰ 특히 바빙크가 로마교와 대척점에 선 것은 세례의 은덕이다. 바빙크에 따르면 로마교와 루터파는 세례의 은덕이 신비롭게 물 속에 존재하며 따라서 그 물을 통해 세례를 받는 사람에게 전달된다고 이해한다. 그러나 성례는 말씀과 분리되거나 독립적이지 않다. 이는 말씀보다 우월한 것으로 여기는 것이다. 성경에 따르면 성례는 항상 말씀에 붙어 있는 표이자 인이며 말씀과 분리되면 모든 효용성을 잃게 된다.⁷¹

바빙크는 기독교는 모든 세대, 언어, 국가, 민족을 아우르는 보편적 종교임을 강조하면서 기독교 교육의 실천을 강조한다.⁷² “자녀가 믿는 부모와 함께 은혜 언약 안에 포함된다는 가르침은 위로를 주는 동시에 양육을 위한 견고한 기초와 지지를 제공한다.”⁷³ 바빙크에게 있어 신자의 자녀들이 성찬상으로 가는 여정은 영적 무장이 필요한 것이다. 여기에는 교리 교육이 필요하며 이것을 지도할 부모와 교회의 말씀 봉사자의 역할이 절실하다.⁷⁴ 이와 같은 맥락에서 언약 자손의 부모는 가르치는 직분자가 아닐지라도 스스로 신앙을 고백할 수 있도록 양육하고 인도할 의무가 있다.⁷⁵ 성례의 봉사는 교회를 세우는 일에 기여한다. 바빙크에게 있어 교리 교육은 기독교회 예배의 정점인 성찬을 준비하고 주님의 식탁에 참여하는 일에 중점을 두기 때문이다.⁷⁶

세 번째, 바빙크는 교회의 다스림과 권징을 올바른 직분 활용으로 본다. “세상 가운데서 교회의 거룩한 성품을 보존하기 위해 하나님께서는 사도, 선지자, 전도자의 특별한 직분에 이어 장로라는 평범하고 항구적인 직분을 제정하여 그들에게 교회의 치리를 맡기셨고 그 치리 안에 권징 사역을 포함시키셨다.”⁷⁷

70 Bavinck, *Magnalia Dei*, 532. 바빙크가 성례의 봉사에서 주로 사용하는 신조는 벨직신앙고백서(1561) 33-37항과 하이델베르크 요리문답(1563) 65-82문답이다.

71 Bavinck, *Magnalia Dei*, 533.

72 Bavinck, *Magnalia Dei*, 533-534. 바빙크의 성례에 대한 교육적 지침으로는 다음을 참고하라. H. Bavinck, *Sacrifice of Praise*, 박재은 역, 『찬송의 제사』(경기: 다함출판사, 2020), 46-56.

73 Bavinck, *Magnalia Dei*, 534.

74 바빙크, 『찬송의 제사』, 48.

75 바빙크, 『찬송의 제사』, 50.

76 Bavinck, *Magnalia Dei*, 535.

77 Bavinck, *Magnalia Dei*, 538.

바빙크에 의하면 신자들은 교회의 머리와 왕의 지위로 승귀하신 그리스도의 통치를 받는다. 따라서 그리스도는 다른 사람에게 통치권을 위임하지 않고 직접적으로, 지속적으로 행사하신다. 그럼에도 불구하고 그리스도는 직분 사역을 통해 간접적으로 통치하신다.⁷⁸ 주님은 직분자들을 임명하셨고(고전 12:28), 열쇠의 권세를 그들에게 맡기셨기 때문이다(마 16:19). 이 열쇠의 권세는 베드로, 모든 사도, 더 나아가 교회 전체가 그리스도로부터 그분의 이름으로 말씀의 수단을 통해 신자들을 위해 천국 문을 열고 불신자들을 위해 문을 닫을 수 있는 권한을 받았다는 사실에서 비롯된다.⁷⁹ 바빙크는 모든 권세는 통치의 권세가 아니라 봉사의 권세이며, 강압적인 수단을 사용할 수 없는 순전히 영적 성격으로 정의한다. 그는 로마교를 반대하면서 교회의 열쇠권을 세 가지로 구성한다.⁸⁰ 하나, 공적 설교. 둘, 심방-개인 권면. 셋, 권징이다.

(2) 교회 밖을 향한 은사와 봉사의 활용

앞선 내용처럼 직분은 은사를 전제하고 보완한다. 직분은 교회 안에서 봉사로 행해지는 것이다. 동시에 바빙크는 은사와 봉사의 구체성은 교회 밖을 향해야 함을 언급한다. 왜냐하면 바빙크가 이해하는 교회의 봉사 사역은 승천하신 그리스도 자신의 사역이기 때문이다. 이 논의의 근거가 되는 말씀은 요한복음 14장 12절이다. 그리스도는 제자들에게 자신의 일을 할뿐 아니라 더 큰일도 하게 될 것이라고 하셨다. 교회의 봉사는 승천하신 그리스도의 사역으로 제시한 것이다.

바빙크에 의하면 그리스도께서 하신 일은 신적 기원을 갖고 있으며, 기적적인 특성을 지니며, 풍성한 유익을 주는 일이었다.⁸¹ 그렇다면 교회가 행하는 그리스도의 사역은 무엇이며 또한 어떻게 행할 수 있는가? 바빙크는 그리스도의 봉사가 이스라엘의 잃어버린 양에게 국한 되었다면 제자들에게는 만민에게 복음을 전하는 것, 그리스도는 공생애 3년인 반면 제자들은 수 세기를 이어가고, 그리스

⁷⁸ Bavinck, *Magnalia Dei*, 538.

⁷⁹ Bavinck, *Magnalia Dei*, 538-539.

⁸⁰ Bavinck, *Magnalia Dei*, 539.

⁸¹ Bavinck, *Magnalia Dei*, 523.

도의 사역은 소수의 병자를 치유하고 제자를 얻는 것에 그쳤다면 제자들은 성령의 인도를 받아 이방 세계를 정복하고 학문과 예술을 새롭게 하고 가정과 국가와 사회를 개혁하고 지상의 모습을 완전히 변화시킬 것이라고 하였다.⁸² 제자들이 이러한 봉사의 일을 할 수 있는 것은 다음과 같다.⁸³ 먼저, 그리스도의 승천이다. 즉 승천하신 그리스도께서 전체 교회를 다스리고 교회를 위해, 교회를 대신하여, 교회를 통해 일하시기 때문이다. 그리스도께서 중보자로서 이 땅에서 행하는 모든 일은 그의 성령으로 새롭게 하시는 교회를 통해 이루신다. 다음으로, 성령의 풍성한 은사 주심 덕분이다. 선택하신 그리스도는 교회의 일을 자신의 일과 비교할 때 더 큰 일임을 알게하고 제자들의 공로를 인정하며 풍성하게 상을 주실 것이다. 그러나 제자들 가운데 성령을 통해 소원을 두고 일을 성취하는 분은 그리스도 자신이다. 그리스도께서 그들 안에 자신의 선물을 씌우신다.

두 번째로 그리스도께서는 그분의 교회에 특별한 자비 사역을 세우셨다.⁸⁴ 바빙크가 이해하는 구약 율법은 자비 사역을 추동한다. 성경에는 가난한 자, 억압받는 자, 과부와 고아, 나그네와 체류자, 종들과 일용직 노동자에 대한 분명한 관심이 있었기 때문이다. 바빙크에 따르면 이는 다른 곳에서는 찾아볼 수 없는 자비의 정신을 구현하고 있는 것이다.⁸⁵ 그래서 그는 구약 선지자들이 억압받는 사람들에 대하여 자비와 정의를 강조했고, 사람들은 질병과 죽음에 처했을 때 종종 선지자들의 조언과 도움을 구했다고 말한다. 또한 바빙크가 바라보는 미래에 하나님께서 세우실 나라는 다양한 영적, 물질적, 하늘과 땅의 축복을 포괄하고 있다.⁸⁶ 이 나라는 그리스도께서 오심으로 이르렀다. 그리스도께서는 친히 전파하고 가르치셨을 뿐 아니라 선행 일을 행하시고 가난한 자와 병든 자에게 긍휼을 보이셨다. 바빙크에게 있어 이러한 그리스도의 긍휼 사역은

⁸² Bavinck, *Magnalia Dei*, 524; 이와 같은 바빙크의 언급은 그가 종교개혁을 새롭게 이해한 복음의 관점에서 논의 된다. 참고, 예글린턴, 『바빙크 : 비평적 전기』, 572.

⁸³ Bavinck, *Magnalia Dei*, 524.

⁸⁴ Bavinck, *Magnalia Dei*, 540; 바빙크의 자비 사역과 관련된 자료는 다음을 참고하라. Herman Bavinck, "General Biblical Principles and the Relevance of Concrete Mosaic Law for the Social Question Today (1891)," *Journal of Markets & Morality* 13, no. 2 (2010), 411-446.

⁸⁵ Bavinck, *Magnalia Dei*, 539.

⁸⁶ Bavinck, *Magnalia Dei*, 541.

필수적이었는데, 왜냐하면 그것은 아버지께서 맡기신 본질적인 사역이었기 때문이다. “죄책과 더러움만 아니라 죄의 모든 결과를 제거하는 것으로 구성되었기 때문에 그분은 전인의 구세주가 되셔야 했고 마귀의 모든 일을 깨뜨려야 했다.”⁸⁷ 바빙크는 제자들이 이 모든 일에서 그리스도를 따르도록 부름받았다고 주장하고 아울러 승천 후에도 제자들은 이 일을 감당했다고 표현한다.⁸⁸

여기서 바빙크의 교회론적 관점과 은사론적 관점이 발견된다.⁸⁹ 하나는 가난한 교회를 돕는 봉사와 관련하여 성도들을 위한 헌금은 모든 교회를 하나로 묶어주는 증거이자 연합을 강화하는 일로 간주한 것이다. 또한 자비의 봉사 직분을 활용함으로써 교회 건덕과 아울러 성도간의 연합을 촉진시키는 것이다. 다른 하나는 교회는 가난한 사람들 못지 않게 병든 자들에게도 관심을 보였다는 점에 주목한다. 사도들은 그들에게 주어진 기적의 능력을 통해 많은 사람을 치유했으며(행 3:6, 4:30, 5:12, 15, 16 등), 신자들 사이에서도 여러 가지 특별한 치유의 은사가 빈번히 나타났다는 것이다(막 16:17, 18, 고전 12:9, 10, 28).

마지막으로 바빙크는 봉사와 직분의 은사를 주신 하나님께 대한 감사와 교회의 영원한 사명에 대하여 제언한다. “참으로 그리스도의 교회가 무엇이며 그 소명이 무엇인지 되돌아보고 묵상할 때, 우리는 하나님께서 그분의 교회를 세우시고 유지하시는 데 베푸신 풍성한 은혜에 대해 찬양과 감사를 표하지 않을 수 없다.”⁹⁰

신자들은 종종 사도 바울처럼 떠나 그리스도와 함께 있기를 원하지만, 주님은 그들을 위한 다른 길을 가지고 계시며, 그들이 회심한 후 오랫동안 지상에 머물도록 허락하시고 그분을 섬기게 하신다. 그들이 계속하여 존재하는 것은 다른 사람들의 유익과 유용함을 위한 것이기 때문이다(빌 1:24).⁹¹

⁸⁷ Bavinck, *Magnalia Dei*, 542.

⁸⁸ Bavinck, *Magnalia Dei*, 542.

⁸⁹ Bavinck, *Magnalia Dei*, 542-543.

⁹⁰ Bavinck, *Magnalia Dei*, 544.

⁹¹ Bavinck, *Magnalia Dei*, 546.

IV. 마치면서: 평가와 제언

본 논문은 네덜란드의 개혁신학자인 헤르만 바빙크의 은사 이해를 다음 두 가지의 관점에서 고찰했다. 첫째, 그가 이해하는 성령의 은사를 중심으로 접근하였는데, 여기에는 기독교론과 교회론의 맥락이 놓여있다. 기독교론은 승천하신 그리스도의 사역에 정초하면서 성령 부어주심의 중추적인 역할을 담당한다. 교회론적으로는 사도들을 위한 좁은 의미의 성령 부어주심과 교회 탄생을 향한 넓은 의미의 성령의 은사를 구성한다. 이로인한 성령 은사의 목적은 교회의 건덕과 성도의 연합, 구원의 은덕들로 구체화 되었다. 둘째, 바빙크의 은사 이해는 교회의 봉사, 직분과 개연성을 지닌다. 모든 성도들의 봉사와 직분의 실현은 교회 세움과 하나님의 영광을 강조한다. 나아가 은사의 실현을 교회론과 직분론에 국한시키지 않고 신앙과 삶의 총체적인 영역에서 나타내야 할 다양한 기독교 원리로 보았다. 이런 이유에서 기독교의 지속과 열매 맺음의 원동력은 끊임없는 그리스도의 은사 주심으로 작동된다. 마지막으로 바빙크의 견해를 바탕으로 다음 세 가지의 실천적 제언을 하고자 한다.

첫째, 은사의 방향성이다. 바빙크에 따르면 은사는 방향성을 지닌다. 나에게서 다른 사람에게로, 개인으로부터 공동체로, 교회로부터 세상을 향해 움직인다. 본래 은사는 위로부터 흘러내린 방향성을 지녔다. 곧 하나님으로부터 온 은혜의 선물인 것이다. 그러나 은사는 고여있지 않고 선용함으로 다시 하늘로 움직인다. 모든 은사를 주시고 역사하시는 성자 안에서 성령을 통해 성부께 영광을 돌기 때문이다. 따라서 신자들은 은사의 실체이신 그리스도와 연합함으로 그리스도를 본 받는 봉사를 나타내야 한다. 은사의 실현에 있어서도 그리스도는 교회의 모범이다. 그리스도를 바라보지 않고 은사의 방향을 바르게 향할 수 없다. 성령께서는 그리스도를 따르는 방향으로 신자의 은사와 봉사를 이끄실 것이다.

둘째, 은사의 확장성이다. 승천하신 그리스도는 은사와 직분을 통해 은혜의 나라를 확장시킨다. 오순절 성령의 선물로 인한 신약 교회의 태동 자체는 세계 교회, 선교적 교회로의 확장성을 지녔다. 이후 그리스도께서는 은사와 직분을

조직함으로 이 땅에서 그의 은혜의 왕국을 계속 확장시키셨다. 지금도 승천하신 그리스도는 말씀과 영을 통해 은사를 부어주신다. 따라서 그리스도와 그의 교회는 유기적으로 연결되었다. 그리스도의 몸인 교회는 성장하고, 포도나무 가지인 교회는 열매맺어야 한다. 바빙크는 직접적으로 교회 성장이라는 용어는 사용하지 않지만 은사가 말로 그의 나라를 확장하는 수단이라고 밝혔다. 이에 바빙크가 말한 것처럼 은사를 부여 받은 교회는 진취적이어야 한다. 전투적 교회의 모습은 은사 실현의 장에서도 나타나야 하는 것이다.

셋째, 은사의 총체성이다. 바빙크는 주님의 말씀을 따라 제자들이 예수님의 일을 할뿐 아니라 더 큰 일도 하게 될 것이라고 언급했다. 이것은 은사의 다양한 구체화에서도 드러난다. 바빙크는 교회 안에서의 직분만이 아니라 세상에서 행하는 큰 일을 언급했다. 즉 학문과 예술을 새롭게 하고 가정과 국가와 사회를 개혁하고 지상의 모습을 완전히 변화시키는 총체적인 봉사의 일을 말한 것이다. 바빙크는 이를 과학의 발전이나 현대 학문의 진화로 이룰 수 있는 동력으로 보지 않았다. 그는 세상에서 행하는 모든 일 역시 성령의 풍성한 은사 주심으로 인정했다. 또한 그리스도의 봉사와 섬김은 전인적인 사역이었다. 가난한 자와 병든 자, 궁핍한 자들에게 긍휼의 사역을 베푸시는 사역을 그리스도께서 행하셨다. 그리스도는 영혼의 구세주만이 아니라 전인의 구세주이기 때문이다. 그러므로 교회와 신자들 역시 은사의 총체적인 측면을 고려해야 한다. 그리스도의 교회는 전인적인 봉사와 섬김을 구현하는 은사 공동체로 세워져야 할 것이다.

[참고문헌]

1. 바빙크 자료

- Bavinck, H. *Magnalia Dei*. Kampen: J. H. KOK, 1931.
- _____. *Magnalia Dei: The Great Works of God Instruction in the Christian Religion*. 김영규 역. 『하나님의 큰 일』. 서울: 기독교문서선교회, 1984.
- _____. “General Biblical Principles and the Relevance of Concrete Mosaic Law for the Social Question Today (1891).” *Journal of Markets & Morality* 13, no. 2 (2010), 411-446.
- _____. *Gereformeerde Dogmatiek 3-4*. 박태현 역. 『개혁교의학 3-4』. 서울: 부흥과개혁사, 2011.
- _____. *Our Reasonable Faith*. 원광연 역. 『개혁교의학 개요』. 경기: CH북스, 2017.
- _____. *Sacrifice of Praise*. 박재은 역. 『찬송의 제사』. 경기: 다함출판사, 2020.
- _____. *The Wonderful Works of God*. trans. R. Carlton Wynne. Philadelphia: Westminster Seminary Press, 2019.
- _____. *Guidebook for Instruction in the Christian Religion*. trans. Gregory Parker, Cameron Clausung. Peabody: Hendrickson, 2022.
- _____. *Saved by Grace: The Holy Spirit's Work in Calling and Regeneration*. 이스테반 역. 『바빙크의 증생론: 성령의 직접 사역과 은혜의 방편 사이의 관계』. 서울: CLC, 2022.

2. 그 외 자료

- Bolt, John. *Bavinck on the Christian Life: Following Jesus in Faithful Service*. 박재은 역. 『성도다운 성도』. 경기: 다함출판사, 2023.
- Eglinton, James. *Bavinck: A Critical Biography*. 박재은 역. 『바빙크 : 비평적 전기』. 경기: 다함출판사, 2023.
- _____. *Trinity and Organism: Towards a New Reading of Herman*

- Bavinck's Organic Motif*. New York: Bloomsbury T&T Clark, 2012.
- Ferguson, Sinclair B. *The Holy spirit*. 김재성 역. 『성령』. 서울: IVP, 2017.
- Gaffin, Richard B. *Perspectives on Pentecost*. 권성수 역. 『성령 은사론』. 서울: 기독교문서선교회, 1999.
- Küng, Hans. *Die Kirche*. 정지런 역. 『교회』. 서울: 한들출판사, 2007.
- Packer, James I. *Keep in Step With the Spirit*. 홍종락 역. 『성령을 아는 지식』. 서울: 흥성사, 2008.
- Schreiner, Thomas. *Spiritual Gifts: What They Are and Why They Matter*. Nashville: B&H Academic, 2018.
- Smail, Tom. *The Giving Gift: The Holy Spirit in Person*. London: Longman & Todd Ltd, 1994.
- Williams, Rodman. *Renewal Theology: Systematic Theology From A Charismatic Perspective 1-3*. 박정열 명성훈 역. 『조직신학: 오순절 은사주의 1, 2, 3』. 경기: 한세대학교말씀사, 2001.
- 강웅산. “카이퍼의 중생교리에 대한 바빙크의 반론.” 『신학지남』317 (2013), 133-164.
- 김영한. “성령사역은 오늘날에도 지속된다.” 『영성, 성령은사, 생명-개혁신학적 이해』. 서울: 기독교학술원, (2018), 82-100.
- 박영돈. 『성령 충만, 실패한 이들을 위한 은혜』. 서울: SFC, 2013.
- 박태현. “H. Bavinck의 『하나님의 큰 일』(Magnalia Dei)에 나타난 직분론과 한국교회.” 『복음과 실천신학』 38 (2016), 68-109.
- 성민규. 『은사, 하나님의 선물』. 경기: 다함, 2023.
- 유해무. “바빙크(H. Bavinck)와 제 2의 축복-차영배 교수의 바빙크 해석을 중심으로.” 『개혁신학과 교회』2 (1992), 31-57.
- _____. 『헤르만 바빙크: 보편성을 추구한 신학자』. 서울: 살림, 2004.
- 이신열. “교회의 속성에 대한 개혁신학적 이해: 은사를 중심으로.” 『개혁논총』34 (2015), 153-183.
- _____. “성령의 인격과 사역을 통해 살펴본 은사주의 성령론의 특징에 대한 고찰 : 로드만 윌리엄스(J. Rodman Williams)를 중심으로.” 『진리와 학문의 세계』, 14 (2006), 141-167.
- _____. “칼빈의 은사 이해.” 『성경과 신학』 53 (2010), 79-107.

- _____. “한스 킹의 은사 이해에 대한 비판적 고찰: 그의 『교회』를 중심으로.” 『조직신학 연구』 43 (2023), 150-182
- 이은선. “한국 신학자들의 헤르만 바빙크 연구 II -『개혁 교의학』3-4권을 중심으로.” 『한국개혁신학』74 (2022), 172-216.
- 정찬도. “헤르만 바빙크 신학에서의 신비적 연합(Unio Mystica) : 기독교론과 성령론 중심.” 『진리와 학문의 세계』27 (2013), 71-94.
- 차영배. “오순절 성령강림의 단회적 사역과 그 본질적 사역의 계속성.” 『신학지남』52/3 (1985), 8-21.
- 최홍석. “신비적 연합에 대한 헤르만 바빙크의 견해,” 『신학지남』263 (2000), 38-63.
- 태동열. “바빙크의 성령론적 관점에서 본 인간의 자유,” 『ACTS 신학저널』43 (2020), 105-133.

[Abstract]

A Study of Herman Bavinck's Understanding of Spiritual Gifts

: With a Focus on his *Magnalia Dei*

Jae Wook Lee

(Yesarang Church, Associate Pastor, Systematic Theology)

This paper examines the relationship between gifts and offices in the Dutch theologian Herman Bavinck. To do so, it sets out the 'Gifts of the Holy Spirit' and 'Service and Office' sections of his seminal work, *Magnalia Dei*. The two sections are discussed separately but are closely related. The realization of gifts, as Bavinck understood them, is manifested in office and service. He viewed gifts as presupposing and complementing office, and the principle of service of believers as the gift of Christ. Furthermore, he understood gifts as various concepts that could serve all areas of life beyond church offices. Bavinck's understanding of the gifts of the Holy Spirit is therefore examined from two perspectives. One is Christology and the other is ecclesiology. Christology plays a central role in the outpouring of the Holy Spirit, focusing on the work of the ascended Christ. Ecclesiology involves the Holy Spirit's outpouring for the apostles and the broader gifts leading to the church's birth. In relation to this, it is emphasized that the purpose of the gift of the Holy Spirit is to be embodied in the edification of the church, the unity of the saints, and grace of salvation. Second, Bavinck's understanding of gifts was examined in relation to the service and office of the church. The realization

of the service and office of all the saints emphasizes the edification of the church and the glory of God. For this reason, Bavinck believes that the driving force behind the continued expansion and fruitfulness of the church is the gift of Christ. Third, Bavinck's understanding of the gift is evaluated and suggestions are made from a practical aspect.

Key Words: Herman Bavinck, spiritual gifts, Office, Holy Spirit, Church, Service

태아 그리고 하나님의 형상: 낙태법 개정을 위한 신학적 분석

신원하

(고려신학대학원, 교수, 기독교윤리학)

- I. 서론: 한국 사회에서의 낙태 입법과 기독교 가치 반영의 문제
- II. 헌법재판소의 낙태죄 헌법불합치 판결과 주문
- III. 현재의 인간관과 태아의 지위 이해에 대한 분석
- IV. 태아의 신분에 대한 성경 해석학적 논쟁과 검토
- V. 인간, 태아 그리고 하나님의 형상: 신학적 검토
- VI. 낙태법 개정을 위한 교회의 책임과 과제

[초록]

이 논문의 목적은 태아의 신분을 신학적으로 규명하여 한국교회에 제공하는 것이다. 한국 헌법재판소가 낙태를 죄로 간주하고 낙태 행위를 처벌하는 형법의 일부 내용을 개정할 것을 주문했다. 왜냐하면 현재 형법이 헌법이 보장하는 개인의 행복추구권을 희생하면서 태아의 생명권을 일방적으로 보호하기 때문에 헌법 정신에 합치하지 않기 때문이다. 헌법재판소는 형법을 개정해서 이 법을 통해 태아의 생명권과 아울러 여성의 자기 행복추구권을 함께 균형있게 보호해야 한다고 요구했다.

이 논문은 먼저 헌법재판소의 인간 이해의 문제점을 검토한다. 헌법재판소는 태아가 모태 밖에서 스스로 살 수 있는 능력을 갖게 될 때부터 태아를 인간으로 간주한다. 이 논문은 헌법재판소의 이런 기능론적 인간 이해가 지닌 문제를 철학적으로 비판한다. 이어 태아는 잠재적인 인간이 아니라 완전한 인간임을 신학적으로 분석한다. 전통적으로 교회는 인간의 존엄한 이유를 사람이 하나님의 형상을 지니고 있기 때문이라고 믿고 고백해 왔다. 만약 태아가 일반 사람처럼 하나님의 형상을 지니고 있다면, 태아도 인격체로 이해하지 않으면 안된다. 이 논문은 성경의 여러 구절들과 가르침을 신학적으로 분석하여 태아도 하나님의 형상을 지닌 인격체임을 규명한다. 마지막으로, 형법을 기독교적 가치에 더 가까운 내용으로 개정하기 위해 노력하는 교회를 위해 실제로 필요한 몇가지 지침을 제공한다.

키워드: 태아, 태아의 신분, 인격성, 하나님의 형상, 기능주의적 인간관, 실체론적 인간관

논문투고일 2023.07.31. / 심사완료일 2023.09.01. / 게재확정일 2023.09.05.

I. 서론: 한국 사회에서의 낙태 입법과 기독교 가치 반영의 문제

1. 낙태법 헌법불합치 판결과 현재

2019년 봄, 헌법재판소(이하 헌재)는 형법 제269조 1항의 임신한 여성의 자기 낙태를 처벌하는 ‘자기 낙태죄 조항’과 형법 제270조 제1항, 즉 임신한 여성의 촉탁 또는 승낙을 받아 의사가 낙태 시술하는 것을 처벌하는 ‘의사 낙태죄 조항’이 헌법에 불합치한다고 판결했다. 따라서 이 조항들을 2020년 말까지 헌법 정신에 합치되도록 개정할 것을 주문했다.

그렇지만 입법부의 입법 활동은 지지부진하다가 2020년 10월에 이르자 법무부가 먼저 정부 입법안을 발의했고 이어 11월에 권인숙, 박주민, 이은주, 조해진 국회의원들이 대표로 각각 형법 일부개정안들을 발의했다. 그러나 이 법안들은 법사위원회에서 계류된 채 개정 시한을 넘겼고, 2023년 8월 현재 아직도 이 안들은 계류되어 있다. 이에 따라 2021년 1월 이후부터 2023년 8월 현재까지 한국 사회는 낙태 행위를 처벌하는 실효적 법 조항이 없는 상태이다.

2. 기독교시민단체와 교회의 흐름

헌재가 선고를 내린 이후 사회적 여론은 환영과 우려로 양분화되었다. 여성 인권 단체를 비롯한 여러 진보적인 시민단체들은 이를 환영하고 지지한 반면, 종교계와 여러 보수적인 시민단체들은 이러한 결정이 생명경시 풍조를 낳을 것을 우려하면서 이 결정을 비판하였다. 그중에서도 기독교 교회와 관련 시민단체들은 낙태죄가 폐지 내지 완화되면, 앞으로 낙태가 늘어날 것이고 태아의 생명을 경시하는 문화가 한국 사회에 늘어날 것을 예상하여, 이에 대한 지속적인 관심을 가지고 다양한 형태로 교계의 목소리를 사회에 전하기 위해 나름대로 노력해 왔다.

기독교가 이렇게 이 문제에 남다른 관심을 보이고 적극적인 활동을 하는 이유는 소위 ‘낙태법’이라는 이 형법 조항은 일반 재산과 주거 등에 관한 민법

조항들과는 달리 복중(腹中) 생명에 관한 법이기 때문이다. 한 생명을 천하보다도 귀한 것으로 보고 생명을 구원하는 일을 가장 중요한 사명으로 인식하는 기독교 교회로서는 이 낙태법 개정 문제에 관심을 갖지 않을 수 없다. 그래서 기독교회는 여러 다양한 매체들 또는 세미나와 모임들을 통해 교계의 입장을 수렴하고 피력하는 것과 아울러 이것이 낙태법에 최대한 반영될 수 있도록 지혜와 힘을 모으는 일에 힘을 기울여 왔다. 적잖은 기독교시민단체들과 목회자들의 문제 제기와 활동이 꾸준히 이어지면서, 2023년 하반기 현재, 개신교의 여러 교단들은 총회 차원에서 이에 대한 대처방안을 모색하고 있는 실정이다.

3. 논문의 목적과 연구 초점 및 범위

소위 낙태법이 효력을 발생하기 위해서는 21대 국회 회기가 끝나기 전에 개정법이 만들어져야 한다. 1년이 채 남지 않은 시점에서, 기독교계는 생명의료에 관한 전문적인 지식을 가진 기독교 의사들 신학자들 그리고 기독교 법조인들의 식견을 잘 참고하고 종합하여 기독교적인 안을 마련해서 이 안이 개정법에 최대한 반영될 수 있도록 노력해 할 것이다.

이런 현실 상황에서 쓰여지는 본 논문의 주된 목적은, 태아의 신분에 대한 성경적 신학적 검토를 통해 교회와 기독교시민단체들에게 낙태에 대한 기독교적 시각을 제공함으로써 기독교적 기준에 덜 부딪히는 법을 제정하는 일을 도모할 수 있도록 도움을 제공하는 것이다. 그 일을 위해 이 논문은 연구의 초점을 사람의 인격(성), 그리고 그것의 기독교적 이해의 핵심으로서의 하나님의 형상, 그리고 태아와 하나님의 형상 간의 관계에 대해 집중하여 신학적으로 검토하고 분석하는 것에 맞출 것이다. 이를 통해 태아의 신분을 신학적으로 규명하고 이를 통해서 낙태, 즉 태아 생명 종결이 지니는 성격을 신학적으로 이해하는 것이다. 이어 낙태법 개정 문제에 기독교적 가치를 최대한 반영하기 위해 노력하는 한국교회와 기독교시민단체들에게 이런 신학적인 작업을 기독교적인 가이드라인으로 제공함으로써 그들을 돕고자 한다. 따라서 기독교적 가치가 반영되는 공공정책을 만들기 위해 기독교회와 시민단체가 취해야 할 실제적인 전략과

방법과 같은 것은 이 논문에서 연구하지 않을 것이다.

본 논문은, 먼저 현재의 주문과 주문을 이끌어 낸 헌법불합치와 단순위헌 판결을 내린 다수 재판관들의 판결 근거와 결정요지 내용을 분석할 것이다. 그 가운데서 특정 기간의 태아를 가리켜 “인간에 근접한 상태에 도달하였다고 볼 수 있다”라는 다수 재판관들의 인간과 태아의 지위에 대한 인식에 대한 분석과 이에 대한 평가를 할 것이다. 이어서 기독교 교회가 고백해 온 인간론의 핵심 명제인 ‘하나님의 형상’으로서의 인간의 의미에 대해 신학적으로 검토할 것이다. 이어서 태아의 지위를 신학적으로 검토하되, 태아와 하나님의 형상의 관계를 집중 검토할 것이다. 이것을 통해 태아 낙태가 어떤 의미를 지니는 것인지를 밝히게 될 것이다. 마지막으로, 발의된 개정안들은 간단히 그 핵심 내용을 요약하여 파악하고, 이어서 기독교적 기준에 근접한 법을 만들기 위해 교회와 기독교민단체가 해야 할 작업을 세 가지 정도로 제시할 것이다.

II. 헌법재판소의 낙태죄 헌법불합치 판결과 주문

1. 현재 판결의 핵심요지와 분석

다수의 헌법재판관들에 따르면, 형법 제269조 1항의 ‘자기 낙태죄 조항’과 제270조 1항의 ‘의사 낙태죄 조항’이 헌법 제10조에 불합치한다.¹ 헌법 제10조는 “모든 국민은 인간으로서 존엄과 가치를 지니며, 행복을 추구할 권리를 가진다”고 명시되어 있는데, ‘자기낙태죄’와 ‘의사 낙태죄’ 조항이 10조가 천명한 개인의 행복추구권에 합치하지 않는다는 것이다.²

1 형법 제269조, 제270조의 내용은 다음과 같다. 제269조 1항: 부녀가 악물 기타 방법으로 낙태한 때에는 1년 이하의 징역 또는 200만 원 이하의 벌금에 처한다. 2항: 부녀의 촉탁 또는 승낙을 받아 낙태하게 한 자도 제1항의 형과 같다. 제270조 1항: 의사, 한의사, 조산사, 약제사 또는 약중상이 부녀의 촉탁 또는 승낙을 받아 낙태하게 한 때에는 2년 이하의 징역에 처한다. 2항: 부녀의 촉탁 또는 승낙 없이 낙태하게 한 자는 3년 이하의 징역에 처한다.

2 헌법 제10조. “모든 국민은 인간으로서의 존엄과 가치를 가지며, 행복을 추구할 권리를 가진다. 국가는 개인이 가지는 불가침의 기본적 인권을 확인하고 이를 보장할 의무를 진다.”

이미 공개된 이 판결의 ‘결정요지’ 내용을 살펴보면, 현재는 형법 제269조 1항의 자기 낙태죄 조항의 목적은 태아의 생명을 보호하기 위한 것이기 때문에 무분별한 낙태행위를 처벌하는 것은 이러한 입법 목적을 달성하는데 적합한 수단으로 보았다. 그렇지만 비록 모자보건법을 통해 예외적인 경우에 낙태를 허용하기는 하지만 이 형법 조항이 “임신 기간 전체를 통틀어 낙태를 전면적, 일률적으로 금지하고 있고 이를 위반할 경우 형벌을 부과함으로써 임신의 유지 출산을 강제하고 있다”고 판단한다. 그러므로 현재는 이 자기낙태죄 조항이 임신한 여성의 자기 결정권을 제한하고 침해하는 것으로 판단한 것이다.³

현재가 지적한 이 조항이 지닌 핵심 문제는 ‘태아의 생명권’과 ‘여성의 행복추구권’이라는 가치의 불균형이다. 국가가 국익을 위해 태아의 생명을 보호해야 하지만, 개인의 기본권인 행복추구권을 희생하면서까지 태아를 보호하는 것은 문제가 있다는 것이다. 국가는 태아의 생명을 보호하되 여성의 행복도 함께 보호하고 여성이 행복을 추구할 권리도 보호해 주어야 한다고 현재는 판단했다. 이런 관점에서 보면, 자기 낙태죄 조항은 ‘태아의 생명보호’ 라는 국가의 공익을 도모하는 일에 일방적인 가치를 부여하면서 여성의 행복권을 제한하고 침해하는 결과를 낳는다는 것이다.

현재는 개인의 행복추구권에는 개인이 자신의 삶에 중요한 일들을 스스로 결정할 수 있는 권리가 소위 ‘자기결정권’이 내포된다고 보았다. 그리고 결정의 대상에는 자신의 임신 상태를 지속할 것인지 종결할 것인지도 당연히 포함된다고 보았다. 하지만 현행 낙태죄 조항들은, 낙태를 일률적으로 금지하고 있으므로 실제적으로는 결정권을 제한하는 것이고 임신과 출산을 강제하는 것과 다르지 않다는 것이다. 따라서 자기 낙태죄와 의사 낙태죄 조항들은 여성의 자기 결정권을 제한하고 개인의 행복추구권을 침해하므로 헌법에 불합치한다는 것이다.

2. 개정 주문과 제시된 가이드라인

3 2017헌바127. [https://www.law.go.kr/%ED%97%8C%EC%9E%AC%EA%B2%B0%EC%A0%95%EB%A1%80/\(2017%ED%97%8C%EB%B0%94127\)](https://www.law.go.kr/%ED%97%8C%EC%9E%AC%EA%B2%B0%EC%A0%95%EB%A1%80/(2017%ED%97%8C%EB%B0%94127))

현재는 해당 법조항이 헌법에 불합치하므로 국가는 이를 개정해야 한다고 주문했는데, 그 핵심 내용은 태아의 생명권과 함께 여성의 자기 결정권도 보호하는 내용으로 개정해야 한다는 것이다. 현재는 이번 판결의 주문을 내리면서 동시에 다수 재판관들은 결정요지를 공개하였다. 입법부가 앞으로 개정법안을 만들 때 참고하도록 가이드라인을 제공한 셈이다. 이 결정 요지를 잘 분석하면 태아의 신분을 어떻게 이해하는지를 파악할 수 있는데, 이것을 크게 두 가지 정도로 정리하고 분석할 수 있다.

첫째, 여성이 임신 이후 임신을 중단할 것인지 종결할 것인지를 숙고하고 스스로 결정할 수 있게 하고, 또 그 결정을 내리는데 필요한 “충분한 시간”을 국가가 주어야 한다는 것이다. 현재는 임신과 출산 그리고 육아는 여성의 삶에 매우 중요한 문제로 인식한다. 즉, 임신한 여성은 자신의 심리적 사회적 경제적 상황에 대한 깊은 고민을 하고 임신 유지 혹은 종결을 전인적인 차원에서 결정하고 실행해야 하는 문제라는 것이다. 그렇기 때문에 이런 결정을 내리고 실행하기 위해서는 그에 필요한 “충분한 시간”이 확보되어야 한다고 보았다. 그런데 이 충분한 시간은 태아의 특정 자질 혹은 특질과 함께 고려되어 정해져야 한다고 보았다.

둘째, 국가는 임신 22주 전후를 기점으로 태아의 생명을 보호하는 것의 의미와 가치를 차등적으로 생각할 수 있다는 것이다. 그 이유는 22주 후의 태아는 비로소 현대 의료가 제공되면 모태 밖에서도 독자적으로 생존할 수 있는 능력을 획득하게 되기 때문이라는 것이다. 따라서 국가는 22주 시점을 기점으로 그 전과 후의 태아에 대해 생명보호의 의미를 달리 부여하여 보호 수단과 정도를 그에 따라 달리 제공할 수 있다는 것이다. 현재의 이러한 진술은 현재가 갖고 있는 태아의 신분에 대한 인식과 평가, 그리고 그 평가의 기준이 무엇인지를 보여주는 주는 것이라고 할 수 있다.

현재는 22주 이전의 태아는 아직 일반 사람들과 같은 그런 사람으로서의 신분과 가치와 도덕적 지위를 충분히 갖추지 못한 존재로 본다고 할 수 있다. 그 이유는 태아가 모태 밖에서 생존할 능력을 아직 갖추지 못한 상태에 있기 때문이라는 것이다. 뒤집어 말하면, 태아가 22주를 넘어 “모태 밖 독자 생존능

력”을 갖추면, 태아는 비로소 국가로부터 보호받을만한 생명체로 인식되고 보호 받을 자격을 지닌 지위를 부여받을 수 있다는 것이다. 따라서 이런 기능이 미비된 22주 이전의 태아의 생명권은 여성의 행복추구권과 등치하여 그에 따라 심사숙고하여 보호 여부를 결정할 수 있는 것으로 현재는 인식하고 있는 것이다.

III. 현재의 인간관과 태아의 지위 이해에 대한 분석

1. 기능주의적 인간 이해

현재는 22주 이전의 태아와 22주 이후의 태아의 가치와 도덕적 지위를 차등적으로 이해한다. 전자의 생명에 대해서는 여성의 행복과 교환할 수 있는 가치를 지닌 것으로 본다. 이것은 22주의 태아를 일반 사람의 생명 가치와는 다르게 간주한 것과 다르지 않다. 이것은 현재가 태아를 “생명체”로 표현한 것에서 이 사실을 어느 정도 유추할 수 있다. 현재가 태아를 인격체라 표현하지 않고 생명체라고 한 것은 매우 중요하다. 그것은 재판관들이 태아를 인간으로 인정하는 것에 유보적인 인식을 하고 있음을 시사한다. 인류사회가 사람은 동식물과는 달리 그 생명을 존엄하게 여기고 그 생명권을 철저히 보호해 왔는데, 그것은 사람은 동물과는 다른 인간으로서의 인격을 지니고 있는 존재이기 때문이다. 바로 이런 특성 때문에 인간은 다른 생명체와는 달리 생명권을 기본권으로 부여받는 것이다.

사람은 동식물과 같은 생명체이지만 동물이 지니고 있지 못한 자아의식, 도덕의식, 신의식 및 대상을 다스리는 기능과 다른 존재와 소통하고 관계를 맺는 능력 등과 같은 독특한 능력을 지닌 존재이다. 인류사회는 사람이 지닌 사람만의 독특성을 ‘인격성’(personhood)이란 개념으로 이해하고 설명해 왔다.⁴ 달리 말하면, 사람은 동물과 달리 인격성을 지닌 독특한 존재이기 때문에

4 의료윤리학자들은 ‘인간’(persons)이라는 개념을 ‘생물학적인 사람’(human beings)과는 구별하여 사용한다. ‘person’이라는 영어는 한국어로 주로 ‘인간’으로 번역되지만, ‘사람’, ‘인격체’ 등으로 다양하게 번역할 수 있다. 학자들은 ‘person’을 ‘인격(성)(personhood)을 지닌 사람’을 가리키

사람은 존엄하며 사람의 생명은 보호받을 가치가 있다는 것이다.

그러면 사람이 지닌 독특한 인격성(personhood)은 무엇인가? 이 오래된 철학적 주제는 인류 역사를 통해 끊임없이 논의되어 왔지만 20세기 후반기에 공학과 생명의로 공학의 발달과 함께 생명윤리학과 이슈들이 부상하면서 다시 중요한 주제로 취급되고 활발히 논의되기 시작했다. 그 주요한 이유 중의 하나는 낙태, 안락사, 뇌사, 장기이식, 말기 환자의 의료제공 문제 등의 생명 의료 문제 때문이다. 실제로 생물학적으로 살아있다고 해서 모든 사람이 다 인격성을 지닌 존재로 볼 수 없다는 주장이 생명윤리학자들로부터 제기 되었다.

그러면 어떤 사람은 인격성이 있고 어떤 사람은 인격성이 상실한 그런 상태의 사람으로 간주될 수 있는가? 만약 그렇다면, 인격성을 판단하는 기준은 무엇인가? 1960년대 이후 의료윤리학이 새로운 학문으로 대두하면서 이런 인간론에 대한 논의가 일어났는데, 그 중 가장 대표적인 것은 사람의 인격성(personhood)을 사람이 소유한 ‘독특한 능력’(capacities)이나 ‘기능’(functions) 등으로 이해하고 판단하는 것이다. 사람이 보유한 능력의 유무가 그 존재의 인격성을 가늠하게 하는 주요한 기준이나 지표가 된다는 것이다. 이런 입장을 소위 ‘기능론적 인간 이해’라고 한다.

1960년대부터 생명윤리학 연구에 크게 기여해온 신학자 조셉 플레처(Joseph Fletcher)는 1970년대 중반에 “사람됨을 가리키는 네가지 지표들”(Four indicators of humanhood)이라는 생명윤리학에 있어서 매우 중요

는 의미로 사용한다. 그런데 영미권에서는 ‘인격’을 가리키는 단어로서 ‘personhood’를 사용한다. 물론, 초기에 플레처라는 학자는 ‘humanhood’(사람됨)이라는 단어를 사용했지만, 플레처 이후의 대부분의 학자는 ‘personhood’라는 단어를 사용해 오고 있다. 본 논문은 ‘personhood’를 ‘인격성’으로 번역하는데, 그것은 의료윤리학을 오랫동안 깊이 연구해 온 철학자 김상득 교수에 빚진 바 크다. 김상득 교수가 이를 “인격성”으로 번역한 바 있고, 또 다른 기독교윤리학자 김승호 교수도 동일하게 번역한 바 있다. 한편으로, 의사이고 의료윤리학자들인 박재현과 이일학은 “사람됨”으로 번역한다. 그러나 이것을 ‘인격’, ‘인격성’ 혹은 ‘인간됨’, ‘사람됨’ 그 어떤 것으로 번역해도 의미는 대동소이하게 전달된다고 생각한다. Scott Rae and Paul Cox, *Bioethics: A Christian Approach in a Pluralistic Age* (Grand Rapids: Eerdmans Publishing Company, 1999). 김상득 역, 『생명윤리학』 (서울: 살림출판사, 2004), 253; Neil Messer, *SCM Studyguide to Christian Ethics*, 김승호 역, 『현대 기독교 윤리학』 (서울: 기독교문서선교회, 2019), 217; Gilbert Meilaender, *Bioethics: A Primer for Christians*, 3rd ed. 박재현 · 이일학 역, 『기독교 관점에서본 생명윤리』 (서울: 킹덤박스, 2015), 64.

한 논문을 통해서 사람이 인간답다고 인정받으려는 최소한 다음의 15가지의 특질 혹은 기능을 소유해야 한다고 주장했다: 1. 최소한의 지능 2. 자아인식 3. 자아통제 4. 시간감각 5. 미래감각 6. 과거감각 7. 다른 사람과의 관계능력 8. 다른 사람에 대한 관심 9. 의사소통 10. 자기통제력 11. 호기심 12. 변화와 가변성 13. 합리성과 감성의 균형 14. 개체의 독특성(idiosyncrasy) 15. 심피질 기능.⁵ 플레처는 사람이 이런 기능을 어느 정도 이상으로 보유할 때, 인격체로 인정받을 수 있고, 이 중에 어느 것이라고 그 정도가 현저히 낮으면 인격체로서의 자격에 미달된다고 주장했다. 그는 이어 이 기능들을 다 포함하는 포괄적 능력인 자의식 혹은 자아인식(self-awareness), 관계능력(relational abilities), 행복감(euphoria), 그리고 대뇌피질 기능(neocortical function)이라는 네 가지 기능과 특질을 사람됨 혹은 인격성을 가늠하는 지표로 설명했다.⁶

플레처가 언급한 지표들 중에서 자아인식에 대해 생각해보면, 사람이 인격을 지닌 존엄한 존재라는 것은 동물과는 달리 사람은 자신이 누구인지를 인식하는 능력을 지닌 존재인데, 시간의 경과와 함께 과거와 현재와 미래의 자신에 대한 의식을 하는 존재라는 것이다. 길론(Raanan Gillon) 박사는 만약 이런 기준에서 초기 태아를 본다면, 태아는 아직 인격성을 지닌 존재로 간주하기 어려울 수 있다고 말한 바 있다.⁷ 의식이나 의지와 감정도 없이 호흡만 유지하는 뇌사자, 그리고 대뇌의 기능이 심각하게 손상된 사람은 인격성(personhood)을 지녔다고 보기에는 미흡한 생명체일뿐, 인격체로 인정받기 어려울 수 있다. 한 가지 더 관계를 맺을 수 있는 능력과 잠재성의 유무를 통해 인격성을 판단하게 되면, 심한 백치(idiots)나 대뇌기능이 소실된 자, 그리고 심각한 정신분열 환자나 파킨스 병을 지닌 사람은 다른 사람과 의미 있는 관계를 맺을 능력이 거의 없기 때문에 이런 사람을 인격을 지닌 인간으로 보기에는 어려울 수 있다.

5 Joseph Fletcher, "Four Indicators of Humanhood," in *On Moral Medicine: Theological Perspectives in Medical Ethics*, eds Stephen Lammers and Allen Verhey (Grand Rapids, Mich.: Wm. Eerdmans Publishing Company, 1987), 276.

6 Fletcher, "Four Indicators of Humanhood," 275-276.

7 Raanan Gillon, "To What Do We Have Moral Obligations and Why?" in *Contemporary Issues in Bioethics*, 3rd. edition. eds. Tom Beauchamp and LeRoy Walters (Belmont, Cali.: Wadsworth Publishing Company, 1989), 165.

이처럼 이와 같은 기능과 특질의 유무를 통해 그 사람의 인격성을 이해하고 평가한다면, 혼수 상태에 있는 사람이나 뱃속에 있는 태아와 같은 존재는 생물학적으로 살아있는 영장류로서의 ‘생명체’(human being)이지만 인격성을 지닌 ‘인간’(person)으로 간주하는 데는 문제가 있게 된다. 학자들과 사회가 인정하는 그런 인간다운 능력과 기능을 보유하지 못하거나 잃어버린 사람은 영장류로서의 ‘생물학적 생명’(human biological life)을 지니고 있을 뿐이고 ‘인격적 인간으로서의 생명’(human personal life)을 지닌 사람으로 보기는 부족하다는 것이다. 이와 관련하여 미국의 윤리학자 레이첼은 전자를 “생물학적 생”(biological life)을 사는 존재로 후자를 “전기적 삶”(biographical life)을 사는 존재라는 개념으로 그 생과 삶의 성격을 다르게 구분하여 설명한 바 있다.⁸

헌법재판소도 바로 이런 기능론적으로 인간을 이해하는 시각을 갖고 있는 것으로 분석할 수 있다. 이런 관점으로 뱃속 태아를 이해하기 때문에, 현재는 ‘태아를 인간으로 성장하는 단계에 있는 생명체’라고 표현할 뿐 기본권과 생명권의 주체가 될 수 있는 인간으로 표현하는 데 유보적인 태도를 취했다. 이러한 관점을 바탕으로, 현재는 태아가 모체 밖에서 독자적으로 생존할 수 있는 능력이 확보되는 시점에 이른 때에 태아의 생명을 종결하는 것은 제한할 필요가 있다고 말한 것이다. ‘모태 밖에서 독자적으로 생존할 수 있는 기능’(viability), 바로 이 능력을 보유하고 있느냐 그렇지 못하느냐를 기본권의 주체인 인간으로 인정할 수 있는 중요한 기준으로 제시한 것은 다수 재판관들이 기능론적으로 인격성을 이해하고 있기 때문이라고 해석할 수 있다.

2. 기능론적 인간 이해에 대한 철학적 분석

기능론적 인간 이해가 인간의 독특성과 인격을 바르게 이해할 수 있는 시각일까? 이 문제에 연구를 많이 한 신학윤리학자 라이와 콕스(Scott Rae and Paul Cox)는 기능론적 인간 이해는 인간을 이해하는데 적절하지 못하다고 비판한다.

⁸ James Rachels, *The End of Life: Euthanasia and Morality* (New York: Oxford University Press, 1986), 5.

그들은 기능론적 이해는 세탁기나 텔레비전과 같은 ‘속성사물’(屬性-事物, property-things)을 이해하는 데에는 적합할 수 있지만, 인간을 이해하는 데에는 심각한 한계를 노정한다고 평가한다.⁹ 예를 들어, 자동차는 다양한 기능을 지닌 수 많은 부품들이 결합되어 질서 있게 연동되어 달리고 움직이는 기능을 수행하는 속성사물이다. 이것은 실체와는 다르다. 실체는 어떤 고유한 내적인 본질을 내재적으로 보유하고 그 본질로부터 자신이 되고, 변화하고 성장한다. 그러나 자동차는 스스로 자신의 변화와 성장을 지시하고 이를 위해 정보를 제공하는 어떤 내적 본질이나 원리가 없는 무생물체로서의 개체이다. 속성사물은 비록 그 개체가 질서 있게 움직인다고 해도 이 질서는 내적 본질에 따른 자생적인 것이 아니라 외부로부터 부여되는 것이다.

그러나 동물과 식물 그리고 사람과 같이 살아있는 생물체는 부분들의 단순한 총합인 개체가 아니라 그 이상이다. 즉 생물체는 자신 안에 어떤 내적 본질이 내재 되어 있는 살아있는 실체(實體, substances)이다. 실체는 어떤 개체(entities)를 구성하는 부분들의 총합과는 성격이 다른 자기 자신의 통일성과 응집성을 제공하는 내적 본질과 같은 것이다. 예를 들어, 강아지라는 생물체는 강아지다움을 발현하게 하는 내적 본질(essence)을 갖고 있고, 그 본질의 원리에 따라 자라고 그로부터 단계마다 잠재되어 있던 기능이 발현하여 성숙해가는 개체이다. 만약 그런 기능이 발현되지 않고 성숙해지지 않는다고 하더라도, 그것은 그 상태와 조건에 문제가 생긴 것이지, 그의 내적인 본질이 사라지거나 쇠한 것이 아니다.¹⁰ 이것은 사람에게 적용하여 설명한다면, 사람이 늙어 병들게 되면 쓸개와 위와 대장 소장과 같은 장기들의 기능들이 병들거나 쇠퇴하는 것과 같다. 사람의 위장과 쓸개와 같은 장기의 일부나 전부를 잘라내면 그 사람은 일부 장기의 기능이 없어졌거나 쇠하게 되는데, 그럼에도 불구하고 그 사람에게 있어서 인간으로서의 본질이 사라진 것은 아니다.

이러한 점에서, 생물체인 실체는 무생물 자동차와 같은 속성사물과는 근본적으로 다르다. 자동차는 차의 정체성을 가능하게 하는 여러 기능을 지닌 부분들의

⁹ Rae and Cox, *Bioethics*, 159-160.

¹⁰ Rae and Cox, *Bioethics*, 161.

총합체이기에, 시간이 지나 부분들이 마모되고 그 기능이 쇠하게 되면 달리고 이동하는 목적을 이행하는 그 속성사물로서의 정체성은 사라지고 만다. 이와 달리, 생물체인 인간은 내적 본질(essence)을 지닌 실체이다. 그 실체는 시간이 경과해도 사라지지 않고 여전히 존재한다. 인간은 실체로서 내적 본질에 따라 운행하기 때문이다.¹¹ 사람은 성장하면서 점점 인식력, 관계능력, 통치능력 등이 진보하거나 변한다. 그리고 노화하면서 이 기능들은 쇠퇴하기도 한다. 만약 인간의 인식력, 대인관계능력, 도덕감이 약해지거나 현저히 사라졌다고 하면, 실체의 상태와 기능이 나빠졌기 때문이지, 그것을 발현하게 하는 내재적 본질이 사라졌기 때문은 아니다. 실체는 변하지 않고 그대로 존재하는 것이다.

옥스퍼드 대학의 오도나번(Oliver O'donovan) 교수도 인간은 그 자체가 실체라는 것을 강조한다. 사람은 수정된 후 시간이 지나면서 점점 생물학적 혹은 신경학적 능력과 기능이 발달하게 되어 있지만, 그 기능들의 기준으로 인간으로서의 지위를 평가받지 않는 존재라고 주장한다. 즉 인간이 보이는 여러 생물학적 지적 능력과 기능들은 시간이 지나면 나타나고 발전하거나 쇠하기도 하지만, 인격성 자체는 사라지거나 변하지 않는다는 것이다. 왜냐하면 그것은 실체이기 때문이라는 것이다.¹² 그리고 이런 생물학적 기능이나 지적 기능으로 인격성을 가늠한다고 한다면, 그 존재가 인격체가 되는 정확한 지점이나 시점을 확정하는 것도 매우 임의적이고 자의적이 된다. 신학자 피어시(Nancy Pearcey)는 이런 기능들은 대부분 점진적으로 나타나기 마련이기 때문에 어떤 사람에게는 있지만 다른 사람에게는 없는 그런 능력이라기 보다는, 사람에게 나타나되 정도나 양에 있어서 상당히 차이가 날 수 있는 것들이라고 보면서 비인격성에서 인격성으로 넘어가는 중대한 질적인 변화가 일어나는 지점과 시점을 사람에게서 찾는다는 것은 거의 불가능하다고 비판한다.¹³ 그러면서 이렇게 기능의 소유 여부로 인간과 인격성을 이해하고 판단하려는 접근법은

11 Rae and Cox, *Bioethics*, 162.

12 Oliver O'donovan, "Again: Who is a Person," in *Abortion and the Sanctity of Human Life*, ed. J.H. Channer (Exeter, England: Paternoster Press, 1985), 129.

13 Nancy Pearcey, *Love Thy Body*, 이지혜 역. 『네 몸을 사랑하라』 (서울: 복있는 사람, 2019), 78-9.

상당히 문제를 많이 노정한다고 평가한다.

살펴본 바대로, 사람이 보유하고 보이는 능력 혹은 기능들의 유무를 통해 사람의 인격성을 이해하려는 기능주의적 시각은 실체로서의 인간을 제대로 파악하지 못하는 한계를 지닐 수밖에 없다. 데이빗 쿡(David Cook) 박사는 사람의 인격성을 생물학적 기능의 유무로 판단하고 규정하는 이런 인식은 인격체를 지나치게 단순화시켜 이해하려는 ‘환원주의’라는 함정에 빠지는 위험한 시각으로 평가한다.¹⁴ 결론적으로, 사람의 독특성을 나타내는 인격성은 사람이 소유하는 특정한 무엇이 아니며, 사람은 모태에서부터 죽을 때까지 일생을 통해 내재적으로 지나는 것으로 이해해야 한다.¹⁵

IV. 태아의 신분에 대한 성경 해석학적 논쟁과 검토

이제 기독교계 안에서 여성이 낙태를 선택할 수 있다고 하는 논변을 살펴볼 것인데, 그 논변의 가장 중요한 성격적 근거로 쓰이는 성경 구절의 해석을 분석하는 작업을 통해서 할 것이다. 낙태 허용론자들은 성경이 태아 생명의 가치를 여성 생명의 가치보다 열등하게 말하고 있다고 주장해 왔다. 즉 출애굽기 21장 22-25절에 명시된 모세의 율법이 산모의 생명이 해를 받으면 생명으로 등가 보충하는 벌을 명시하지만, 태아의 생명이 죽으면 생명이 아닌 물질로 보상하도록 규정하고 있다는 주장이다. 이러한 율법 이해를 근거로 낙태 옹호론자들은 성경이 태아를 아직 인격체가 아닌 혹은 인격성을 충분히 확보하지 못한 생명체로서의 존재라고 주장한다. 한편으로, 낙태 반대론자들은 이러한 성경해석은 이 본문이 말하고 있는 것을 제대로 파악하지 못한 것이라고 주장한다. 이 율법 구절에 대한 옹호론자의 해석과 그것의 타당성에 대해 검토해보자.

1. 태아의 생명은 다른 것으로 상쇄할 수 있다는 주장의 근거 율법(출

¹⁴ David Cook, *Dilemmas of Life: Deciding what's right and what's wrong* (Leister: Inter-Varsity Press, 1990), 73-74.

¹⁵ Meilaender, *Bioethics*, 33.

21:22-25)

“사람이 서로 싸우다가 아이 밴 여인을 다쳐 낙태케 하였으나 다른 해가 없으면 그 남편의 청구대로 반드시 벌금을 내되 재판장의 판결을 따라 볼 것이니라(22절). 그러나 다른 해가 있으면 갚되 생명은 생명으로(23절), 눈은 눈으로, 이는 이로, 손은 손으로, 발은 발로(24절), 데운 것은 데움으로, 상하게 한 것은 상함으로, 때린 것은 때림으로 갚을지니라(25절)”

(1) “다른 해가 있으면”의 피해 주체에 관한 해석

낙태를 옹호하는 신학자들은 22절의 “사람이 서로 싸우다가 아이 밴 여인을 다쳐 낙태케 하였으나, 다른 해가 없으면”(לֹא־יָרָא אִישׁ אֶת־אִשׁוֹ)의 구절에서 “다른 해가 없으면”(לֹא־יָרָא אִישׁ אֶת־אִשׁוֹ)의 주체는 다름 아닌 아이 밴 여인, 즉 산모라고 본다. 이 구절은 여성이 낙태하여 아이는 죽었지만 그 외의 다른 상해를 입지 않았다면, 낙태하게 만든 가해자에게 사형이 아니라 벌금형을 내리도록 정했다고 신학자들은 해석한다. 그리고 23절의 “다른 해가 있으면”(אִישׁ יָרָא אֶת־אִשׁוֹ)의 주체도 산모라고 본다. 그래서 23절은 만약 산모가 죽게 되면 가해자에게 죽음으로, 산모가 눈이 다치면 가해자에게는 눈으로, 산모가 이를 다치면 가해자에게 이로 갚으라고 규정한 율법이라는 것이다. 그렇다면 이 모세율법은 산모에게 해가 발생한 것에 대해서는 가해자에게 동해보복법대로 처리하도록 했고, 이와는 달리 태아가 낙태되어 사망한 경우에는 동해보복법을 그대로 적용하지 않고 가해자가 피해자인 산모에게 생명이 아닌 벌금과 같은 다른 것으로 보상할 수 있도록 규정한 율법이라고 이해한다. 따라서 모세 율법은 복중 태아의 생명 가치는 일반 사람의 그것과 차등적으로 간주하고 있는 것으로 이해한다.

그런데 이 낙태 옹호론자들의 주장은 타당할까? 다른 검토에 앞서, 이 구절에 대한 해석이 과연 타당한지를 살펴볼 필요가 있다. 해석이 잘못되면 그 주장이 송두리째 무너지게 되기 때문이다. 낙태 옹호론자들은 22절의 “다른 해가 없으면”(לֹא־יָרָא אִישׁ אֶת־אִשׁוֹ)과 23절의 “다른 해가 있으면”(אִישׁ יָרָא אֶת־אִשׁוֹ)의 주체가 산모라고 했다. 그런데 만약 해를 입은 주체나 대상자가 산모가 아니라 태אי거나

혹은 그 주체가 산모와 태아 모두를 다 포함한다고 하면 어떻게 되는가? 그렇다면 낙태 옹호론의 주장은 타당성을 담보 받지 못할 수 있다. 왜냐하면 다른 해를 입거나 입지 않은 주체가 태아 혹은 산모와 태아가 모두 포함된다고 하면, 이 율법은 태아의 생명이 상해를 당한 경우에도 생명은 생명으로 값을 것을 요구한 법이 되기 때문이다.

히브리어 구문을 분석하면, 22절과 23절은 “다른 해가 없으면”과 “다른 해가 있으면”에서 해를 당한 주체가 누구인지에 대해 명시적으로 지정하여 말하지 않고 있다. 그냥 문자 그대로 “다른 해가 있으면”과 “다른 해가 없으면”이다. 영어로는 “If there is no serious injury”인데, 문법적으로 볼 때, 여기서 어떤 특정인이 상해를 입은 자로 나타나 있지 않았기 때문에, 그 상해를 입게 되는 주체는 태아일 수도 있고 산모일 수도 있다. 이 문장에서는 산모, 아이, 혹은 두 사람 모두가 상해 피해자가 될 수 있고, 아울러 태아를 배제할 문법적인 근거가 없다는 것이다.¹⁶

따라서 이 구문을 갖고서 모세율법이 태아 생명의 가치를 산모의 그것보다 열등하게 간주하고 있다고 주장하는 것은, 타당하지 못한 해석에 근거하고 있기 때문에 그 주장의 정당성을 확보하기는 어렵다고 할 것이다.¹⁷

(2) “낙태케 하였으니” 해석 논란—유산 혹은 조산

“낙태케 하였으니”(22절)가 의미하는 것에 대한 해석도 낙태 문제에 관한 중요한 쟁점이 된다. 낙태라고 번역된 히브리어 단어는 ‘야차’(אצ)이다. 이 단어는 구약에 13차례 나오는데, 12차례는 ‘앞으로 나오다’(to come forth, to come out)라는 의미로 쓰였다. 즉 살아서 움직이는 동작을 묘사하는 단어로 쓰였다. 그래서 적잖은 학자들은 이 맥락에서 이 단어가 쓰였다는 것은 이것이 유산이 아니라, 분만 즉 조산을 의미하는 것으로 보아야 한다고 해석하기도 한다. 즉 싸우던 사람이 실수로 산모에게 충격을 가해서 태아가 갑자기 산모의

16 Peter Enns, *The NIV Application Commentary: Exodus* (Grand Rapids, Mich.: Zondervan, 2000), 446.

17 John Frame, *The Doctrine of Christian Life* (Phillipsburg, N.J.: Presbyterian and Reformed Publishing, 2008), 719.

모체 바깥으로 나오게 된 것을 가리키는 것, 즉 우발적인 충격으로 산모가 조산(premature delivery, NIV)을 한 것으로 보아야 한다는 것이다. 만약 유산(miscarriage)시킨 것에 관한 형벌 조항으로 모세가 만든 것이라고 하던 그 의미를 지닌 ‘샤콜’(שָׂוֹל), 왕하 2:21, 욥 23:26; 동물의 경우-창 31:38, 욥 21:10:)이라는 단어를 사용했을 가능성이 훨씬 높다는 것이다. 그래서 카이저와 학자들은 22절의 해당 구문을 “낙태케 하였으나”가 아니라 ‘조산하게 하였으나’라고 번역하는 것이 더 타당하다고 주장한다.¹⁸

(3) 이 본문이 제공하는 신학적 진술과 그렇지 않은 것

앞에서 살펴본 바대로, 이 본문에서 태아의 생명을 종결하는 것에 대한 중요한 근거나 원리를 유추해 내는 것은 논란의 소지가 많다. 이 본문을 통해서 유추할 수 있는 것은, 조산이나 유산을 유발한 폭력은 비록 그것이 부주의로 말미암은 우발적인 것이었다고 하더라도 그에 대한 벌을 피할 수 없다는 정도일 것이다. 이 본문을 통해서 이런 것 이상의 그 어떤 다른 신학적 주장이나 진술을 유추해 내는 것은 무리이고 적절하지도 않다고 생각한다.¹⁹

설령 이 본문에 대해 어떤 해석을 내릴 수 있다고 하더라도, 이 본문으로부터 현재 사회에서 논란이 되는 자의적으로 선택하는 낙태 행위에 대한 원리를 유추해 내는 것은 무리가 있다. 그 이유는 이 율법 본문은 우발적 사고로 생긴 낙태 혹은 조산에 대해 가해자는 어떻게 배상해야 할 것인지를 규정하는 본문이기 때문이다. 이런 본문의 성격으로 인해 영국 옥스퍼드의 윤리학자 오도나번(Oliver O'donovan)은 이 사건은 마치 교통사고로 발생한 사망 사건과 유사한 사건으로 비유하면서 이에 대한 처벌 규정은 의도적으로 생명을 죽게 한 사건에 대한 처벌 규정으로 쓰일 수 없다고 말한 바 있다.²⁰ 헤이즈(Richard Hays)

18 Walter C. Kaiser, *Toward Old Testament Ethics*, 홍용표 역, 『구약성경윤리』 (서울: 생명의 말씀사, 1990), 195. 히브리어 원문에는 “그녀의 아이들” 즉 ‘엘레테요’(אֵלֵיֶיךָ)가 쓰였는데, 이렇게 복수형이 쓰인 것은 쌍둥이나 혼성 출산 혹은 그 이상의 출산도 열어두고 있기 때문이라고 해석한다.

19 Glen Stassen and David Gushee, *Kingdom Ethics*, 신광은·박종금 역, 『하나님의 통치와 예수 따름의 윤리』 (서울: 대장간, 2011), 77.

20 Oliver O'donovan, *The Christian and The Unborn Child* (Bramcote, Nottingham: Grove Books, 1975), 8, n. 1.

교수나 캐머런(Nigel Cameron) 교수도 이 본문에 나오는 사건과 그에 대한 규정은 현대사회에서 벌어지는 자의적 낙태 문제에 대해 원리나 답을 주기에는 부적합한 구절로 해석한다.²¹ 따라서 이 본문을 유리하게 해석하여 이를 낙태 허용 본문으로 삼는 것은 기초가 약한 데에 집을 쌓는 것처럼 위험한 것이고 할 것이다.

V. 인간, 태아 그리고 하나님의 형상: 신학적 검토

이제 태아의 신분을 다루되 태아의 신분 문제를 좀 더 신학적인 검토와 논의를 규명하는 작업을 할 필요가 있다. 기독교회는 인간의 독특성과 신분을 어떻게 이해하고 있는가? 일반사회와 학문은 인격성(personhood)이라는 개념을 사용하여 인간의 독특성과 존엄함을 논의하고 이해해 왔다. 그러나 전통적으로 기독교회는 인격성이라는 개념보다는 ‘하나님의 형상’이라는 개념을 인간의 독특성과 존엄성을 이해하는 데 훨씬 중요한 개념으로 취급하고 연구해 왔다.²² 다르게 말하면, 교회는 ‘하나님의 형상’을 일반 학문이 말하는 인격성(personhood)의 핵심으로 보고 이것을 매우 중시해 왔다는 것이다. 기독교 교리의 인간론에서 가장 중요한 두 교의적 진술 중의 하나가 ‘인간은 하나님의 형상으로 창조되었다’는 것이다. 그것은 성경의 첫 책 창세기 1장을 비롯한 여러 곳에서 이것을 진술하고 있기 때문이다.

1. 하나님의 형상으로 창조된 인간(창 1:27; 5:3; 9:6)

창세기는 하나님이 사람을 창조하시되 자기 형상 곧 ‘하나님의 형상’으로

²¹ Richard Hays, *The Moral Vision of the New Testament*, 유승역 역, 『신약의 윤리적 비전』 (서울: IVP, 1996), 675; Neigel M. de S. Cameron and Pamela F. Sims, *Abortion: the Crisis in Morals and Medicine*, 햇불성경연구소 역, 『낙태: 위기에 처한 기독교 의료윤리』 (서울: 도서출판 햇불, 1993), 142.

²² David VanDrunen, *Bioethics and the Christian Life* (Wheaton, Ill.: Crossway, 2009), 149.

창조하셨다고 분명히 말한다. 이 진술로부터 기독교 인간론의 핵심 명제인 ‘사람은 하나님의 형상으로 창조되었다’는 교리가 나왔다. 미국의 구약학자 월트키(Bruce Waltke) 교수는 창세기의 ‘하나님의 형상으로 창조된 인간’에 관한 내용에서 두 가지 점을 강조하는데 첫째, 하나님이 사람을 자기의 형상으로 창조했다는 것(창 1:26-7)과 둘째, 하나님의 형상은 부모의 씨를 통해 후손들에게 전해진다는 것(창 5:2-3)이다.

창세기 1장을 보면, 하나님이 첫 사람을 창조하실 때 “우리의 형상을 따라 우리의 모양대로 우리가 사람을 만들[자]”(창 1:26a) 하고 협의하시고, 이어 하나님이 “자기 형상 곧 하나님의 형상대로 사람을 창조하시되 남자와 여자를 창조하[셨다]”(창 1:27). 그렇기에 하나님이 아담과 하와를 자기 형상 곧 하나님의 형상으로 지었고 이에 따라 첫 사람은 하나님의 형상임을 모세는 명시적으로 표현한다.

그런데 ‘아담 이후의 사람들도 하나님의 형상을 지닌 존재라고 할 수 있을까?’ 하는 질문이 제기될 수 있다. 이에 대해 창세기 5장 3절은 대답의 실마리를 제공한다. “아담이 일백 삼십 세에 자기 모양 곧 자기 형상과 같은 아들을 낳아, 이름을 셋이라 하였[다]”(창 5:3)는 3절은 아담이 셋을 낳은 것을 가리켜 아담이 “자기 형상과 같은 아들”을 낳은 것으로 묘사했다. 여기에 묘사된 형식과 쓰인 단어는 창세기 1장 26절에서 하나님이 아담을 그의 형상으로 창조하신 것을 묘사하는 장면과 단어를 거의 반복하면서 유사하게 기록하고 있다.

그러면 창세기 5장 3절이 말하는 “자기 모양과 자기 형상”은 무엇을 가리킬까? 그것은 바로 하나님의 형상 외의 다른 것을 생각할 수가 없다. 아담이 하나님의 형상을 지닌 자이기 때문에 아담의 형상이란 하나님의 형상과 다름없다. 월트키(Bruce Waltke)는 아담이 자기 형상과 같은 아들을 낳았다는 말은 셋이 하나님의 형상으로 창조된 아버지 아담이 지닌 그 형상을 지닌 것으로 해석하지 않을 수 없다고 말한다.²³ 그렇다고 하면, 셋은 부모가 지닌 하나님의 형상으로 잉태되고 태어난 것으로 이해할 수 있다.

²³ Bruce K. Waltke, “Reflections from the Old Testament on Abortion,” *Journal of the Evangelical Theological Society* 19 (1976), 12.

주석학자 매튜스(Kenneth A. Mathews)는 “모세는 이 기록과 묘사를 통해 하나님의 형상은 부모를 통해 자녀와 후손들에게 전해짐을 분명히 밝혀놓고 있는 것”이라고 주석한 바 있다.²⁴ 이런 신학적 진술은 창세기 9장 6절의 하나님이 노아와 맺은 언약 가운데 나타난 기록을 통해서도 재확인할 수 있다. 하나님이 홍수 이후 새 인류의 대표 격인 노아와 언약을 맺으셨을 때 두 가지를 명령하셨는데, 첫째는 사람에게 동물의 고기를 먹게 허락하신 것이고, 둘째는 어떤 사람이 “다른 사람의 피를 흘리면 그 사람의 피도 흘릴 것이니”라고 명령한 것이다. 이렇게 차별하는 이유가 부기되어 있는데, 그것은 바로 “하나님이 자기 형상대로 사람을 지었음이니라”라는 것이다(창 9:6). 이 기록을 통해서 아담의 후손들도 모두 아담처럼 하나님의 형상을 지닌 자임을 유추할 수 있다. 그러면 태아도 하나님의 형상을 지닌 자라고 할 수 있을까?

2. 하나님의 형상과 태어나지 않은 태아

셋은 육신의 부모인 아담과 하와를 통해 부모와 같은 형상 곧 하나님의 형상으로 태어났다. 그러면 셋이 하나님의 형상을 지니게 된 시점은 언제부터일까? 출생 시점일까? 아니면 생명의 씨가 시작되는 잉태 시점일까? 아니면 어떤 기능이 발현되는 특정 시점일까? 이 질문은 태아가 하나님의 형상을 지니고 있는지를 답하기 위해 중요한 질문이다. 이에 대답을 얻을 수 있다면 태아의 인격성 여부를 판단하는 데 큰 도움이 되기 때문이다. 이에 관한 신학적인 분석과 유추를 내릴 수 있는 내용 중 가장 대표적인 것은 다윗이 밧세바와 간음하고 난 뒤 자신의 죄악을 고백하고 회개하는 내용이 담긴 시편 51편 1-5절까지의 구절이다.

(1) “내가 죄악 중에 출생하였음이여... 모친이 죄 중에 나를 잉태하였나이다”
(시 51:5)

²⁴ Kenneth A. Mathews, *Genesis 4:27-11:27* (NAC: Nashville, TN: Broadman & Holman Publishers, 1996), 310.

다윗은 자신의 범한 엄청난 죄를 깨닫고 난 뒤 하나님께 “하나님이여 주의 인자를 따라 내게 은혜를 베푸시며 주의 많은 긍휼을 따라 내 죄악을 지워주소서”(시 51:1)라고 처절하게 자기의 죄를 인정하고 주의 자비를 구한다. 다윗은 “나의 죄악”(2절), “내 죄과”(3절) “내가 주께 범죄하여”(4절)라고 철저히 자신의 죄악을 고백한다. 그런데 5절에서는 “내가 죄악 중에 출생하였음이여, 모친이 죄 중에 나를 잉태하였나이다”라고 고백했다. 다윗은 자신이 엄청난 죄악을 짓게 된 이유는 자신이 이미 잉태되었던 순간부터 죄인이었기 때문이라고 말한다. 이것은 예사롭지 않는 표현이다. 이 표현은 다윗은 자기 자신이 저지른 범죄 행위의 기원을 자신이 수정되었던 그 시점으로까지 확대하는 것이다. 조직신학자 프레임(John Frame)은 이 구절은 다윗은 자신이 태어나기 전부터 이미 죄인으로 존재한 것으로 인식하고 있음을 보여주는 고백이라고 해석한다.²⁵

다윗은 자기가 복중에 있을 때부터 죄인인 상태였고 죄인으로 성장했기 때문에 그에 따라 죄를 좋아하는 습성을 지니고 있었고 그에 따라 현재에 간음과 살인과 같은 엄청난 죄를 범하게 되었다고 고백한 것이다. 그리고 다윗은 자신이 잉태되어 태아로 있을 때부터 죄인이었던 이유는 이 절 후반부에서 말하고 있는데, 그 이유는 자신의 모친이 죄 가운데서 자신을 잉태했기 때문이었다는 것이다.

(2) 범죄와 인격성

기독교회는 시편의 이 구절을 원죄 교리를 만드는 데 있어 매우 중요한 구약성경의 지지 구절로 이해해 왔다. 월트키 교수는 이 구절을 놓고 이렇게 신학적으로 해석한다: “시편 51편 5절은 인간은 수정되는 순간부터 죄의 상태 안에 놓이고 인간의 영적, 도덕적 능력은 이미 태아 안에 들어가 있는 것이라는 관념을 뒷받침한다.”²⁶ 이 구절의 진술을 이렇게 해석하는 것은 태아도 원죄의 영향 아래 있다는 것을 말하는 것과 다르지 않다.

죄는 인격적(personal) 성격을 지닌다. 죄는 단순히 잘못된 어그러진 행동이

25 John M. Frame, *The Doctrine of the Christian Life*, 이경직 외 역, 『기독교 윤리학: 그리스도인의 삶에 대한 교리』 (서울 개혁주의 신학사, 2008), 940.

26 Waltke, “Reflections from the Old Testament on Abortion,” 12

아니라 그 이상인 것, 즉 의지와 성향이 발동되어 행해지는 것이라는 의미이다. 미국 정통 장로교회는 낙태에 관한 총회 보고서에서 다윗의 고백인 시편 51편 5절은 다윗의 죄를 범한 당시 현재의 인격적 성향이 수정 순간으로부터 말미암고, 태아 때와 현재 자신 간에 “인격적 연속성”(personal continuity)이 있음을 분명하게 말해준다고 신학적으로 해석한다.²⁷ 그렇다면 태아도 영아도 인격을 지닌 존재이기 때문에, 하나님과 다른 사람과의 관계에 있어서 의지를 악하게 발동하여 죄악된 행동을 하기를 좋아하고 실제로 그렇게 한다는 것이다. 다윗이 밧세바를 간음하고 난 뒤 그녀의 남편을 죽게 하려고 마음에 품었던 악한 생각과 의지는 결코 당시의 현상만이 아니고 그가 잉태되어 엄마의 모태에 있던 그 순간부터 그에게 존재했고 바로 그것으로부터 현재의 죄가 말미암았다는 것이다. 따라서 다윗은 태아 때부터 죄를 짓는 성향을 갖고 있었다는 것이다.

이 구절과 아울러 이런 진술을 지지하는 근거가 될 수 있는 또 다른 구절은 시편 58편 3절이다. 시인은 “악인은 모태에서부터 멀어졌음이며, 나면서부터 결길로 나아가 거짓을 말하는도다”(시 58:3)라고 진술한다. 이 진술은 사람이 잉태되어 복중에서 자라는 때부터 결길로, 거짓 행하는 길로 나아가는 것을 좋아한다는 것이다. 이 진술에 대해 신학자 파울러(Paul Fowler)는 복중에 있는 태아도 죄의 영향에서부터 면제되지 못한 상태에 놓여 있고 자라기 때문에 하나님을 벗어나는 길로 나아가기를 좋아하는 존재임을 시사하는 것이라고 해석한다.²⁸

자신이 모태에서부터 죄 가운데 잉태되었기 때문에 자신은 태아 때부터 이미 죄인이었고, 나면서 결길로 나아갔다는 시인의 고백을 신학적으로 해석하면, 시인은 이미 태아 때부터 인격성을 지닌 존재 즉 인격성을 지닌 인간이라는 것이다. 그 이유는 죄는 기계적인 행위가 아닌 전인의 의지와 성향이 반영된 행위이고 이는 인격적 성격을 지니고 있기 때문이다. 그러므로 어떤 사람이 죄를 짓는다는 것은 이미 그 행위자가 인격체임을 의미하는 것과 다르지 않다.

²⁷ “Report of the Committee to Study the Matter of Abortion” in the Minutes of the Thirty-eight General Assembly of the Orthodox Presbyterian Church (1971), 142.

²⁸ Paul B. Fowler, *Abortion: Toward an Evangelical Consensus* (Portland, Oregon: Multnomah Press, 1987), 141.

이런 신학적 관점을 통해 태아를 바라보면 태아도 하나님의 형상이요 인격성을 지닌 인격체로 보지 않을 수 없다.

(3) 죄의 전가와 대속의 대상으로서의 태아

신약성경의 로마서에서 바울이 가르친 원죄의 전가 교리를 살펴봄으로 태아와 하나님의 관계를 유추할 수 있다. 바울은 한 사람의 죄, 즉 아담의 죄로 말미암아 모든 사람이 죄를 범했다고 말했다(롬 5:12). 기독교회는 이 구절에서 아담의 죄는 아담 이후 육체로 태어나는 모든 후손들에게 전가된다는 교리를 찾아내고 가르쳐 왔다. 아담이 인류의 대표자이기에 그의 죄의 전가의 범위와 대상은 아담 이후 육체로 태어나는 모든 사람들이다. 아담의 후손의 범주에서 태아를 배제할 수 없다. 아직 태어나지 않는 태아를 이 후손의 범주에서 배제할 만한 충분한 성경적 근거가 없다. 이것은 마치 예수 그리스도의 구속의 대상과 범위에서 태아를 배제할 수 없는 것과 마찬가지로이다.

루터교 신학자요 윤리학자인 메일랜더(Gilbert Meilaender)는 하나님이 세상을 사랑하사 독생자를 보내어 대속해 주셨는데, 하나님이 사랑한 대상인 세상 안에 태아는 속하지 않는다고 말할 수 있을까 하는 질문을 던진다. 그리고 태아를 배제할 수 있는 성경적 근거는 없으며 당연히 태아도 하나님이 사랑하여 독생자를 보내신 그 세상과 세상 사람들의 일부분이라고 주장한다. 태아도 일반 사람과 마찬가지로 하나님의 사랑의 대상 안에 포함된다는 것이다. 메일랜더는 태아가 하나님의 사랑의 대상이 되는 이유는 바로 태아도 일반 사람들처럼 하나님의 형상을 지닌 존귀한 사람이기 때문이라고 역설한다.²⁹

3. 태아도 하나님의 형상: 하나님의 형상은 소유하고 잃는 것은 아니라 인간 본질

살펴본 바와 같이, 신구약에 묘사된 하나님의 형상으로서의 사람에 대한 가르침을 신학적으로 종합하여 요약하면, 하나님은 사람을 그의 형상으로 창조

²⁹ Meilaender, *Bioethics*, 37.

하셨고 아담을 통해 이 땅에 태어난 모든 사람들은 하나님의 형상을 지녔다. 그리고 복 중에 있는 아직 태어나지 않은 태아도 하나님의 형상으로 지음을 받은 자이다. 다윗의 고백을 통해 태아도 원죄의 영향에서 배제되지 않는 존재로서 죄악 가운데 놓여 있고 죄악을 행하는 성향을 지닌 존재였다. 이를 통해 태아도 인격체임을 유추할 수 있고, 이를 신학적으로 표현하면 태아도 하나님의 형상을 지닌 존재라는 것이다.

하나님의 형상은 사람이 소유하거나 잃기도 하는 어떤 특정한 능력이 아니라, 인간의 본질의 한 부분이다.³⁰ 성경은 사람은 하나님의 형상으로서 하나님의 형상을 반영한다고 말한다. 사람이 소유하는 독특한 영적이고 도덕적이며 지적인 능력과 기능은 그가 하나님의 형상이기 때문이지 그것이 하나님의 형상을 결정하는 기준이 될 수 없다. 이처럼 하나님의 형상은 인간의 인격성의 본질이고 사람의 신분을 결정짓는 인간 본질에 속하는 것이다. 기독교 도덕철학자 미첼(C. Ben Mitchell)은 이를 “하나님의 형상은 인간이 보여주는 무엇이 아니라 인간이 어떤 신분의 존재”인지를 말해주는 것이라고 주장한다.³¹ 복중에 있는 초기 태아이든 늦고 노쇠하여 임종 직전에 있는 노인들이든 그들은 모두 하나님의 형상을 지닌 존재이다. 그렇기 때문에 태아는 일반 사람들과 마찬가지로 보호받을 권리를 지닌 존재로 인식해야 할 것이다.

VI. 낙태법 개정을 위한 교회의 책임과 과제

태아도 하나님의 형상을 지닌 아직 태어나지 않은 인간이기에 생명권의 주체이며 사랑받고 보호받을 자격이 있는 존재이다. 그렇기 때문에 사회는 태아를 보호하기 위해 힘써야 하는데, 대한민국의 현실은 태아의 생명을 종결하는 행위를 허용하는 낙태법을 만들어야 하는 형국이다. 현재가 여성의 자기결정권을 함께 보장하는 낙태법을 만들 것을 주문한 현실에서 기독교회는 악보다는

³⁰ Scott Rae and Paul Cox, *Bioethics*, 132.

³¹ C. Ben Mitchell & D. Joy Riley, *Christian Bioethics: A Guide for Pastors, Health Care Professionals, and Families* (Nash., Tenn.: B&H Academic, 2014), 55.

차악을 택할 수밖에 없는 상황에서 지혜롭게 대처하지 않으면 안 된다. 이 일을 하기 위해 현재까지 국회에 발의된 대표적인 안들을 간단히 살펴보고, 마지막으로 기독교적 가치에 부합하는 개정안을 마련하기 위해 애쓰고 있는 교회와 기독교시민단체와 전문가들을 위해 필요한 몇 가지 가이드라인을 제안하고자 한다.

1. 발의안 분석

조해진 의원(국민의힘)이 대표로 발의한 형법 일부 개정법률안은 태아의 심장 박동의 존재 시점을 기준으로 임신 6주 이내 기간을 어떤 사유와 관계없이 낙태의 허용 기간으로 제안한다. 만약 사회 경제적인 사유가 있을 경우에는 임신 10주까지를 낙태를 허용하는 기간으로 삼고 있다.³²

권인숙 의원(더불어민주당)이 발의한 형법 일부개정안은 여성의 임신중단 권리와 인권보장을 위해 낙태에 대한 책임을 묻는 형법 제270조를 삭제하기를 제안한다. 이와 함께 발의한 모자보건법 일부개정안에서는 낙태죄 폐지를 전제로 수술과 약물 등에 의한 인공임신중단을 허용하는 내용을 담았다. 그리고 만약 임신부가 임신 중단을 결정한 경우에는 의사가 정당한 사유가 없는 한에서 임신부 요청에 따르도록 제안하고 있다.³³ 여성의 자기결정권을 매우 강조하는 안이다. 그리고 박주민 의원(더불어민주당)이 대표 발의한 형법 일부 개정안은 헌법재판소가 제시한 가이드라인대로 임신한 여성의 자기결정권을 보호하기 위해 기존의 낙태죄 내용을 삭제하는 것을 제안한다.³⁴

32 조해진 의원 대표 발의, 「형법」 일부개정법률안(2020.11.13. 의안번호 5295); 조해진 의원 대표 발의 모자보건법 일부개정법률안(2020.10.12. 의안번호 5311). <https://likms.assembly.go.kr/bill/BillSearchResult.do> (2023/07/07 접속).

33 권인숙 의원 대표발의 「형법」 일부개정법률안(2020.10.12. 의안번호 4483); 권인숙 의원 대표발의 모자보건법 일부개정법률안(2020.10.12. 의안번호 4484). https://likms.assembly.go.kr/bill/billDetail.do?billId=PRC_B2P0V1M0Q1Q2G1G6K1G5S0D7V4O2F8 (2023/07/07 접속).

34 박주민 의원 대표발의 「형법」 일부개정법률안(2020.11.27. 의안번호 5847) https://likms.assembly.go.kr/bill/billDetail.do?billId=PRC_C2Y0Y1W1L1K8M1J4W3O7F3D1U0C7G6 (2023/07/07 접속).

이은주 의원(정의당)이 대표 발의한 형법 일부개정안을 보면, 기존의 형법에서 낙태죄를 폐지함으로써 낙태죄를 완전히 폐지하는 것을 그 골자로 하고 있다. 또 「모자보건법」의 인공임신중절수술 허용 한계 규정을 삭제하고 낙태 허용의 주 수나 사유에 제한을 두지 않는다. 이 안은 임신부의 판단과 결정에 최고의 우선권을 두었다고 할 수 있다. 그리고 안전한 낙태를 할 수 있도록 국가가 재정적으로 낙태 비용을 지원할 것도 제안하고 있다.³⁵

간략하게 살펴본 바대로, 발의된 개정안들은 모두 성경적 신학적인 기준에서 볼 때 불만족스럽고 실제로 문제가 많다. 그러나 대한민국은 기독교 국가가 아니고, 현실은 헌법 재판소의 주문에 따라 태아의 생명과 여성의 자기결정권을 균형있게 보호하는 내용으로 현행 형법의 관련 조항을 일부 개정해야만 하는 상황이다. 그렇기 때문에 교회와 그리스도인들은 불만족스럽더라도 절충적으로 신학적인 관점에서 볼 때, 덜 악한 차악(lesser evil)에 해당하는 안을 지지할 수밖에 없다. 그것을 감안하면 발의된 안들 가운데서는 조해진 의원이 대표로 발의한 법안이 기독교적 기준과 가치에 충돌이 가장 덜한 법안이라고 평가할 수 있다. 그리고 조해진 법안과 다른 극단은 이은주 의원이 대표로 발의한 안이다. 조해진 의원의 발의안은 여성의 자기 몸에 대한 결정권을 존중하는 낙태를 허용하라는 현재의 주문을 수용하면서도 그 결정을 행사할 수 있는 기간 즉 낙태할 수 있는 기간을 임신 초기에 태아의 심장박동이 감지되는 그 시점으로 제한하기 때문에 상대적으로 기독교적 기준과 가치에 크게 부딪히지 않는 안으로 볼 수 있다.

2. 낙태법 개정을 위한 지침

마지막으로, 낙태법이 태아의 생명을 더 보호하는 방향으로 개정되기를 바라고 노력하는 기독교 교회와 기독교시민단체들이 지녀야 할 몇 가지 지침을 제시하고자 한다. 첫째, 비록 만족스럽지는 않지만, 소위 심장박동 청진이 가능한 시점

³⁵ 이은주 의원 대표발의 형법 일부개정법률안(2020.11.5. 의안번호 4979); 이은주 의원 대표발의 모자보건법 일부개정법률안(2020.11.5. 의안번호 4983). https://likms.assembly.go.kr/bill/billDetail.do?billId=PRC_F2W001X1A0M5A1B3Z4N4N4O1T5F4K0 (2023/07/07 접속).

이전의 기간에 한하여서는 어떤 사유든지 낙태를 허용하는 것이다. 이를 일명 ‘심장 박동법’이라고 칭할 수 있다. 이 법안은 심장박동 소리가 청취되는 시점을 대략 임신 6주로 보고, 임신 6주를 기준으로 그 이내는 무조건적으로 낙태를 허용한다는 것이다. 실제로, 미국의 여러 주들이 이 심장박동법을 채택하여 시행하고 있다. 이와 아울러 사회적 경제적 사유로 낙태를 고민하는 경우에는 숙려기간을 4주간으로 정하여 허용해 주어서 10주 이내에서만 낙태를 허용하도록 하는 것이다.

둘째, 형법 개정과 함께 임신부와 태아의 생명 보호에 관한 법률을 별도로 제정하는 것이다. 이 법률은 모자보건법과 같이 태아의 생명 보호를 최대화하고 임신부의 건강위험을 최소화하기 위해 만드는 특별법의 성격을 지니는 법이라 할 수 있다. 이 법에는 태아의 생명권을 최대한 보호해야 할 것과 그것을 증진하기 위해 상담 기관을 설치할 것과 아울러 그 기관의 업무 내용과 영역 등도 명시하는 것을 담는 것이 필요하다. 이와 함께 개인이든 집단이 양심에 따라 낙태 수술을 거부할 수 있는 권리를 인정하는 내용도 명시할 필요가 있다.

셋째, 의사를 비롯한 의료인들이 종교와 사상과 신념과 양심에 따라 낙태 시술과 진료를 거부할 수 있도록 의료법 일부를 함께 개정하도록 하는 것이다. 현재 의료법 15조에는 의료인 또는 의료기관 개설자는 진료나 조산 요청을 받으면 정당한 사유가 없이는 그 요청을 거절하지 못한다고 명시한 조항이 있다. 이 조항에 낙태의 경우에는 의료인의 신념에 따라 낙태 시술과 진료를 거부할 수 있다는 내용을 추가하여 의료법을 개정하는 것이 필요할 것이다.

3. 동시대 교회와 그리스도인의 윤리적 책임

교회는 법이 지니고 있는 교육적 기능을 소홀히 여기거나 무시해서는 안 된다. 일단 법이 만들어지면 시간이 지나감에 따라 국민들은 법이 허용한 내용을 도덕적으로 문제가 없는 것으로 간주하게 되고 마침내는 그것이 옳은 것으로 인식하는 방향으로 나아가게 된다. 이것을 가리켜 신학자 그루뎀(Wayne Grudem)은 법이 지닌 “교육적 기능”이라고 말한 바 있다.³⁶ 법이 낙태를 허용하

는 기간을 넓게 잡으면 잡을수록, 청소년들과 젊은 부부들은 점점 초기의 태아는 인간 이전의 존재로서 생명권을 보장받을 만한 자격이 없는 존재라고 생각하고 인식하는 방향으로 흘러가기 마련이다. 그래서 시간이 지나면, 국민과 사회문화는 점점 더 반(反)기독교적인 기준과 가치가 지배하는 현상이 강화되게 될 것이다. 이 점을 매우 심각하게 인식할 필요가 있다.

그리스도인들은 우리 국민과 나라에 흐르는 이런 반기독교적 문화의 흐름을 방관해서는 안 된다. 교회는 개인의 행복과 자기 결정권을 생명권보다 더 중요하게 생각하려는 문화와 사조에 맞서 대응해 가야 한다. 다행히 현재 한국 사회에는 깨어있고 헌신된 유능한 평신도 전문가들이 반기독교적인 제도와 악법이 만들어지는 것을 막기 위해 연대하여 힘쓰고 있다. 이런 현실에서, 교회와 그리스도인들은 이들을 위해 기도하고 한국 사회에 태아의 생명을 더 보호할 수 있게 하는 내용으로 낙태법이 개정되도록 힘을 합해야 할 것이다.

36 Wayne Grudem, *Politics According to the Bible* (Grand Rapids, Mich: Zondervan, 2010), 98.

[참고문헌]

- Cameron, Neigel M.de S, and Pamela F. Sims. *Abortion: the Crisis in Morals and Medicine*. 햇빛성경연구소 역. 『낙태: 위기에 처한 기독교 의료윤리』. 서울: 도서출판 햇빛, 1993.
- Cook, David. *Dilemmas of Life: Deciding what's right and what's wrong*. Leicester, England: Inter-Varsity Press, 1990.
- Enns, Peter. *The NIV Application Commentary: Exodus*. Grand Rapids, Mich.: Zondervan, 2000.
- Fletcher, Joseph. "Four Indicators of Humanness." in *On Moral Medicine: Theological Perspectives in Medical Ethics*. eds., Lammers, Stephen. and Allen Verhey. Grand Rapids, Mich.: Wm. Eerdmans Publishing Company, 1987, 275-78.
- Fowler, Paul B. *Abortion: Toward an Evangelical Consensus*. Portland, Oregon: Multnomah Press, 1987.
- Frame, John. *The Doctrine of Christian Life*. Phillipsburg, N.J.: Presbyterian and Reformed Publishing, 2008.
- Frame, John M. *The Doctrine of the Christian Life*. 이경직 외 역. 『기독교 윤리학: 그리스도인의 삶에 대한 교리』. 서울 개혁주의 신학사, 2008.
- Gillon, Raanan. "To What Do We Have Moral Obligations and Why?" in *Contemporary Issues in Bioethics*, 3rd. edition. eds. Beauchamp, Tom. and Walters, LeRoy. Belmont, Cali.: Wadsworth Publishing Company, 1989.
- Grudem, Wayne. *Politics According to the Bible*. Grand Rapids, Mich.: Zondervan, 2010.
- Hays, Richard. *The Moral Vision of the New Testament*. 유승원 역. 『신약의 윤리적 비전』. 서울: IVP, 1996.
- Kaiser, Walter C. *Toward Old Testament Ethics*. 홍용표 역. 『구약성경윤리』. 서울: 생명의 말씀사, 1990.
- Mathews, Kenneth A. *Genesis 4:27-11:27*. NAC; Nashville, TN: Broadman & Holmam Publishers, 1996.

- Meilaender, Gilbert. *Bioethics: A primer for Christians*. 3rd ed. Grand Rapids, Mich.: Wm. Eerdmans Pub. Co., 2013.
- Messer, Neil. *SCM Studyguide to Christian Ethics*. 김승호 역, 『현대 기독교 윤리학』. 서울: 기독교문서선교회, 2019.
- Mitchell, C. Ben & D. Joy Riley, *Christian Bioethics: A Guide for Pastors, Health Care Professionals, and Families*. Nash. Tenn.: B&H Academic, 2014.
- O'donovan, Oliver. "Again: Who is a Person?" in *Abortion and the Sanctity of Human Life*. Ed. J.H. Channer. Exter, England: Paternoster Press, 1985, 125-137.
- _____. *The Christian and The Unborn Child*. Bramcote, Nottingham: Grove Books, 1975.
- Pearcey, Nancy. *Love Thy Body*. 이지혜 역. 『네 몸을 사랑하라』. 서울: 복있는 사람, 2019.
- Rachels, James. *The End of Life: Euthanasia and Morality*. New York: Oxford University Press, 1986.
- Rae, Scott. and Paul Cox. *Bioethics: A Christian Approach in a Pluralistic Age*. Grand Rapids: Eerdmans Publishing Company, 1999.
- _____. *Bioethics*. 김상득 역. 『생명윤리학』. 서울: 살림출판사, 2004.
- "Report of the Committee to Study the Matter of Abortion," in the Minutes of the Thirty-Eight General Assembly of the Orthodox Presbyterian Church (1971)
- Stassen, Glen. and David Gushee. *Kingdom Ethics*. 신광은, 박종금 역. 『하나님의 통치와 예수 따름의 윤리』. 서울: 대장간, 2011.
- VanDrunen, David. *Bioethics and the Christian Life*. Wheaton, Ill.: Crossway, 2009.
- Waltke, Bruce K. "Reflections from the Old Testament on Abortion." *Journal of the Evangelical Theological Society* 19 (1976), 3-13.

[https://www.law.go.kr/%ED%97%8C%EC%9E%AC%EA%B2%B0%EC%A0%95%EB%A1%80/\(2017%ED%97%8C%EB%B0%94127\)](https://www.law.go.kr/%ED%97%8C%EC%9E%AC%EA%B2%B0%EC%A0%95%EB%A1%80/(2017%ED%97%8C%EB%B0%94127)) (2023/07/24 접속).

조해진 의원

대표발의 「형법」 일부개정법률안(2020.11.13. 의안번호 5295)

대표발의 「모자보건법」 일부개정법률안(2020.10.12. 의안번호 5311).

<https://likms.assembly.go.kr/bill/BillSearchResult.do> (2023/07/07 접속).

권인숙 의원

대표발의 「형법」 일부개정법률안(2020.10.12. 의안번호 4483)

대표발의 「모자보건법」 일부개정법률안(2020.10.12. 의안번호 4484).

https://likms.assembly.go.kr/bill/billDetail.do?billId=PRC_B2P0V1M0Q1Q2G1G6K1G5S0D7V4O2F8 (2023/07/07 접속).

박주민 의원

대표발의 「형법」 일부개정법률안(2020.11.27. 의안번호 5847)

https://likms.assembly.go.kr/bill/billDetail.do?billId=PRC_C2Y0Y1W1L1K8M1J4W3O7F3D1U0C7G6 (2023/07/07 접속).

이은주 의원

대표발의 「형법」 일부개정법률안(2020.11.5. 의안번호 4979)

대표발의 「모자보건법」 일부개정법률안(2020.11.5. 의안번호 4983).

https://likms.assembly.go.kr/bill/billDetail.do?billId=PRC_F2W0O1X1A0M5A1B3Z4N4N4O1T5F4K0 (2023/07/07 접속).

[Abstract]**The Unborn and the Image of God: A Theological Analysis
for the Amendment of Abortion Law**

Won Ha Shin

(Korea Theological Seminary, Professor, Christian Ethics)

The aim of this paper is to conduct a theological examination for the Korean Church concerning the status of an unborn child (or fetus). The Korean Constitutional Court has ordered an amendment to certain provisions in the current penal code that criminalize and punish abortion. This is because the current penal code unilaterally prioritizes the right to life of the unborn, overshadowing the right to the pursuit of happiness guaranteed by the constitution, which deviates from the constitution's spirit. The Constitutional Court has called for a revision of the penal code to ensure a balanced protection of both the unborn's right to life and the right of women to pursue happiness.

First, this paper reviews the Constitutional Court's understanding of persons. The Court regards a fetus as a person only from the point when it can live independently outside the womb. This paper critically examines the Constitutional Court's functionalist view of persons. Second, it theologically analyzes that the fetus is not a potential person but a full person. Traditionally, the church has held and proclaimed that human dignity arises from the belief that humans bear the image of God. If a fetus embodies the image of God like any other person, then it must also be recognized as a person. This paper delves into various biblical verses and

teachings to clarify that a fetus is a person bearing the image of God. Lastly, the paper offers practical guidelines for the church, which aims to amend the penal code to align more closely with Christian values.

Key Words: Fetus, Fetal Status, Personhood, Image of God, Functionalist View of Human Persons, Substantialist View of Human Persons

장로교 진흥운동에 관한 연구: 1920년대 대구· 경북지역을 중심으로

김병희

(대신대학교, 조교수, 역사신학)

- I. 들어가는 말
- II. 진흥운동의 배경
- III. 진흥운동의 전개과정
- IV. 진흥운동의 역사적 의의
- V. 나가는 말

[초록]

해방공간까지 한국 장로교회에는 여러 가지 형태의 신앙운동이 일어났는데, 1907년 평양대부흥운동과 1909년 백만인구령운동, 그리고 진흥운동이 대표적인 경우이다. 이중 진흥운동은 장로교 총회가 의욕적으로 추진한 부흥 전도운동으로 1919년 말부터 두 단계로 나누어 전국적으로 추진되었다. 제1차 진흥운동은 1919년부터 1925년까지, 제2차 진흥운동은 1929년부터 1934년까지 실시되었다.

본 연구는 3·1만세운동 이후 한국교회와 한국사회를 갱신하는데 중요한 역할을 담당한 진흥운동을 살펴본 것이다. 특히 1920년대 대구·경북지역 교회에서 가장 활발하게 전개된 진흥운동을 중심으로 연구한 것은 대구·경북 지역에서 전개된 진흥운동이 전국적으로 전개된 장로교 진흥운동의 성격을 해명하는 작업의 일환이기 때문이다.

대구·경북지역의 교회는 장로교 총회가 추진한 진흥운동 방침에 따라 의욕적으로 추진하였다. 이 지역은 3·1만세운동으로 교역자들이 체포·투옥되어 교세(教勢)가 심각한 영향을 입을 정도로 지도력의 공백 상태에 있었으며, 수해와 재해, 그리고 일제의 식민지 수탈정책으로 교회의 재정적인 타격이 심한 상황이었다.

대구·경북지역의 교회는 김익두 목사를 초청하여 진흥 부흥회를 실시하고, 특히 경북노회 소속 목사들이 전 교회적으로 진흥 부흥회를 추진하였다. 그 결과 진흥 부흥회가 열린 곳마다 성령의 은혜와 역사에 사로잡힌 교인들이 눈물을 흘리며 회개하고 새롭게 믿기로 결단하였으며, 모이는 집회마다 이적과 기사가 일어나 각색의 환자들이 고침을 받는 역사가 일어났다. 이들은 자발적으로 헌금을 하거나, 토지의 십일조를 드렸으며 심지어 불신자까지 헌금을 하여 예배당을 매입하고, 신축·개축·증축하였으며, 교회를 수리하였다. 또 종각을 세워 종을 달고, 강대상, 시계, 풍금, 난로 등을 설치하여 비로소 현대식 교회 형태를 갖추는 계기가 되었다.

키워드: 진흥운동, 진흥 부흥회, 진흥 사경회, 예배당 신축, 안수기도, 병 고침

논문투고일 2023.07.31. / 심사완료일 2023.09.01. / 게재확정일 2023.09.05.

1. 들어가는 말

한국교회의 부흥은 선교사들에 의해 기독교가 소개된 1880년대부터 1890년대 초기까지를 전래와 접촉, 적응과 모색의 시기라 본다면, 1894~1895년 청일전쟁 이후부터는 점차 교회의 성장세가 뚜렷이 나타나는 시기라 볼 수 있다. 그러다 1903년·1904년에 원산 부흥운동, 1906년에 송도 부흥운동 등의 간헐적인 부흥이 있었고, 1907년에는 평양을 중심으로 대부흥의 역사가 일어났으며, 1909년에는 장로교와 감리교를 중심으로 전도운동인 백만인구령운동(百萬人救靈運動)이 추진되었다. 이렇게 1900년대에는 신앙운동과 영적부흥, 그리고 전도운동이 일어나 교회의 수적 성장세를 이룬 시기이기도 하다.¹ 이와 같은 성장세의 추이를 살펴보면, 1906년 당시 장로교인 수가 44,587명에 지나지 않았으나², 1907년 평양대부흥운동 당시 94,981명(213%)으로 50,000여 명이 증가하였고,³ 1909년 백만인구령운동 당시에는 140,470명(147%)으로 3년 만에 무려 10만여 명이 증가하는 경이적인 모습을 보였던 것이다.⁴ 이 같은 현상은 1918년까지 160,909명으로 증가하다가, 1919년 3·1만세운동으로 16,838명이 감소하여 144,062명(12%)이 되었다.⁵

또한 일본 헌병대가 조사한 바에 의하면, 1919년 말까지 3·1만세운동에 관계되어 피검된 장로교인은 남성 2,254명, 여성 232명으로 총 2,486명 중 교회에 종사한 사람의 수가 244명에 이른다.⁶ 일제의 물리적인 탄압은 교회의 양적인 피해뿐만 아니라 지도력의 공백 상태를 가져왔으며, 여기에 패배주의와 허무주의적인 사회 분위기로 인해 한국교회는 복음전도에 한계를 드러내기 시작하였다. 이에 1919년 10월, 장로회 총회는 침체된 교회 분위기를 쇄신하고 약해져 가는 교세를 만회하기 위해 진흥운동을 추진하기로 결의하였다. 해방 이전까지 한국교회에는 여러 가지 형태의 신앙운동과 부흥전도운동이 일어났는

1 이상규, 『한국교회 역사와 신학』 (서울: 도서출판 생명의양식, 2014), 60.

2 W. Baird, "Figures That Speak," *KMF*, vol. II, no. 2(Feb., 1906), 69.

3 『조선예수교장로회 독노회 제2회 회록』 1908. 9. 6.

4 『조선예수교장로회 독노회 제4회 회록』 1910. 9. 18.

5 『조선예수교장로회 총회 제9회 회록』 1920. 10. 2.

6 김승태, "종교인의 3·1운동 참여와 기독교의 역할," 『韓國基督教史研究會』 25(1989), 22-24.

데, 1907년 평양대부흥운동, 1909년 백만인구령운동이 그 대표적인 경우이다. 나아가 이들 운동을 이어 가고 부흥전도운동으로 발전시키는 측면에서 진흥운동을 주목하게 되었다. 진흥운동은 두 단계로 나누어 전국적으로 실시되었는데 제1차 진흥운동은 1919년부터 1925년까지 전개되었고, 제2차 진흥운동은 1929년부터 1934년까지 전개되었다.

본 연구에서는 대구·경북지역에서 가장 활발하게 전개된 1920년대 진흥운동에 대한 검토와 연구를 통해 전국적으로 전개된 장로교 진흥운동의 위치와 성격을 이해하고자 한다. 이는 대구·경북지역에서 전개된 진흥운동을 연구하는 것이 대구·경북지역 교회의 부흥전도운동을 이해하는 필수적 기초 작업이 되기 때문이다.

지금까지 진흥운동과 관련된 선행연구는 찾아보기 어려운 실정이지만 다행히 몇몇 저작에서 파편적으로 다루고 있어 진흥운동을 이해하는데 도움을 주었고,⁷ 『대한예수교장로회 총회회의록』, 『경북노회록』, 『기독교신보』등을 활용하여 진흥운동의 배경, 전개 과정, 그리고 의의를 중심으로 살펴보고자 한다.

II. 진흥운동의 배경

장로교 진흥운동은 3·1만세운동의 실패와 교세의 위축, 그리고 세계교회가 추진하는 진흥운동의 영향으로 말미암아 일어난 것이었다. 당시 한국교회는 3·1만세운동에 적극 참여하여 주동하였기 때문에 일제의 주목을 받아 그 핍박과 피해도 매우 컸다. 《표 1》에 나타나듯이, 한국 장로교회의 교인 수는 1919~1920년의 경우 급격한 감소세를 보이는데, 특히 1919년이 되면 무려 16,847명이 감소하게 되었다. 3·1만세운동 이후 일제의 물리적인 탄압이 교회에 양적인 피해를 입히고 교역자들이 피체·투옥됨으로 교회의 기능마저 마비되어 교회생활 자체가 어려울 수밖에 없는 상태였다.⁸

7 박용규, 『한국기독교회사』 (서울: 한국기독교사연구소, 2004); 이상규, 『한국교회 역사와 신학』 (서울: 도서출판 생명의양식, 2014); 임희국, 『경안노회 100년사』 (경기도: 경안노회100주년준비위원회, 2020).

《표 1》 장로교회의 교인 수 증감(1918~1930)

연도	1918	1919	1920	1921	1922	1923	1924
교인수	160,909	144,062	153,914	179,185	187,271	193,850	191,887
연도	1925	1926	1927	1928	1929	1930	
교인수	193,823	194,408	159,060	177,416	186,994	194,678	

자료 : 한영제 편, 『한국기독교성장100년』(서울: 기독교문사, 1986)

이에 암울한 사회적 현실을 해결하고 한국교회를 갱신하기 위해 1919년 10월 평양장로회신학교에서 열린 제8회 장로회 총회에서 진흥운동을 전개하기로 결의하였다. 진흥운동의 주된 목적은 ‘지금 세계 만국기독교회가 진흥운동에 힘써 하나님의 영광을 나타내는 것을, 우리가 목격하고, 우리 조선교회도 이와 같이 진흥운동에 힘쓰고자’라고 진흥회 진행 방침에서도 밝히고 있다. 진흥운동(the Forward Movement)은 미국 북장로교의 “뉴 에라 운동”(New Era Movement), 감리교의 “세기운동”(世紀運動, the Centenary Movement)과 유사한 활동을 전개하기 위해 진흥위원회를 조직하기로 결의하였다. 진흥운동은 주일학교운동뿐만 아니라 부흥운동과 연계되어 장로교와 감리교를 중심으로 전국적으로 추진되었다. 장로회 총회는 진흥위원회를 조직하고 위원장에 방위량 선교사, 서기 겸 회계에 주공삼 목사를 임명하였다. 하부조직으로는 전국 12개 각 노회에 대표 3인으로 구성된 진흥위원회를 조직하고 교회의 진흥책을 연구하여 실시토록 일임했다.⁹ 각 노회별 진흥위원은 아래와 같이 구성하였다.¹⁰

8 3·1운동 관계로 피검된 장로교 교인수는 2,486명으로 총피검자 19,525명의 13%를 차지하고, 기독교(천주교 포함) 총피검자 3,426명의 73%를 차지하고 있다. 그리고 3·1운동 이전보다 교회는 88개소, 신자는 무려 22,409명이나 줄어든 것이었다(한국기독교역사연구소, 『한국 기독교의 역사 II』(서울: 기독교문사, 1990), 38).

9 W. N. Blair, “Presbyterian Forward Movement in Korea,” *KMF* (January 1920), 15.

10 『조선예수교장로회 제8회 총회 회록』 1919. 10. 4.

평남노회 방위량 김영준 주공삼, 평북노회 윤산은 김기범 김석창
 황해노회 장흥범 최인환 김룡승, 전남노회 로라복 정책인 이경필
 전북노회 부위렴 양석주 이재익, 경남노회 매견시 정덕생 황준국
 경북노회 방혜법 김영옥 이문주, 함남노회 마구레 김광표 박창영
 함북노회 채필근 이하영 박 곁, 경충노회 곽안련 신흥균 최영택
 의산노회 안승원 위대모 김석향, 산서노회 김대건 최성주 이기형

또 장로회 총회 진흥위원회는 아래와 같이 진흥회 진행 방침을 정한 뒤, 진흥운동의 필요성과 그 방법론을 널리 소개하기 위해 홍보 서신과 함께 진흥비교표 양식을 추가하여 출간하고 이를 각 노회로 발송하였다. 각 노회는 진흥운동을 실시한 후 그 결과를 진흥비교표 양식에 따라 각 교회가 보고한 것을 수합하여 총회 진흥위원장에게 보고하였다. 그리고 각 지역의 직분회나 도사경회 시에 진흥 방법을 논의하여 진흥운동의 효과적인 방법을 수립하여 추진하였다.

진흥회 진행 방침¹¹

하나님은 총중 각 교회가 평강희심을 축수 하옵노이다. 금번 총회에서 특별히 경영하온바는 현금 세계 만국기독교회가 진흥회를 힘씀으로 하나님의 영광을 나타내심을 목격하옵고 우리 조선 교회도 이곳치 진흥홍일을 힘쓰고저하와 방척을 좌기하야 앙고 하오니 일심단테로 이일을 실행하야 풍성하 은혜를 함씩 받으시기를 바라옵노이다. 아멘

진흥비교표

	현지수	진흥회	비고
一, 주일레비회집수			현지보다四分지일증가
二, 삼일기도회집수			현지보다二分지一증가
三, 주일공부회집수(유년까지)			현지보다四分지一증가

11 「기독신보」 1919. 11. 12.

四, 가족기도회보는 집			비수이상증가
五, 사경회인원수남녀			현지보다四分지—증가
六, 성경학원학생수			현지보다四分지—증가
七, 신보구람자수			현지보다二分지—증가
八, 교역자연보수			현지보다二分지—증가
九, 전도국연보수			비수이상증가

주의사항

- 一, 이 광고를 받으시는 이는 우에 잇는 식양터로 기록하야 벽상에 붙치고 그 일을 실행할 것
- 二, 식양 중에 현지수는 지나간 五월 말일 보고터로 호되 만일 보고가 입스면 현지 형편터로 기록할 것
- 三, 식양 중에 진흥수는 一년간 힘써 일우을 목덕(주필노쓸 것)
- 四, 이 일은 락년 五월 말일 보고에 특별히 기지 홀터인디 목덕터로 된거슨 주필노 기록노쓸 것
- 五, 로회는 그 보고를 수합하야 총회전에 진흥위원장의게 보낼 것
- 六, 보고서에는 그 교회 구역자 씨명을 기록할 것
- 七, 이 일을 성취하기는 사람의 힘에 잇지 안코 하느님의 은회로 될줄 밋스오 니 특별히 기도함으로 성신의 도우심을 충만히 받기로 생각할 것
- 八, 각 지경 직분회나 도사경회시에 여러 직분들은 합당흔 방칙으로 연구하야 진흥할 일을 경영할 것

쥬후 一九一九년 월

진흥회위원장 방위량
조선전국 각 교회

1, 2차로 실시된 장로회 총회 진흥운동 중 제1차 진흥운동은 1919년부터 1925년까지 전개되었고, 제2차 진흥운동은 1929년부터 1934년까지 전개되었다. 특히 1919년부터 1921년까지 3년 동안을 “진흥년”(振興年)으로 정하고,

첫 번째 해에는 준비와 개인전도, 두 번째 해에는 부흥회와 단체 전도, 그리고 세 번째 해에는 청년과 유년주일학교의 부흥에 초점을 맞추어 진흥운동을 전개하였다.¹² 특히 진흥운동이 추진된 지 두 번째 해인 1920년에는 총회적인 차원에서 전국교회가 연 1회 내지 2회의 진흥 부흥회를 개최하도록 지도하였다. 또한 지방마다 연합진흥사경회를 열도록 하였고, 노회마다 회기를 이용하여 대부흥회를 개최하도록 하였다. 여기에 발맞추어 총회 진흥위원회는 사복음서의 여러 부분을 발췌하여 만든 열 가지 특별진흥전도지를 발간하여 축호전도용으로 전국교회에 배포하였다. 진흥사경회는 오전에는 성경을 공부하고, 오후에는 전도지를 가지고 전도하였으며, 저녁에는 전도한 사람들과 함께 영적각성집회를 개최하였다.¹³ 이때 매 회집마다 적게는 백여 명, 많게는 수천 명이 참석하였고, 이 기간동안 새로 믿기로 작정한 사람들이 상당히 많았다.

1929년부터 시작된 제2차 진흥운동은 불신자들을 대상으로 한 전도지 팸플릿·전도용 가이드북·신문과 라디오 등 매스컴을 이용한 새 전도 방법 등이 동원되었고, 청소년 문제 권위자들을 중심으로 구성된 예수교청년연합회 하기순회강연단을 조직하여 전국적으로 순회공연을 실시하였다. 이는 단순한 일방적인 강의가 아니라 강의 후에 토의 시간을 두어 청소년들이 지닌 문제를 함께 고민하면서 복음의 접촉점으로 삼고자 한 것이었으며 단순한 복음 제시를 넘어 민족정신을 고취시키기도 하였다.

또한 1930년 제20회 장로회 총회에서는 제3차 진흥운동을 추진하기로 하고 진흥운동 3개년 계획을 수립하였다. 첫해에는 헌신·성경보급·특별기도, 둘째 해는 대부흥 전도운동,¹⁴ 그리고 셋째 해는 기독교 문화운동의 해로 설정하고 추진했다.¹⁵

이와 같이 체계적이고 조직적인 노력으로 인해 3·1만세운동의 실패 이후 수백 명의 기독교 지도자들이 투옥되어 리더십이 부재한 상황에도 한국교회는

12 『경북노회 제7회 회록』 1920. 1. 21.

13 W. N. Blair, "The Progress of the Forward Movement in Korea." *KMF* (May 1921), 92.

14 『조선예수교장로회 제20회 총회 회록』 1931. 9. 11.

15 『조선예수교장로회 제22회 총회 회록』 1933. 9. 8.

위축되지 않고 오히려 성장세를 이어갔다. 1920년 11월 블레어의 진흥운동의 보고에 의하면 교회 출석이 25%, 기도회 참석이 50%, 주일학교 출석이 25%, 사경회 참석이 25%, 해외선교헌금이 100% 증가했으며,¹⁶ 5,603명의 새신자가 증가하는 성과를 보였다.¹⁷

한편 총회에 이어 각 노회에서도 진흥위원회를 조직하였는데, 대구·경북지역 교회에서는 경북노회를 중심으로 의욕적으로 진흥운동을 전개하였다. 경북노회는 진흥부를 조직하고 진흥위원으로 방혜법·이문주·김성로·염봉남·백신철·김영옥·강석진·김정모·인노절 등으로 구성된 체계적인 조직을 갖추어 효율적인 진흥운동을 전개하였다.¹⁸

Ⅲ. 진흥운동의 전개과정

1920년대 대구·경북지역 상황은 3·1만세운동으로 인하여 대구남성정교회 이만집 목사, 대구신정교회 정재순 목사, 대구남산정교회 김태런 조사와 학교, 교계의 지도급 인사들인 백남채, 최경학, 김영서, 최상원, 권희운, 박문영, 이재인, 임봉선, 이선애 등이 모두 대구형무소에 수감되어 지도력에 공백기를 맞고 있었다. 이러한 어려움에 더하여 농촌에서는 큰 수해로 교인의 집과 예배당, 그리고 토지가 유실된 곳이 많았으며¹⁹ 한재와 병충해로 막대한 피해를 입은 농민들은 대부분 절대 빈곤의 상태였다. 여기에 일제의 가혹한 식민지 수탈정책 때문에 생활 터전을 빼앗기고 대거 압록강을 건너 만주로 이주하는 상황이 벌어졌다.²⁰

바로 이러한 참담한 시기에 경북노회는 교회와 성도 그리고 민족이 안고

16 W. N. Blair, "Report of the 'Forward Movement' of the Presbyterian Church in Korea for 1919-1920," *KMF* (November 1920), 223.

17 Roy E. Shearer, *Wildfire: Church Growth in Korea* (Grand Rapids: Eermans, 1966), 66.

18 『경북노회 제8회 회록』 1920. 6. 11.

19 『경북노회 제9회 회록』 1921. 1. 12.

20 朴慶植, 『日本帝國主義의 朝鮮支配』 (서울: 청아출판사, 1986), 256-268.

있는 현실 문제를 신앙운동으로 극복하기 위해 총회가 실시하는 진흥운동을 적극적으로 추진하였다. 경북노회는 총회의 지시에 따라 진흥부를 대구와 안동에 설치하고 각 위원을 선택하여 진흥 사무 일체를 보게 하였다. 대구에는 염봉남·김성로 목사가, 안동에는 강석진·김정모 목사가 피선되었다.²¹ 이리하여 경북노회 진흥부는 총회 진흥부와 연대하여 노회 내 개교회의 진흥에 총력을 기울이기 시작하였다.²²

1. 총회 소속 김익두 목사의 진흥 부흥회

김익두 목사는 1901년 7월, 그의 나이 27세에 스왈론(W. L. Swallon) 선교사로부터 세례를 받고 매서인(賣書人)으로 활동하다가 1910년 평양신학교를 제3회로 졸업하고 황해노회에서 목사 안수를 받았다.²³ 1919년 10월 평남 강동의 열패교회에서 정석종 목사와 사경회를 인도할 당시 그는 마가복음 16장 17절에 “믿는 자에게는 이런 표적이 따르리니”라는 말씀에 감화를 받고 주께서 은사를 주시면 지금도 사도시대와 동일한 이적이 나타난다는 확신을 갖게 되어 신유의 능력을 간구하기 시작하였다. 그로부터 한 달 후인 그해 11월, 신천에서 중병에 들린 홍경순에게 안수기도를 했는데 홍경순이 하루 만에 완쾌되면서 자신이 신유의 은사를 받은 것에 확신을 갖고 진흥 부흥회를 인도하기 시작하였다.²⁴

김익두가 본격적으로 진흥 부흥회²⁵을 인도하면서 진흥운동에 나서게 된 것은 1919년 삼일운동 직후였다. 온 민족과 나라가 독립청원운동과 함께 3·1만세운동을 전개하였지만 결과는 실패로 끝나고 대신 많은 사람들이 목숨을 잃거나 감옥에 수감되었으며 예배당과 학교 건물은 불에 탔다. 이러한 시련과 좌절 속에서 김익두의 진흥 부흥회가 시작된 것이다. 그가 인도한 집회에서 초자연적

21 『경북노회 제7회 회록』 1920. 1. 21.

22 W. N. Blair, “Presbyterian Forward Movement in Korea,” *KMF* (January 1920), 15-16.

23 박용규, 『안악산골-한국교회부흥목사 김익두 전기』 (서울: 크리스찬신문사출판국, 1968), 19.

24 金麟瑞, 「金益斗 牧師 小傳(五)」 『信仰生活』, 1941. 2 (서울: 한국기독교역사연구소, 1995 『한국기독교의 역사』 2. 기독교문사, 96-102. 재인용)

25 여러 자료에서 다양하게 사경회·진흥사경회·진흥회·부흥회 등으로 기록하고 있는데 논문에서 진흥 부흥회로 용어를 통일한다.

인 성령의 능력이 일어나고 이는 한국교회에 생명력을 불어넣어 3·1만세운동 이후 희망을 잃은 민중들에게 삶의 용기를 불어 일으켰다.²⁶

특히 진흥 부흥회를 인도하는 김익두는 평범한 시골 사람으로 도시 사람과 같은 세련미가 부족했지만 유식한 지식인들도 자리에 앉아 숨 죽여 가며 그의 설교를 들었다. 적절한 예화, 남다른 유머 감각, 확신에 찬 메시지는 설교를 듣는 청중들로 하여금 하나님이 현존해 계신 것을 확신하게 하였고, 하나님이 무엇인가를 하고 계시는 것을 느낄 정도여서²⁷ 청중들은 집회 내내 눈물을 흘리며 웃기도 하고 울기도 하였다.²⁸ 그것은 1920년대 우리 민족이 겪어야 했던 아픔과 상처를 치유하는 과정이었다.

김익두의 진흥 부흥회는 새벽 5시부터 새벽기도회를 시작으로, 오전 10시~12시에는 사경식으로 성경공부, 오후 2시~3시에는 성경요리공부, 3시~5시 30분에는 전교인의 노방전도, 저녁 7시~8시에는 제직기도회, 8시~8시 30분에는 찬송공부, 8시 30분~10시에는 저녁 강설회로 이어져 늦은 저녁까지 진행되었다.²⁹

김익두의 진흥 부흥회를 통해 치유를 받은 사람은 물론이고 은혜를 받고 거듭난 사람들이 수없이 많았다. 그는 전국 258개 지역을 다니면서 776회의 진흥 부흥회를 인도하였고, 28,000여 번의 설교를 하였다. 그가 인도한 진흥 부흥회의 연간 참석 인원은 1,500,000여 명이었으며 이중 새신자 수는 288,000여 명이었다. 또 교회신축이 150여 교회, 증축교회 수가 140여 교회, 신설된 유치원 수가 120여 개, 증수 유치원 수가 100여 개, 치유 받은 사람이 10,000여 명이었다. 게다가 그의 집회에서 은혜를 받고 목사가 된 사람이 200여 명이었으며, 선도하여 믿고 목사가 된 사람이 58명이었다. 이 중에는 한국의 대표적인 진보적 신학자 김재준 목사와 한국교회의 대표적 순교자 주기철 목사, 그리고 그의 대를 이어 한국교회의 부흥운동을 이끌었던 이성봉 목사도 있었다.³⁰

26 민경배, “김익두 목사의 부흥운동과 그의 치병문제” 『동방학지』 54, 55, 56(1987), 303.

27 민경배, 『일제하의 한국기독교 민족 신앙운동사』 (서울: 대한기독교서회, 1991), 310.

28 金麟瑞, 「金益斗 牧師 小傳(四)」 『信仰生活』, 187.

29 金麟瑞, 「金益斗 牧師 小傳(四)」 『信仰生活』, 112.

대구-경북지역에서 가장 먼저 김익두의 부흥회를 시작한 곳은 황금정, 송천, 지산, 화동, 설화, 고령읍의 여섯 교회였다.³¹ 당시 경북노회의 보고에 따르면 교회 형편이 매우 어려운 중 1919년 김익두를 초청하여 1개월 동안 4처 교회에서 부흥회로 모여 새벽기도회, 성경공부, 저녁 강설을 듣고 신령한 은혜를 많이 받았다고 다음과 같이 보고하였다.

- ① 김천군 아포면 송천교회는 6일 동안에 일반교인이 통회 자복하였고 예배당 수리비로 400여 원을 헌금하고 교역자 월급을 증납한 일.
- ② 김천읍교회는 큰 은혜를 받아 일제히 부활하여 독 목사를 청빙하게 된 일.
- ③ 달성군 화원면 설화동교회는 은혜를 많이 받은 중 교역자 봉급을 증가함.
- ④ 달성군 현풍면 하동교회는 은혜를 많이 받은 중 객기동교회와 합하여 교역자를 청빙하고 10년 전에 낙함(落頡)된 사람이 김익두 목사의 기도로 치유됨.³²

위의 보고에 대해 경북노회록에서는 더 구체적으로 기록하고 있는데, 김천 송천교회에서 열린 집회에서는 낙심한 성도들이 다시 은혜를 받고 회개한 뒤 주님께로 돌아오는 역사가 일어났다. 달성군 설화동교회의 집회에서는 참석한 사람들이 큰 은혜를 받아 새로 믿는 사람이 30여 명에 달하였다. 특히 1919년 12월 현풍읍교회에서 개최된 진흥 사경회는 김익두가 진흥운동을 시작하면서 신유 역사가 처음 일어난 곳으로 유명하다. 이곳에는 10년 동안 아래턱이 떨어져서 다물지 못한 채 말도 못 하고 음식도 씹지 못하여 누워서 물을 넘기는 박수진(朴守眞)이 있었다. 그는 침이 흘러 턱받이를 걸고 막대를 짚고 다니며 연어먹었기 때문에 막대 걸인이라는 별명을 가지고 있었다. 그런데 이곳 진흥 사경회에서 하루 두 번씩 기도한 지 나흘째 되던 날에 그의 아래턱이 올라붙는 기적이 나타났다. 그가 새입으로 하나님을 찬송하자 이를 목격한 사람들 중 이미 믿는

30 金麟瑞, 「金益斗 牧師 小傳(四)」 『信仰生活』, 116-117.

31 이 지역은 경북노회 소속 서편지방시찰 경내이다.

32 「기독신보」 1920. 2. 4.

성도들은 다시 믿음이 깨어나는 은혜를 받았고, 믿지 않는 사람들은 죄를 자복하고 주께로 돌아오는 이들이 많았다. 이 일을 계기로 그의 집회에는 각색 병자들이 구름처럼 모여들었고, 대구·경북지역에서 진흥운동이 더욱 활발하게 추진되었다. 이후 하동교회의 진흥 사경회에서는 예배당을 건축하기 위해 헌금하던 중 처음 믿기로 작정한 최성란이 1,000원의 거금을 헌금한 일이 있었다.³³

한편 김천군 황금정교회는 1919년 12월 22일부터 한 주 동안 김익두를 초청하여 진흥 부흥회를 개최하였다. 황금정교회는 그해 봄에 큰 바람의 피해를 입고 소망이 없던 중, 진흥 부흥회에서 큰 은혜를 받고 20여 처 교회와 조사 6명이 협력하여 매년 600원 이상의 헌금을 내어 목사를 청빙하기로 하였다.³⁴

고령군 다산면 호촌동 출신 장의덕(張義德, 36세) 부인은 3년간 반신불수로 고생하며 각처의 유명한 의원을 찾아 백방으로 약을 써도 아무 효험이 없었다. 그러다가 마차를 타고 김익두의 진흥 부흥회에 참석하게 되었는데 그날은 부흥회가 끝나는 날이어서 기도를 받지 못하고 김익두가 밀양으로 또 다른 진흥 부흥회를 하러 떠난다는 소식을 듣고 밀양까지 찾아가서 두 번의 기도를 받고 손과 발에 맥이 돌고, 힘이 나서 차차 낫게 되었다.³⁵

경산군 경산읍교회에서는 1920년 4월 17일부터 22일까지 한 주간 김익두를 초청하여 진흥 부흥회를 개최하였다. 진흥 부흥회 나흘째인 20일, 중방리 강낙삼(姜洛三)의 부인 김순금(金孫今, 32세)은 3년 전부터 앓아 온 심한 풍으로 무릎 밑의 살이 감각을 잃은 상태였는데 부흥회가 끝나는 날 완치가 되는 체험을 하였다. 또한 17년 동안 혈우병으로 문밖을 출입하지 못하고 고생하던 박달옥은 김익두가 인도하는 진흥 부흥회에 참석하여 큰 은혜를 받고 자기 병이 낫게 되는 기적을 경험하였으며 그 외에도 각종 병자 40여 명이 집단으로 고침을 받는 기적이 일어났다. 이 외에 진흥 부흥회를 통해 은혜를 받은 김성룡 장로는 600여 원의 채권을 탕감하여 주었고, 불신자인 이상학은 교회 내 소학교 건축을 위하여 대지 300여 평을 기부하는 일이 있었으며, 교인들도 3,000여 원을 헌금하였다. 또 새롭게 믿기로 작정한 사람이 40명이었으며, 낙심하였던 사람들

33 『경북노회 제7회 회록』 1920. 1. 21.

34 「기독신보」 1920. 1. 14.

35 박용규, 『안악산골 - 한국교회부흥목사 김익두 전기-』, 145.

이 다시 회개하고 교회로 돌아오게 되었다.³⁶

경주군 경주읍교회는 1922년 4월 22일부터 29일까지 김익두를 초청하여 진흥 부흥회를 개최하였다. 이 집회에는 일반인이 참석하여 많은 은혜를 받았는데, 각 교회에서 낮 공부에 천여 명이 참석하였고, 저녁 강연회는 불신자까지 합하여 2천여 명이 참석하였으며 병자 90여 명이 고침을 받았다. 그 중에는 소경과 절름발이, 그리고 풍증 등을 가진 이들이 고침을 받기도 하였다. 이 일 외에 은혜받은 사람들이 예배당 신축을 위해 3천여 원을 헌금하였고, 믿기로 작정한 사람이 읍촌 간에 200여 명에 달하였다.³⁷

1923년에는 대구 4처 교회(대구남성정교회, 대구남산정교회, 대구신정교회, 대구칠성정교회)가 연합 부흥회를 열고 김익두를 초청하여 17일간 진흥 부흥회를 개최하였다. 오전 10시부터 12시까지, 오후 2시부터 3시 30분까지 예배소서, 베드로전·후서, 말라기를 가르쳤다. 그 결과 새로 열심을 얻고 죄에서 사함을 받은 교인들이 많았으며, 새롭게 믿기로 작정한 사람이 200여 명이 되었고, 남녀소학교와 교회를 위해 1,500여 원을 헌금하였다.³⁸

또한 1928년 청도군 송서교회와 수야교회는 김익두를 초청하여 진흥 부흥회를 개최하여 새롭게 믿기로 작정한 사람이 50여 명이었으며, 수야교회는 예배당을 신축하기 위하여 6백 원을 헌금하였다.³⁹

이외에도 자세한 기록은 찾을 수 없지만 김익두는 대구, 경주, 월성, 포항, 영일, 영덕, 영양, 봉화, 청송, 영주, 내성, 안동, 의성, 영천, 예천, 경산, 군위, 청도, 왜관, 성주, 칠곡, 김천, 상주, 점촌, 문경, 고령, 달성 등 대구·경북의 전지역이라고 할 수 있는 27개 교회에서 초청을 받고 진흥운동을 전개하였다.⁴⁰ 그가 인도한 진흥 부흥회는 대구·경북의 교회사에 전무후무할 정도로 가장 강력한 한 이적이 동반된 부흥운동이었다고 할 수 있다.

36 『경북노회 제7회 회록』 1920. 1. 21.

37 『기독신보』 1922. 5. 31.

38 『기독신보』 1924. 1. 23.

39 『경북노회 제24회 회록』 1928. 6. 5.

40 박용규, 『안악산골 - 한국교회부흥목사 김익두 전기-』, 114.

2. 경북노회 소속 교역자들이 인도한 진흥 부흥회

김익두의 진흥 부흥회와 궤를 같이 하는 진흥 부흥회는 경북노회 진흥부를 중심으로 여러 교역자들이 전개한 진흥운동이 있다. 특히 김성로 목사⁴¹는 김익두의 진흥운동의 열기를 이어갔다.

《표 2》김성로 목사의 진흥 부흥회 현황

	교회	주소	날짜	낮 공부	저녁 강연	새로 믿은 자	병고침	특별헌금
1	황금정교회	김천군	1919. 12.12 한주간					20여 처 교회와 조사 6명이 협력, 매년 현금 600원 이상
2	고령읍교회	고령군	1921. 8.31-9.4	200여 명	1,000여 명	60명	40여 명	불신자 강치수씨 일등답 20여 평 기부
3	평리동교회	고령군 다사면	1922. 1.7-10			3명 낙십자 4명		예배당 중 구입 현금 50여원
4	황금정교회	김천군	1922. 2.5-		500여 명	40명		성경공부 후 전도대 조직 학교경비 현금 80여원
5	산운교회	의성군 산운면	1922. 3.1-5	300명 이상	500명 이상	20여 명	20여 명	총 및 예배당 수리 현금 190원
6	대리교회	의성군 조문면	1922. 3.6-10	250명 이상	500명 이상	70명	51명	예배당 건축 현금 500원 이상
7	이동교회	의성군 산운면	1922. 3.11-15	350명	500명 이상	34명	56명	예배당 수리 현금 260여 원
8	오대동교회	의성군 산운면	1922. 3.16-21	500여 명	1,000여 명	70여 명	42명	예배당 신건축 현금 1,300원
9	삼산동교회	의성군 봉양면	1922. 3.20-26	350명	700명 이상	80명	53명	예배당 수리 현금 250여 원

41 김성로(金聖魯, 1882. 9. 15~1951. 2. 5) 목사는 황해도 안악(安岳)에서 김기호(金基浩)의 장남으로 출생했다. 1908년 김천 파천교회에 출석하면서 집사가 되었고 이후 평양신학교에 입학하여 1917년 평양신학교를 졸업(제10회)하였다. 그해 경북노회에서 목사 안수를 받고 부해리 선교사의 동사 목사가 되어 고령 삼대교회, 안림교회, 원송교회, 현문교회, 산당교회, 달성 하동교회를 겸임하여 1920년 6월까지 시무하였다. 1920년에는 김천 황금동교회에서 시무하였으며, 그해에 경북노회장에 피선되었고 1922년 경북노회의 파송으로 울릉도교회 순행목사로 울릉도 각 교회를 돌며 부흥회를 개최하였다. 1925년 황해도회로 이명하여 황해도 안악지역에서 시무하다가 함경도 길주교회로 옮겨 시무하였다. 그는 평생을 구령사업에 힘썼으며, 부흥사로 112개 교회에서 부흥집회를 인도하여 3,500여 명을 결신케 하였다. 그 후 그는 신앙서적을 저술하며 노년을 보냈다. 1951년 2월 5일 용인 고매리에서 향년 70세로 소천하여 고매리에 안장하였다가 1970년 포천군 소흘면 이동리 동신교회 교회묘지로 이장하였다.(김병희, 『대구·경북 조사인물편람』 (대구: 대신대학교 부설 기독교역사문화연구소, 2013), 58-59)

10	영덕읍 교회	영덕군	1922. 3.30-4.7	300여 명	700여 명	105명	90명	예배당 신축 헌금 1,500원 학당 설립
11	송천동 교회	영덕군 병곡면	1922. 4.8-16	500여 명	1,000여 명	120명	116명	예배당 건축 헌금 1,060원
12	낙평 교회	영덕군 지품면	1922. 4.17-25	400명 이상	500여 명	96명	110명	예배당 신축 헌금 738원
13	수락동 교회	청송군 현서면	1922. 5.8-12	100여 명	400여 명 각처 교회 200여 명	75명	70여 명	예배당 수리 헌금 200여 원
14	자천 교회	영천군 신촌면	1922. 5.13-18	50여 명 각처 교회 60여 명	200여 명	60여 명	57명	화덕 및 예배당 수리 헌금 510원
15	옥산 교회	경주군 강서면	1922. 5.19-24	450여 명	7,800여 명	144명	122명	예배당 건축 헌금 420여 원
16	성법 교회	영일군	1922. 7.14-23	300여 명	600여 명	217명 낙십자 3명	38명	예배당 건축 헌금 700여 원
17	지례읍 교회	김천군	1922. 8.5-9		수십명씩 회집(공립보 통학교에서 모임)	믿기로 작정한 사람이 많음	12세 여자아이가 다리 절뚝거리던 아이가 완치	
18	화신동 교회	의성군 비안면	1922. 8.29-	100여 명	350여 명	22명	22명 합심기도 중 전신불수자 1명 완치	
19	동산 교회	의성군 안평면	1922. 9.4-8	200여 명	4,500여 명	60여 명	37명	예배당 건축 헌금 470여 원 불신자 여러 명이 헌금함
20	도리원 교회	의성군 봉양면	1922. 9.9-14	200여 명	인산인해	46명 낙십자 1명	26명	
21	홍해읍 교회	영일군	1922. 9.20-29	50여 명	500여 명			예배당 신축 헌금 1,570원
22	포항 교회	영일군	1922. 10.10-19	150여 명	500여 명	33명	41명	종 및 종각 헌금 540여 원
23	청단동 교회	의성군 산운면	1922.	250여 명	400여 명	30여 명	30여 명	종 헌금 180원
24	현리 교회	의성군 가음면	1922.	150여 명	300여 명	20여 명	20여 명	강대상 헌금 60여 원
25	학미 교회	의성군 산운면	1922.	350여 명	500여 명	56명	30여 명	헌금 260원
26	청하리 교회	연일군	1922.	200여 명			30여 명	5처 교회 신축 헌금 450여 원 6처 교회 종 헌금 60여 원
27	천산읍 교회	선산군	1922.	70여 명	300여 명	30여 명	20명	임종하 목사 200원 가치 토지 종 헌금 90원 불신자들이 다대한 연조
28	울릉도 교회	울릉군	1922. 2주간	28명	100명		38명	도동교회당 수리 헌금 150원
29	발산 교회	영일군 동해면	1922.	150여 명	300여 명			종 및 종각 헌금 300여 원

30	오산교회	청도군 각북면	1923. 2.20-28	300여 명	수백 명		10여 명	사숙 창립 헌금 150여 원 중 헌금 50여 원
31	예천읍교회	예천군	1923. 3.29-4.2		1,000여 명	50여 명	20여 명	전도실, 종각, 여학교 위한 헌금 350원
32	서사동교회	예천군 하리면	1923. 4.9-15	100여 명	500여 명		사귀 들린 자 1명 완치	예배당 건축 헌금 148원 화재 헌금 10여 원
33	경주읍교회	경주군	1923. 11.18-25	200명	3·400여 명	수십 명		교회증축 부채 헌금 400여 원 헌금 480여 원
34	중평동교회	안동군 임동면	1923. 11.20-	120여 명	300여 명	38명	30명	예배당 건축 헌금 300여 원
35	주곡동교회	영양군 일월면	1923. 11.27-	150여 명	5·600여 명	30여 명 낙심자 1명	40여 명	여학교 유지 헌금 320여 원
36	읍내리교회	영주군 순흥면	1923.	130여 명	4·500여 명			학당 건축 헌금 300여 원
37	도리원교회	의성군 봉양면	1923.	100여 명	3·400여 명			예배당 건축 헌금 330원
38	삼분교회	의성군 다인면	1923.	200여 명	5·600여 명	30여 명	산후증 고침	예배당 건축 헌금 380원 불신자 중 기와 헌물
39	대원동교회	신안군 옥산면	1923.	100여 명	수백 명	10여 명		예배당 건축 헌금 340여 원
40	상금곡교회	예천 룡문면	1923. 1주간	100여 명	6·700여 명	수십 명		
41	성곡동교회	영주군 장수면	1923. 1주간	100여 명	5·600여 명	20여 명		예배당 건축 헌금 80여 원
42	로연동교회	의성군 단북면	1923.		300여 명	10명	20명	예배당 수리 헌금 40여 원
43	왜관교회	칠곡군	1924.		시내유지 다수 참석			

자료:「기독신보」1919~1924년.

위와 같이 김성로는 대구·경북지역의 43개 교회에서 진흥운동을 전개하였다. 또 이외에도 1920년에는 청도군 성현교회·칠곡교회, 청송군 구산교회·수락교회, 칠곡군 칠곡읍교회, 김천군 지좌동교회, 경산 등지에서 진흥 부흥회를 인도하였다. 1921년 봄에는 의성 수정, 오대, 대리, 고산, 청로, 현리, 의성읍 등 여러 교회에서 김성로를 초청하여 부흥회를 개최하였는데 새롭게 믿기로 작정한 사람이 수백 명이 되었으며 병자가 고침을 받는 신유의 능력이 나타났다. 이때 큰 은혜를 체험한 이들이 예배당 건축을 위해 자원하여 헌금하였고 새로 예배당을 건축하는 일이 많았다.⁴²

42 『경북노회 제10회 회록』 1921. 6. 15.

경북노회가 진흥운동의 일환으로 실시한 부흥운동은 시간이 지남에 따라 큰 성과를 거두어 1922년 6월 14일, 경북노회 제12회 정기노회에서 김천 황금 정교회를 시무하고 있는 김성로를 부흥회 목사로 특별히 선정하여 각 교회를 다니며 순회부흥회를 담당하게 하였다. 이후 김성로는 의성지방 7개 교회, 영덕 지방 3개 교회, 청송지방 2개 교회, 영천지방 자천교회, 경주지방 옥산교회에서 부흥회를 개최하였는데 이때 놀라운 성령의 역사를 경험하고 새롭게 믿기로 작정한 사람이 1,000여 명에 이르렀고, 헌금은 10,000여 원에 달하였다. 특히 부흥회 기간 동안 많은 사람이 운집하여 마당에 서서 설교하였는데, 설교를 듣는 사람들은 놀라운 성령의 임재를 경험하였고, 육신의 병든 자들이 많이 고침을 받고 하나님께 영광을 돌리는 일이 일어났다.⁴³

이후 김성로는 대구·경북지역의 진흥운동과 부흥을 위해 사명을 충실하게 감당하다가 황해도회 소속 장연교회로 목회지를 옮겨 갔다.⁴⁴ 그는 진흥운동이 시작된 1919년부터 황해도회로 이명하기 전 1924년까지 50여 교회에서 진흥 부흥회를 인도하였다. 1894년부터 1919년까지 대구·경북지역에 설립된 교회가 202개였다는 것을 감안한다면,⁴⁵ 그는 이 지역에서의 진흥운동을 주도하였고 가장 영향력을 끼친 목사였다.

김성로 외에도 대구·경북 지역에서 진흥운동을 전개한 인물은 여러 명이 있다. 이들은 대구·경북 지역 곳곳에서 진흥 부흥회를 전개하였는데 이때도 동일하게 성령의 놀라운 은혜가 임하였다. 이들의 활동으로 낙심하여 교회를 떠난 성도들이 돌아오고 새로 믿기로 결심하는 이가 많았으며 십일조를 작정하는 성도들이 생겨났고, 또 헌금하여 예배당을 신축하거나 증·개축하고 종탑을 새로 세우거나 종을 새로 다는 일들이 일어났다.

진흥 부흥회를 인도한 인물로는 1920년 김천군에 부흥회를 인도한 김용태 조사, 이희봉 목사, 영일군에서 부흥 사경회를 인도한 이문주 목사, 대원교회에서 진흥 부흥회를 인도한 임종하 목사, 칠곡, 경산에서 진흥 부흥회를 인도한

43 『경북노회 제12회 회록』 1922. 6. 14.

44 『경북노회 제17회 회록』 1925. 1. 7.

45 김병희 편역, 『경북교회사』 (서울: 코람데오, 2004); 차재명, 『朝鮮예수敎長老會史記』 (서울: 조선예수교장로회 총회, 1928) 참조.

권영해 목사가 있다. 1921년에는 청도군에서 이기선 목사, 김천군에서 윤상기, 성주군 동암교회에서 주성택 조사, 중리교회에서 진권두 조사, 김흥주 장로, 달성군 지산교회에서 강만호 장로, 고령군 안림교회에서 박우만 선교사가 있었다. 1922년에는 영일군 조사리교회에서 염봉남 목사, 달성군 무등동교회⁴⁶와 고령군 원송교회에서⁴⁷ 임문길 조사, 안동군 소호리교회⁴⁸ 이대영 목사가 있었으며 1923년에는 영천군 원촌교회에서⁴⁹ 이태학 조사, 영일군 가사동교회에서 강만호 장로, 김천군 송천교회에서⁵⁰ 김병호 목사, 동군 소호리교회에서 정재순 목사, 영천군 동도교회⁵¹ 이석락 목사, 안동군 상이동교회에서⁵² 입학수 조사가 있었다.

특히 1924년 변선옥 조사는 영일군 평사리교회에서 열린 진흥 부흥회, 강연회를 인도한 결과 새로 믿는 사람들이 많았으며, 강효선 영수는 강대상과 의자를, 강필선 부인은 30원 가치의 종을 기부하였다.⁵³ 이외에도 개인적인 경건 생활에서도 이적이 일어났는데 십 년 동안 앞을 보지 못하던 70세의 노인이 간절한 마음으로 매일 새벽기도에 힘쓰던 중 눈이 다시 밝아졌다. 고령군 월산교회의 85세 노인은 자리에 누워 집 안의 뜰조차 출입하지 못하였는데 기도의 힘으로 완전히 고침을 받고 자유롭게 전도하기까지 하는 일이 일어났다.⁵⁴ 기산교회의 신씨 부인은 7~8년 동안 중병으로 고생하던 중 19일 동안 금식기도하는 가운데 완전히 고침을 받았다.⁵⁵

진흥 부흥회는 개인의 믿음 생활뿐만 아니라 경제 개념도 바뀌게 되어 각 교회에서는 기부하는 일들이 일어났다. 오랫동안 모은 돈을 기부하여 종을 구입하여 설치하고 또 헌금하여 새로 예배당을 신축하거나 수리하였으며, 저축하였

46 「기독신보」 1922. 5. 17.

47 「기독신보」 1922. 3. 8.

48 「기독신보」 1922. 11. 8.

49 「기독신보」 1923. 7. 25.

50 「기독신보」 1923. 7. 18.

51 「기독신보」 1923. 10. 17.

52 「기독신보」 1923. 10. 10.

53 「기독신보」 1924. 3. 5.

54 『경북노회 제7회 회록』 1920. 1. 21.

55 『경북노회 제10회 회록』 1921. 6. 15.

던 돈을 선교사를 위해 사용해 달라며 전도국으로 보내기도 하였다.⁵⁶ 또한 이 시기에는 교회마다 부인전도회를 조직하고 전도인과 전도부인을 각 지역으로 파송하여 전도한 결과, 수많은 사람들이 새롭게 믿기로 작정하고 교회로 찾아왔으며 교회는 점점 부흥하여 교회를 설립하는 운동이 일어났다.

이러한 진흥운동의 성장세는 아래 표를 통해 확인할 수 있다. 장로회 총회 1920년도 진흥비교표와 각 노회 진흥수 비교표 중 《표 3》 제1년에 진흥비교표 중 진흥 추진 9개 항목을 충족한 일등 교회의 노회별 분포를 보면 황해 6개 교회, 평북 7개 교회, 평남 6개 교회, 경북 11개 교회, 전북 2개 교회, 전남 1개 교회가 달성하였다. 경북은 11개 교회로 가장 많은 수를 차지하고 있다. 《표 4》 이등 교회 경우 황해 6개 교회, 평북 18개 교회, 평남 14개 교회, 경기 1개 교회, 경북 17개 교회, 전북 3개 교회, 전남 8개 교회, 함남 1개 교회, 함북 1개 교회가 달성하였다. 그중에 경북은 평북 18개 교회 이어 17개 교회를 차지하고 있다. 그리고 《표 5》 각 노회 진흥수 비교표를 살펴보면, 경북은 202개 교회 중 진흥운동에 참여한 교회가 무려 89%에 이르는 179개 교회이며, 12개 노회 중 진흥운동 진행 방침 9개 진흥 항목대로 달성한 교회 수가 가장 많은 수를 차지하고 있다.

《표 3》제1년에 진흥비교표 중 우등되는 교회
(일등 교회, 이는 진흥표에 9조목 다 진흥수 이상으로 된 교회)

도명	군명	교회	선교사	조선목사 및 조사
평북	강계	통포동	함가륜	곽태서
평북	강계	통포동	함가륜	곽태서
평북	선천	복회	윤산온	백시찬
평북	선천	남회	윤산온	김석창
평북	정주	곽산	라부열	김진근
평북	구성	읍교회	라부열	신봉상
평북	구성	남시	라부열	신봉상
평남	안주	상팔	방위량	김득창

56 『경북노회 제14회 회록』 1923. 6. 13.

평남	강동	삼등	허일	
평남	대동	섬걸	손안론	이운모
평남	동강	동강읍	손안론	김치근
평남	동강	줄바우	손안론	김치근
평남	평양부	장대재		변린서
경북	영양	계동	인노절	남수용
경북	예천	갈밭	인노절	황영규
경북	선산	상모	방혜법	임종하
경북	칠곡	읍내	방혜법	권영해
경북	달성	침산	방혜법	권영해
경북	칠곡	신동	방혜법	임문주
경북	경산	경산읍	방혜법	
경북	안동	밥장	안대선	
경북	안동	온혜	안대선	강석진
경북	영주	영주읍	안대선	강병주
전북	의산	렴문	마로덕	정창신
전북	금산	금산읍	마로덕	이춘원
전남	완도	신학리	맹현리	조치연
전남	광주	청운	도태선	
전남	광주	도산	도태선	
전남	목표	양동		이경필
황해	곡산	무릉	허대전	김문길
황해	곡산	우밀	허대전	박성린
전남	김제	구봉리		이자익
함남	안변	읍	배례사	황준식
황해	봉산	사리원	한위렴	오응식
황해	재령	정석두	한위렴	최정환
황해	재령	상거	한위렴	이승길
황해	재령	맹산	한위렴	윤여한
경북	대구	남		

자료: 『조선예수교장로회 제9회 총회 회록』 1920년 10월 2일.

《표 4》제1년에 진흥비교표 중 우등되는 교회
(이등 교회, 이는 진흥표에 8조목 교회까지 진흥수 대로 된 교회)

도명	군명	교회	선교사	조선목사 및 조사
평북	강계	동사동	감부열	김대전
평북	강계	인가해	감부열	김대전
평북	초산	구룡동	합기론	함성용
평북	위원	내동	합기론	김창옥
평북	후창	대흥동	감부열	이룡빈
평북	의주	정심단		안승원
평북	의주	남재동		박봉렬
평북	의주	남산동		박봉렬
평북	의주	신의주	위대모	장성식
평북	의주	미력동	위대모	장성식
평북	의주	마전동	위대모	홍희순
평북	삭주	신평	남행리	박정흠
평북	삭주	원리	남행리	박정흠
평북	의주	등단		김도순
평북	의주	테마	남행리	김석항
평북	의주	운찬덕	위대모	라자승
평북	의주	읍동	위대모	최득의
평북	선천	동림	윤산온	장구명
평남	평원	검산	방위량	이치수
평남	개천	목진대	방위량	김희두
평남	개천	군모루	방위량	김희두
평남	안주	입석	방위량	김득창
평남	평원	석암	방위량	석근옥
평남	평원	영우읍	방위량	김찬규
평남	성천	선천읍	허일	
평남	성천	회창	허일	
평남	순천	남포	허일	
평남	중화	고읍	모의리	김정철
평남	대동	양디리	방위량	노인묵
평남	대동	추자도	소안론	김리제
평남	강서	모락	소안론	송관범
황해	황주	룡연	편희설	정명리
황해	황주	금산	편희설	백승건
평남	평양	사창골	방위량	이인식
충북	보은	읍내	재군	곽경한
경기	파주	신산리	로해리	최정준

경기	시흥	광명리	로해리	차재명
경북	의성	비봉	방혜법	이상기
경북	고령	문현	부해리	김성로
경북	영덕	영덕읍	권찬영	김성규
경북	영덕	낙평	권찬영	김성규
경북	예천	괴당	인노절	황영규
경북	상주	서정동	방혜법	이희봉
경북	상주	유천	맹의와	
경북	상주	송림	안대선	
경북	영주	지신동	안대선	강신충
경북	봉화	해저	안대선	강병주
경북	안동	장수골	안대선	강석진
경북	영주	풍기	안대선	강석진
경북	영주	순흥	안대선	강석진
경북	청송	삼의	인노절	윤호영
경북	의성	결촌	인노절	김성배
경북	고령	평리	부위림	이문길
경북	현풍	읍내	부의림	이상철
전북	전주	시평리	마로덕	정창신
전북	익산	서두리	마로덕	정창신
전북	전주	남문밖	마로덕	정창신
전남	목포	양동	루서백	이경필
전남	완도	관산리	맹현리	박선래
전남	장흥	도청리	맹현리	박선래
전남	무안	덕산리	맹현리	김정윤
전남	해남	해남읍	맹현리	원덕찬
전남	무안	대척리	맹현리	김정윤
전남	해남	배진	맹현리	조치언
황해	곡산	꽃바우	허대전	이병준
황해	곡산	생왕	허대전	박성린
전남	광주	구왕	도태선	
함남	안변	석교	배레사	황준식
함북	경흥	굴포	매도남	정기현
황해	신천	문화읍	한위림	박순
황해	안악	오촌	한위림	허성목

자료: 『조선예수교장로회 제9회 총회 회록』 1920년 10월 2일.

《표 5》각 노회 진흥수 비교표

노회	보고한 교회수	각도목에 진흥수 대로 된 교회수									진흥9조 중에 5조까지 온전히 된 교회수					도합
		1	2	3	4	5	6	7	8	9	9	8	7	6	5	
함북	25	13	10	16	10	8	1	12	14	11		1	5	3	3	12
함남	32	10	5	6	8	7	4	15	12	7	1	1	2			4
선서	79	44	31	42	21	26	6	31	30	20	2	5	4	9	8	28
의산	54	46	44	44	38	38	11	48	33	36		12	9	9	7	37
평북	112	57	52	59	33	41	13	66	32	41	5	1	3	8	11	28
평남	206	135	130	135	126	114	39	118	72	58	8	17	25	25	32	117
황해	53	31	36	44	23	27	20	41	16	18	4	2	7	10	8	31
경중	80	39	29	39	29	21	7	32	51	44		3	6	8	9	26
경북	179	101	96	109	120	117	56	94	118	125	11	17	26	16	15	85
경남																
전북	71	34	24	31	21	33	10	27	47	20	3	3	9	1	5	21
전남	49	36	29	32	34	29	9	36	29	33	4	8	10	7	3	32
도합	942	546	486	557	463	461	176	520	454	413	38	70	106	106	101	421

주의, 경남노회는 매우 재미있는 보고를 하였으나 도합으로만 하였으니 이 비교표에 기록하지 못함

자료: 『조선예수교장로회 제9회 총회 회록』 1920년 10월 2일.

그리고 1921년 9월 10일 조선예수교 장로회 총회 진흥위원회에 보고에 따르면, 진흥 추진 9개 항목을 충족한 일등 교회는, 황해 3개 교회, 평북 2개 교회, 평남 5개 교회, 경북 5개 교회, 전북 2개 교회, 전남 1개 교회가 달성하였다. 그중 평북과 경북은 각 5개 교회로 가장 많은 수를 차지하고 있다. 이등 교회 경우 황해 2개 교회, 평북 11개 교회, 평남 5개 교회, 경북 12개 교회, 전북 1개 교회, 전남 4개 교회, 함남 1개 교회, 함북 2개 교회, 경남 2개 교회가 달성하였는데 그중 경북은 12개 교회로 가장 많은 수를 차지하고 있다. 그리고 각 노회별 진흥운동에 참여한 교회 수는 함북 19개 교회, 함남 36개 교회, 선서 100개 교회, 의산 54개 교회, 평북 108개 교회, 평남 192개 교회, 황해 12개 교회, 경북 164개 교회, 경남 24개 교회, 전북 42개 교회, 전남 9개 교회이다. 경북은 평남 다음으로 많은 숫자이며, 경북은 202개 교회 중 진흥운동에 참여한 교회가 무려 81%에 이르는 164개 교회가 참여하였다.⁵⁷ 또한 《표 6》경북노회 총계표(1918~1930)를 통해 검토해 보면, 대구·경북지역에서 진흥운동이 가장 활발하게 전개되었던 1920년~1924년까지 전국에서 가장 높은

57 『조선예수교장로회 제10회 회록 총회』 1921. 9. 10 참조.

성장세를 보이고 있다. 여기에는 진흥운동 초기 김익두와 김성로가 신유의 역사를 동반한 활발한 진흥운동을 전개한 결과라 하겠다.

《표 6》경북노회 총계표(1918~1930)

연도	조직	미조직	기도처	예배당	신설예배당	입교인수	교인수
1918	26	243	94	274	18	962	15331
1919	33	234	165	275	20	4011	13359
1920	46	230	160	183	21	3713	14824
1921	69	263	225	318	56	7750	20065
1922	38	177	109	186	42	4562	12770
	23	113	97	121	24	3223	7228
1923	56	193	144	230	12	4653	13681
	29	102	48	126	16	2691	7018
1924	45	187	133	216	12	4478	13229
	33	105	69	135	8	2425	7153
1925	52	188	46	237	22	3658	13331
	30	99	36	129	8	2580	7421
1926	59	170	55	213	35		13307
	40	82	34	114	7		6992
1927	46	187		225	10	1855	7341
	34	87		124	8	1429	4777
1928	47	126		240	21	4234	6137
	38	90		128	1	1249	2472
1929	64	228		229	16	3961	11135
	40	89		129	6	2096	7112
1930	91	189		280		4100	13455
	18	87		129		1822	7030

자료: 『조선예수교장로회 총회 회록』 1918~1930년.

이와 같이 진흥운동을 적극적으로 추진한 결과 경북노회 각 시찰 보고에서도 그 성장세가 잘 나타나고 있다. 대구지방시찰 경우 3·1만세운동의 실패와 교회

지도자의 공백기, 대구남성정교회 청년들의 투서사건과 계성학교 학생들의 동맹휴업사건으로 어수선한 가운데서도 교인의 수가 3분의 1 이상 증가하였다.⁵⁸ 서편지방시찰 경우에는 각 교회가 부흥하여 교육열이 전보다 배나 높아졌고 각 교회의 회집 수는 전보다 증가하였는데 그중에는 3, 4배 증가된 교회도 많았다.⁵⁹ 그리고 각 교회의 재정면에서도 전보다 3~4배나 증가되어 교회 운영에 어려움이 해결되었고, 전도에 필요한 사업 경비도 예년보다도 6배나 늘어나⁶⁰ 진흥전도대를 조직하고 전도하는 일에 전력한 결과 새로 믿는 사람이 많았다.⁶¹

그러나 지금까지 의욕적으로 추진한 진흥운동에 비판적인 분위기가 나타나기 시작하였다. 김익두의 집회마다 동일하게 일어난 놀라운 신유의 역사로 인하여 그동안 장로회 총회 헌법 정치 3장 1조에 “금일에는 이적 행하는 권능이 정지되었느니라”고 하는 팔호 안 조항을 수정해야 한다는 의견을 1922년 황해노회가 총회에 헌의하여 총회에서 통과되었다. 그러나 각 노회의 헌법 수입 과정에서는 부결이 되었다.⁶² 구체적인 사실을 확인할 수 없지만 개교회를 담임하고 있는 교역자들에게는 적지 않는 부담과 문제가 야기된 것으로 판단된다. 그래서 경북노회의 교역자회에서 청원하기를 “어느 교회나 어떠한 사람을 무론하고 사경회 때나 부흥회 때 병 고치는 일을 하지 말라”고 청원하였고, 노회는 그대로 허락하기로 가결하였다. 이는 부흥회는 신앙을 부흥케 할 목적이고, 사경회는 성경도리를 가르칠 목적이므로 부흥회와 사경회를 위한 광고에서 병 고친다는 광고는 신지 않기로 하였다. 그것은 많은 병자들이 모이게 되어 일반교인들이 성경과 교리 공부에 많은 방해가 되었다는 궁색한 이유 때문이다. 특히 그들은 불완전한 이적이 주님의 참 이적을 의심하게 하여 목사 외에 안수기도는 장로교 헌법에 위반되므로 금하였다.⁶³ 그러나 문상기, 오자현 그리고 그 외에 여러 사람이 안수기도를 통해 병을 고치는 일을 계속하였다. 이에 경북노회는 안수기도가 교회의 덕을 세우지 못하므로 노회의 결의를 위반한 사실이 발견되면 해지방시

58 『경북노회 제12회 회록』 1922. 6. 14.

59 『경북노회 제10회 회록』 1921. 6. 15.

60 『경북노회 제8회 회록』 1920. 6. 11.

61 『경북노회 제9회 회록』 1921. 1. 12.

62 『조선예수교장로회 제12회 총회 회록』 1923. 9. 8.

63 『경북노회 제13회 회록』 1923. 1. 3.

찰에게 위임하여 금지하게 하였다.⁶⁴ 이때부터 진흥운동은 신유의 역사가 동반한 진흥 부흥운동에서 주일학교 부흥이 중심이 되는 전도운동으로, 그 양상이 변화하였다.

지금까지 김익두와 김성로, 그리고 여러 경북노회 소속 목사들이 의욕적으로 추진한 진흥운동의 모습은 1924년 이후부터는 진흥위원회를 중심으로 연약한 교회에 진흥 교역자를 파송하고,⁶⁵ 그해 10월에는 진흥주일을 실시하여 진흥운동에 활력을 불어넣는 방식으로 추진하였다.⁶⁶

그러나 1930년부터 진흥위원회를 진흥방침위원회로 명칭을 바꾸고 진흥운동은 기존의 진흥 부흥회에서 새로운 양상으로 전개되었다. 1930년을 진흥년으로, 1931년을 주일학교 진흥년으로 추진하기로 하고 각 교회마다 희년전도대를 조직하여 희년전도에 참여하였다. 이에 각 교인들은 고향 친척들과 친구들을 찾아 개인전도에 힘쓰도록 하였다. 또 소책자인 『원입첩경』과 『학습첩경』을 각각 3천부를 발간하고, 또 성경암송과 예수교 초학문답을 각각 3천부 발간하여 각 교회에 처음 믿는 교인들이 한 권씩 책을 가지도록 권장하였다. 그리고 진흥운동을 효율적으로 추진하기 위해 진흥운동 통지서를 인쇄하여 각 교회에 배부하고, 권찰 구역 전도 방침을 가급적이면 각 교회에 실시하도록 권장하였다.⁶⁷ 그리고 5개년 진흥계획을 각 시찰에게 전임(專任)하여 연구하고 보고하게 하였다. 노회 진흥부는 진흥운동의 적극적인 참여를 유도하기 위해 배가된 교회에 시상을 하였으며, 진흥운동을 환기시키기 위해 지방 면려회를 중심으로 악기를 준비하여 예배 때와 전도할 때에 사용하여 많은 교회들이 동참하였다.⁶⁸

64 『경북노회 제15회 회록』 1924. 1. 9.

65 노회는 진흥교역자의 봉급을 논의하기를 선교부에서나 전도부에 위임하여 지출하던지 만일 그렇지 아니하면 노회에서 진흥위원 10인을 선택하여 윤회로 타락한 교회를 방문할 것(여비는 노회가 부담) 위원은 시무하는 교역자 중 목사, 조사 각 1인을 선택하되 1개월은 해교회에 노회 명령으로 허락받을 것(『경북노회 제15회 회록』 1924. 1. 9).

66 『경북노회 제15회 계속회 회록』 1924. 2. 19.

67 『경북노회 제32회 회록』 1934. 1. 2.

68 『경북노회 제37회 회록』 1938. 12. 13.

IV. 진흥운동의 역사적 의의

진흥운동은 사회주의 계열이나 진보주의 성향을 지닌 청년계층으로부터 몰역사적이며 비현실적이라는 비판을 받아 왔으나, 암울한 사회적 현실 속에서 세계 교회가 추진하고 있는 진흥운동의 흐름에 동참하는 결정적인 계기가 되었으며 또한 교인들에게 암울한 현실을 극복할 수 있는 신앙적 활력소를 불어 넣었다는 점에서 부흥운동의 성격을 확인할 수 있다.⁶⁹

진흥운동의 의의는 다음과 같이 정리할 수 있다.

첫째, 진흥운동은 이전에 있었던 부흥운동을 계승할 뿐만 아니라 전 교회적 부흥전도운동이었다. 진흥운동은 1903년 원산 부흥운동, 1906년 송도 부흥운동, 1907년 평양 대부흥운동, 그리고 1909년 백만명구령운동을 이어주는 장로교 부흥운동을 계승한다는 점에서 의의를 지닌다. 원산부흥운동은 평양대부흥운동의 불씨가 되었고, 평양대부흥운동은 한반도 전역과 해외에까지 파급된 신앙운동으로 한국교회사에 큰 획을 그은 사건이었다. 이들 부흥운동은 특정 주요 도시교회로부터 지방 주요 도시교회로 확산되었지만, 진흥운동은 주요 도시교회뿐만 아니라 전국의 각 농촌교회까지 확산되어서, 진흥운동은 문자 그대로 전국적, 민족적 부흥전도운동이었다.

둘째, 진흥운동은 한국교회의 수적인 성장과 3·1만세운동 실패 후 허무주의와 패배주의를 극복하는 내적인 신앙의 성숙을 가져왔다. 장로교회는 1918년에 교인 수가 160,909명으로 증가하였는데 1919년 3·1만세운동 당시에는 16,838명이 감소한 144,062명이었다가, 1919년 말 진흥운동이 추진되면서 1920~1929년까지 평균 교인 수가 181,781명이었다. 1927년 159,060명을 제외하면, 1920년부터 가파르게 성장하다가 1923년부터는 19만여 명이 넘게 되었다.⁷⁰ 대구·경북 교회의 경우에도 비슷한 성장세를 보이는데 1918년 교인 수가 15,331명으로 증가하다가, 1919년 3·1만세운동 당시 1,972명이 감소한 13,359명이었다. 이후 진흥운동이 추진된 이듬해 14,824명으로 가파른 증가세

69 閔庚培, 『大韓예수교長老會百年史』(서울: 대한예수교장로회총회, 1984), 416.

70 한영제 편, 『한국기독교성장100년』(서울: 기독교문사, 1986) 참조.

를 보이다가 1927년 12,118명, 1928년 8,609명을 제외하고는 1921~1929년까지 평균 교인 수가 2만여 명으로 성장세를 이어갔다.⁷¹ 이 같은 추세는 1920~1923년까지 대구·경북지역에서 극심했던 재해와⁷² 일제의 가혹한 식민지 수탈정책으로 인해 만주로 이주하는 상황이 벌어졌던 것을 감안(勘案)할 때 상당한 성장세를 보였다고 할 수 있다.⁷³

진흥운동은 교인 수의 증가라는 외형적인 성장뿐만 아니라, 교인들의 신앙과 삶에 변화를 주는 내면적 성숙을 이루는 중요한 운동이었다. 진흥운동의 전개 과정에서 이미 밝혔듯이 신유의 은사를 금지한 1924년 전까지 진흥운동 내내 엄청난 회개를 동반한 성령의 역사가 일어났다. 이와 같이 성령을 동반한 회개의 역사는 신앙의 성숙을 가져왔고 삶을 변화시켰다.

셋째, 진흥운동은 한국교회로 하여금 현대식 교회 형태를 갖추게 하였다. 진흥운동의 열기가 뜨거울수록 은혜받고, 육체·정신적으로 고침받은 교인들이 자발적으로 헌금, 자신의 집, 전답, 토지의 십일조를 드리는 사람이 넘쳐났으며, 심지어 불신자까지 헌금을 하거나, 전답을 기부하였다. 이들은 목적을 두고 헌금·헌물(獻物)을 하였는데 교회부지 매입비, 한옥 예배당 매입비, 예배당 건축 증축비, 예배당 수리비, 마루 수리비, 교회 종각·종 구입비, 강대상 구입비, 의자 구입비, 시계 구입비, 난로 구입비, 풍금 구입비, 전도실 유지비, 학교 유지비 등 심지어 어려운 선교사를 위해 선교비를 지원하는 사람도 있었다.

일제는 경제침탈뿐만 아니라, 식량부족에 허덕이고 있던 자국민을 위해 식민지 조선의 토지를 폭력적으로 수탈하고, 일본 농민을 이주시켜 농업 전체를 지배하기 위하여 소위 토지조사사업(1910~1918)을 실시하였다.

토지조사사업이 실시된 당시는 한국선교를 위해 최초로 미국 북장로교 소속의 알렌(H. N. Allen) 의료 선교사가 제물포항에 도착한지 불과 26년밖에 되지 않은 시점이라 제대로 된 교회의 형태를 갖추지 못한 실정이었다. 그러나 진흥운동이 전개되면서 복음의 능력과 감격을 경험한 사람들이 어려운 가운데 자발적

71 『조선예수교장로회 총회 회록』 1918~1930년 참조.

72 기독교회에서는 공전(空前)의 대수해(大水害)의 피해를 해결하기 위해 '基督敎聯合救濟會'를 조직하고 수재민을 구제하였다(『기독신보』 1924. 7. 29).

73 건설부 수자원국 방재과, 『수해통계총람 1916~1966』 (과천: 건설부, 1968) 참조.

인 현금·현물로 외형적인 교회 형태를 갖추 수 있게 되었다. 초기 한옥교회 건축 양식은 기와집이나 초가집을 매입, 또는 기부받은 후 그대로 사용하거나 부분적으로 개조해서 최소한의 집회만을 할 수 있을 정도였다. 그 후 한식·양식의 절충식 교회 양식으로 발전하다가, 미국과 영국의 건축 양식에 많은 영향을 받은 서양식 건축이 교회에 새롭게 시도되었다.⁷⁴ 진흥운동은 한국교회의 한식 교회 건축 양식을 서양식 교회 건축 양식으로 전환시키는데 크게 기여하였으며, 새롭게 교회 건축과 함께 강대상과 의자를 두고, 시계를 달고, 종각을 세우고 종을 달았으며, 풍금과 난로를 설치하여 현대식 교회 형태를 갖추는 계기가 되었다.

V. 나가는 말

1919년부터 시작된 장로교 진흥운동은 1919년부터 1925년까지 제1차 진흥운동, 1929년부터 1934년까지 제2차 진흥운동으로 나누어 전국적으로 실시되었다. 1907년 평양대부흥운동과 백만인 구령운동, 그리고 진흥운동을 통해 이때만큼 한국교회가 복음에 대해 열려 있었던 적은 없었다.⁷⁵ 3·1만세운동의 실패 이후 패배주의적이고 허무주의적인 사회 분위기 가운데 한국교회는 자신들이 안고 있는 민족문제, 그리고 기아와 가난의 상황을 신앙의 힘으로 극복하고자 노력하였다. 흔히 신앙의 양상은 초월적 신비주의 신앙운동과 현실적 계몽주의 신앙운동이 대표적이는데 진흥운동은 영적·육체적 변화와 기적뿐만 아니라 교회의 외형적인 모습에도 큰 변화를 가져다주었다.

특히 진흥운동을 추진할 당시 대구·경북지역의 교회는 3·1만세운동으로 인해 경북노회 노회장 정재순 목사, 서기 이만집 목사 등 많은 교회 지도자들이 체포 구속되면서 지도력의 공백 상태에 있었다. 또한 극심했던 수해와 한재, 그리고 일제의 가혹한 식민지 수탈정책을 견디지 못한 교회 지도자들과 교인들

74 정원석, “한국개신교 교회건축 양식 연구” (서울: 연세대 석사학위논문집, 2000), 56.

75 W. N. Blair, “A Real Revival Needed,” KMF (July 1920), 138.

이 교회와 생활 터전을 버리고 압록강을 건너 만주로 이주하기도 하였다. 이러한 상황은 교세에도 영향을 미쳐 교세가 감소하는 현상을 보였다. 이에 대구·경북지역의 교회는 장로회 총회의 지도 아래 진흥부를 조직하고 대구와 안동에 각 위원을 두고 총회 진흥부와 연대하여 적극적으로 진흥운동을 전개하였다. 대구·경북지역의 진흥운동은 총회 소속 김익두 목사와 경북노회 소속 진흥위원회 목사들이 중심이 되어 대구·경북지역 전역에서 진행되었다. 이들이 인도하는 진흥 부흥회는 교인들 뿐 아니라 불신자까지 찾아 들고 집회에 모인 사람들은 그들이 전한 메시지를 통해 예전에 경험하지 못한 위대한 하나님의 부흥을 경험하였다. 청중들은 성령의 은혜와 역사에 사로잡혀 눈물을 흘리며 회개하고 새롭게 믿기로 결단하는 이가 많았으며, 모이는 집회마다 소경과 절름발이, 그리고 중풍병자 등 각색 병자들이 고침을 받는 역사가 일어났다. 그리하여 진흥운동은 대구·경북 전지역으로 확산되었고, 부흥운동과 전도운동이 더욱 열기를 더해 가게 되었다.

이와 같은 진흥운동의 열기는 자발적으로 헌금을 하거나, 토지의 십일조를 드리거나, 심지어 불신자까지 헌금을 하고 교회에 토지를 기부하는 일들이 일어났다. 당시 교회들은 기존의 초가 예배당에서 예배당 칸수를 확장하고 개축·증축하였으며, 초가에서 와가 또는 반양제로 신축하였다. 또한 교회마다 앞을 다투어 유행처럼 한식 교회 건축 양식에서 서양식 교회 건축 양식으로 전환하였으며 교회를 수리하고, 종각을 세워 종을 달고, 강대상, 의자, 시계, 풍금, 그리고 난로를 설치하여 비로소 현대식 교회 형태를 갖추어 나갔다. 그리고 교회 내에 사숙과 학교를 설립하고 교사(校舍)를 신축하는 교회도 있었다.

이처럼 진흥운동을 통해 교회는 새로운 영적 각성 및 부흥운동이 일어나는 계기를 마련했으며, 좌절과 절망의 늪에서 헤어나올 수 없는 이 민족에게는 새로운 소망의 빛이 되고, 교회는 자신의 사명을 다하는 계기가 되었다. 진흥운동은 교회로 하여금 새로운 변화를 일으키는 동력을 제공하는 한편, 제2차 진흥운동(1929년부터 1934년까지)을 통해서는 주일학교의 진흥운동을 활발하게 전개하여 주일학교의 부흥을 일으키는 일에도 크게 기여하였다.

[참고문헌]

- Roy E. Shearer, Wildfire. *Church Growth in Korea*. Grand Rapids: Eermans, 1966: 66.
- W. N. Blair. "A Real Revival Needed," *KMF* (July 1920), 138.
- _____. "Presbyterian Forward Movement in Korea," *KMF* (January 1920), 15.
- _____. "Report of the 'Forward Movement' of the Presbyterian Church in Korea for 1919-1920," *KMF* (November 1920), 223.
- _____. "The Progress of the Forward Movement in Korea." *KMF* (May 1921), 92.
- _____. "Figures That Speak," *KMF*, vol. II, no. 2 (Feb., 1906), 69.
- 加納安正 외. 『浦項誌』. 朝鮮民報社浦項支局發行, 1935.
- 강만길. 『日帝時代 貧民生活史 研究』. 서울: 創作과 批評社, 1987.
- 건설부 수자원국 방재과. 『수해통계총람 1916~1966』. 과천: 건설부, 1968.
- 김병희 편역. 『경북교회사』. 서울: 코람데오, 2004.
- 김승태. "종교인의 3·1운동 참여와 기독교의 역할." 『韓國基督教史硏究會』 25(1989), 22-24.
- 閔庚培. 『大韓예수교長老會百年史』. 서울: 대한예수교장로회총회, 1984.
- _____. "김익두 목사의 부흥운동과 그의 치병문제." 『동방학지』 54,55,56(1987), 303.
- _____. 『일제하의 한국기독교 민족, 신앙운동사』. 서울: 대한기독교서회, 1991.
- 朴慶植. 『日本帝國主義의 朝鮮支配』. 서울: 청아출판사, 1986.
- 박용규. 『안악산골-한국교회부흥목사 김익두 전기』. 서울: 크리스찬신문사출판국, 1968.
- _____. 『한국기독교회사』. 서울: 한국기독교사연구소, 2004.
- 이상규. 『한국교회 역사와 신학』. 서울: 도서출판 생명의양식, 2014.
- 임희국. 『경안노회 100년사』. 경기도: 경안노회100주년준비위원회, 2020.
- 정원석. "한국개신교 교회건축 양식 연구." 연세대 석사학위논문집, 서울: 2000.
- 채현석. "만주지역의 한국인 교회사." 『한국기독교와 역사』3(1994), 71.
- 한국기독교역사연구소. 『한국 기독교의 역사 II』. 서울: 기독교문사, 1990.

한영제 편. 『한국기독교성장100년』. 서울: 기독교문사, 1986.

「기독신보」

『경북노회 회록』

『조선예수교장로회 독노회 회록』

『조선예수교장로회 총회 회록』

[Abstract]

**A Study on the Presbyterian Promotion Movement:
Focusing on Daegu and Gyeongbuk in the 1920s**

Byong Hee Kim

(Daeshin University, Assistant Professor, Historical Theology)

Various forms of faith movements took place in the Korean Presbyterian Church up to the liberation era, including the Pyongyang Revival Movement in 1907, the Millions Saving Movement in 1909, and the Promotion Movement. Especially, the Promotion Movement was an evangelistic revival movement ardently promoted by the General Assembly of Presbyterian and was promoted nationwide in two stages from the end of 1919. The first was from 1919 to 1925 and the second was from 1929 to 1934.

This study examines the promotion movement that played an important role in renewing Korean churches and Korean society after the 3.1 Independent Movement. In particular, the focus was laid on the most active promotion movement in churches in Daegu and Gyeongsangbuk-do in the 1920s because it was a part of explaining the nature of the Presbyterian Promotion Movement nationwide.

Churches in Daegu and Gyeongsangbuk-do actively participated in the promotion movement in accordance with the policy of the General Assembly of Presbyterian. Churches in those areas suffered leadership crisis due to imprisonment and arrest of leaders caused by the 3.1 Independent Movement. Moreover, the flood, disaster, and Japanese colonial exploitation damaged severely on finances

of the churches.

Churches in Daegu and Gyeongsangbuk-do invited Pastor Kim Ik-du to hold a promotion revival conference. In particular, pastors of the Gyeongbuk Presbytery supported the promotion revival conference throughout the churches. As a result, wherever the promotion revival conference was held, members of churches were obsessed with the grace and works of the Holy Spirit, cried and decided to repent and believe anew. They gave a tithe of properties and offerings voluntarily, and even unbelievers gave offerings which caused to repair, expand, renovate, build, and buy church buildings. In addition, offerings caused to form a modern type of church which contains bell, pulpit, clock, organ, and a stove.

Key Words: The Promotion Movement, the Promotion Revival Conference, the Promotion Bible Conference, building chapel, the laying hands, the healing

한국교회 생태계와 선교적 교회개척

양현표

(총신대학교 신학대학원, 부교수, 실천신학)

- I. 들어가는 말
- II. 교회개척의 정의
- III. 교회개척의 당위성
- IV. 한국교회가 처한 생태계 분석
- V. 선교적 교회개척의 원리와 방법
- VI. 나가는 말

[초록]

본 논문은 교회개혁에 관한 논문이다. 교회개혁은 지금도 하나님 나라 확장을 위해 필수적이며 당위성이 있다. 하지만 동시에 고려해야만 하는 사실은 교회개혁은 언제나 그 시대에 합당한 원리와 방법이어야 한다. 따라서 필자는 먼저 한국교회를 “교회 생태계”란 말로 분석하고 그 생태계에 합당한 교회개혁 원리를 제시한다. 그리고 그러한 교회개혁을 “선교적 교회개혁”이라 필자는 명한다. 필자는 선교적 교회개혁은 다름 아닌 “사도적 교회개혁”으로서 사도들이 1세기에 사용했던 원리와 방법인데, 이것이 21세기 한국교회 가 소생하는 하나의 대안이 될 것이라고 주장한다.

필자는 먼저 교회개혁을 간단하게 정의한 후, 교회개혁의 당위성을 성경적으로, 생태학적으로, 그리고 목회현장적으로 분석한다. 나아가 한국교회생태계를 ① 비기독교 나라에서의 교회 ② 포스트모던 시대의 교회, ③ 영향력과 권위를 잃어버린 교회, ④ 탈기독교 시대의 교회(탈부흥시대의 교회), ⑤ 포스트 코로나19 시대의 교회, 그리고 ⑥ 양극화와 고령화 사회 속에서의 교회 등으로 규정한다.

이러한 생태계에서의 교회개혁 방안을 필자는 선교적 교회개혁이라 명하고, 선교적 교회개혁은 ① 건물이 아닌 사람을 교회로 세우는 교회개혁, ② 복음전도를 그 방법론으로 삼는 교회개혁, ③ 하나님 나라의 확장을 목표로 삼는 교회개혁, ④ 지역교회(마을교회, 지역 맞춤형 교회)를 세우는 교회개혁, 그리고 ⑤ 교회개혁자의 생존에 대한 방안을 마련하는 교회개혁이라고 필자는 주장한다.

키워드: 교회개혁, 교회개혁 정의, 교회개혁 당위성, 한국교회 생태계, 선교적 교회개혁, 사도적 교회개혁

논문투고일 2023.07.31. / 심사완료일 2023.09.01. / 게재확정일 2023.09.05.

1. 들어가는 말

교회개척이 어렵다고 말한다. 분명 그 말은 틀리지 않았다. 그런데 교회개척이 어려운 이유는 상황과 조건이 어렵기 때문이 아니다. 그것들과는 상관없이, 교회개척은 원래부터 어려운 일이다. 왜냐하면, 사탄이 존재하기 때문이다. 사탄은 교회 하나가 세워지는 것을 싫어한다. 하나님 나라가 번성하는 것을 사탄은 싫어한다. 그래서 사탄은 온갖 조건과 상황을 사용해 교회개척을 방해한다. 그래서 마치 상황과 조건 때문에 교회개척이 어려운 것처럼 보인다.

이제는 교회개척 시대가 아니라고 말한다. 그리고 대한민국에 교회가 너무 많다고들 말한다. 차라리 이미 있는 연약한 교회들을 통폐합하여 하나의 건강하고 자립한 교회를 만드는 것이 급선무이고 바람직하다고 말한다. 그럴듯한 주장이다. 그런데, 뒤에서 다시 논하겠지만, 이러한 주장은 이성적으로 매우 그럴듯해 보이지만, 그러나 하나님 나라 관점에 볼 때 하나님 나라의 축소와 소멸을 주장하는 매우 비성경적인 주장이라 하겠다.

교회개척은 지금까지 계속됐던 것처럼 앞으로도 계속되어야 한다. 다만 교회개척에 대한 패러다임은 그 시대에 작동할 수 있도록 계속해서 변화되어야만 한다. 교회개척의 주된 원리는 성경 전체에 나타나 있다. 특별히 사도행전에 보다 구체적인 원리가 나타나 있다. 당연히 성경에서 발견되는 교회개척 원리들은 영원히 바뀔 수 없다. 그러나 중요한 점은 그 원리의 구체적 적용이 시대마다 그리고 문화권에 따라 달라져야만 한다는 것이다. 지금은 1세기가 아닌 21세기이고, 여기는 팔레스타인을 비롯한 소아시아 지역이 아니고 대한민국이다. 따라서 교회개척자는 불변의 성경적 원리의 적용과 실천에 있어서 자신이 직면한 현장과 상황에 맞도록 적용해야 한다는 것이다. 그렇기에 교회개척자는 성경을 읽어야 함과 동시에 자신의 시대를 읽어야 하고 자신이 처한 상황과 문화를 읽어야 한다. 그래야만 성경적 원리를 자기 시대에 적용하는 창조성을 발휘할 수 있다.

이제 필자는 이러한 창조적 교회개척을 위해 먼저 교회개척의 정의와 당위성을 논하려고 한다. 이를 통해 교회개척은 교회와 성도의 중단되어서는 안 될

하나님의 지엄한 소명임을 밝히려고 한다. 그런 다음에 교회개혁과 관련된 지금의 상황과 문화를 “생태계”란 용어를 사용하여 분석하려고 한다. 지금의 생태계를 분석해야만 성경적 원리를 적용할 수 있는 이론과 전략을 창조해 낼 수 있기 때문이다. 과거의 성공이 오늘의 성공을 담보하지 못한다. 과거의 답습과 모방은 더 이상 통하지 않는다. 왜냐하면, 현장, 즉 생태계가 달라졌기 때문이다. 마지막으로, 이 시대 생태계에서 활용될 수 있는 교회개혁 원리와 방법론을 “선교적 교회개혁”이라 명제로 논의하려 한다. 이를 통해 이 시대에 합당한 성경적이면서도 효율적인 교회개혁 원리와 방안을 제안하려 하는 것이다.

II. 교회개혁의 정의

교회개혁이란 무엇인가? 우리는 그 의미를 먼저 “개혁”(開拓)이라는 단어를 통해 찾을 수 있다. 개혁의 문자적 의미는 “산과 들 따위의 일구지 않은 땅을 일구어 논밭으로 만들다.”¹이라 할 수 있다. 즉, 개혁은 쓸모없는 땅을 일구어 쓸모 있고 생산력을 가진 땅으로 만들어 가는 과정이다. 그렇다면 교회개혁이란 무엇인가? 교회개혁은 말 그대로 새로운 교회를 개혁하는 것이다. 복음의 불모지인 비신자란 밭을 복음으로 기경하여 그들의 영혼을 구원하고, 또 그들을 모아서 하나의 공동체로 형성해 나가는 것이 교회개혁이다.

교회개혁에 관하여 비교적 분명하게 그 의미를 밝히는 성경 구절은 로마서 15:20과 고린도전서 3:6-11이다. 사도 바울은 여기에서 교회개혁을 설명하기 위해 농업과 건축업이란 유비를 사용하고 있다.² 바울은 교회를 밭과 집으로, 교회개혁자를 농부와 건축자로 표현한다. 교회개혁자를 농사를 위해 씨를 뿌리는 사람으로, 그리고 건축을 위해 터를 닦는 사람으로 묘사하고 있다. 물론,

*본 논문은 2023년 6월 24일, <한국선교신학회> 학술 세미나에서 발표한 내용을 수정 보완한 것임을 밝힌다.

1 출처: 위키낱말사전 <https://ko.wiktionary.org/wiki/%EA%B0%9C%EC%B2%99%ED%95%98%EB%8B%A4>. (2023년 7월 31일 접속)

2 Frank Viola, *Finding Organic Church*, 이남하 역, 『유기적 교회 세우기』 (서울: 대장간, 2010), 22-23.

그 씨는 예수 그리스도이고 그 씨로부터 교회가 발생하는 것이며, 그 터 역시 예수 그리스도이고 그 터 위에 교회가 세워진다. 이러한 성경적 의미는 영어 표현에서 더 명확하다. 교회개척을 영어로 “church planting”이라 하는데, “심음” 혹은 “파종”이라는 의미의 “planting”이란 단어야말로 교회개척의 의미를 더욱 분명하게 밝히는 매우 적절한 성경적 용어라 하겠다.

저명한 교회개척 이론가 멀퍼스(Aubrey Malphurs)는 교회개척을 “친히 교회를 세우시겠다는 예수님의 약속에 근거하고, 지상대명령을 이루어내기 위해, 어떤 지역에 새 교회를 세우고 성장시켜가는 계획된 과정으로서, 힘들지만 신나는 믿음의 모험이다”³라고 정의했다. 이러한 멀퍼스의 정의는 누구나 인용할 가치가 있을 정도의 훌륭한 정의이지만, 그러나 그가 미국 사람이기에 다분히 미국의 문화와 교회 생태계를 기반으로 하고 있음 또한 사실이다. 즉, 한국의 독특한 교회개척 생태계가 반영되지는 않았다는 것이다.

필자는 교회개척을 “하나님의 사역자로 소명 받은 자가, 영혼 구원의 뜨거운 열정을 갖고, 복음전파를 통해 지역교회를 세우고 목회하는, 모든 영적인, 현실적인 과정”⁴으로 짧게 정의한다. 필자의 정의에는 멀퍼스의 정의가 말하는 내용을 거의 동일하게 담고 있지만, 동시에 한국의 교회개척 상황과 문화와 생태계의 독특성을 반영했다. 이러한 필자의 정의에는 적어도 일곱 가지의 요소가 포함되어 있다.

첫째는 교회개척자의 정체성인데, “하나님의 사역자로 소명 받은 자”이다. 둘째는 교회개척자의 마음인데, “영혼 구원의 뜨거운 열정”이다. 셋째는 교회개척의 방법인데, “복음전파를 통해”이다. 넷째는 교회개척의 목표인데, “지역교회”를 세우는 것이다. 다섯째는 교회개척자의 사역인데, “목회하는”이다. 여기서 목회는 “목양”과 “관리” 두 요소로 구성된다. 여섯째는 교회개척의 속성인데, 교회개척은 본질적으로 “영적인 과정”이라는 것이다. 마지막으로 교회개척자의 생존인데, 교회개척자가 먼저 생존할 수 있어야만 하는 “현실적 과정”이다.⁵

3 Aubrey Malphurs, *The Nuts and Volts of Church Planting: A Guide for Starting Any Kind of Church* (Grand Rapids: Baker Books, 2011), 17.

4 양현표, 『사도적 교회개척: 신학과 실천과 방향』 (서울: 솔로몬, 2019), 41.

5 각 항목에 관한 자세한 설명을 생략하고자 한다. 각 항목에 대한 보다 자세한 설명을 위해, 양현표,

결국, 교회개혁이란 교회개혁자가 수행해야 하는 종합예술이다. 교회개혁을 영적으로만 접근해서는 안 된다. 교회개혁은 영성으로만, 혹은 기도로만 되는 일이 아니다. 교회개혁은 영과 육, 이상과 현실, 하나님의 지혜와 인간의 지식, 하나님의 주권과 인간의 책임, 하나님의 은혜와 인간의 고군분투 노력, 하나님의 인도하심과 인간의 경영 능력, 특별은총 영역의 말씀과 일반은총 영역의 전략 등이 어우러져 완성된다. 분명한 사실은 교회개혁은 도박이나 운이 아니라는 점이다. 교회개혁은 “하나님이 하신다”라는 미신적인 확신으로 되는 일이 아니다. 오해할 수도 있는 말이지만, 교회개혁은 “하나님의 간섭 100%와 교회개혁자의 책임 100%가 합쳐져 이루어지는 100% 하나님의 일”이라고 감히 말하고 싶다.

III. 교회개혁의 당위성

“들어가는 말”에서 이미 지적한 바와 같이, 과연 교회개혁이 지금도 필요하냐는 질문이 제기되고 있다. 교회가 너무 많지 않은가? 이미 세워진 교회나 잘 지켜야 하지 않는가? 이러한 질문들은 오늘날 보편화 된 교회개혁 회의론을 반영하고 있다고 하겠다. 그러나 이러한 관점과 주장은 성경적이지 아니다. 기독교 역사적으로 볼 때도 합당하지 않다. 현실적으로도 이러한 주장은 인정되기 어렵다. 필자는 이제 여전히 교회개혁은 계속되어야 한다는 당위성을 성경적 측면에서, 생태학적 측면에서 그리고 목회 현장적 측면에서 논의하려고 한다.

1. 성경적인 당위성

필자는 “교회개혁은 하나님의 소원이다” 혹은 “교회개혁은 인간 구원을 위한 하나님의 유일한 전략이다”라고 말하기를 두려워하지 않는다. 이러한 명제는 성경 전반에 걸쳐 매우 선명하게 나타나 있기 때문이다. 성경 속의 주인공들은

『사도적 교회개혁』, 42-53을 참고하라.

“실제로” 혹은 “상징적으로” 모두 교회개척자이다. 하나님의 쓰임을 받은 자들은 사실은 교회개척자로 쓰임 받은 자들이다. 부르심의 여정을 따라간 아브라함(창 12:1), 예루살렘을 정복하겠다는 갈렙(수 14:12), 미정복지를 정복하라는 여호수아의 외침(수 18:3) 등은 교회개척자의 모습이다.⁶

신약성경은 실제로 교회개척의 교과서이자 실천 교본이다. 예수께서 교회개척자이시며 사도 바울을 비롯한 모든 사도가 교회개척자이다. 바울의 세 차례에 걸친 선교여행은 다름 아닌 교회개척 여행이다.⁷ 바울은 아볼로와 함께 교회를 심고(plants), 물을 주는 사역을 했다(고전 3:6-7).⁸ 성경 에 기록된 모든 그리스도인을 향한 명령은 실상은 교회를 개척하라는 명령이다. 이상대명령을 비롯하여 성경에 나타난 많은 파송 메시지의 궁극적 목적은 교회개척이다(마 28:19-20; 막 16:15; 눅 24:46-48; 요 20:21; 행 1:8). 이처럼 교회개척은 성경적 당위성을 갖고 있다.

2. 생태학적 당위성

교회를 유형교회(지상교회, 가시적 교회, 전투적 교회)와 무형교회(천상교회, 불가시적 교회, 승리적 교회)로 나누는 것은 전통적인 교회론에서 상식이다.⁹ 그런데 이러한 두 종류의 교회는 각기 특징이 있는데 그중의 하나가, 무형교회는 주님 재림 시까지 계속 발전되고 확장될 것이지만, 그러나 유형교회는 땅 위에서 생성소멸을 반복한다는 사실이다. 곧 이 땅에 영원히 존재하는 유형교회는 없다는 사실이다. 유형교회는 언젠가 반드시 죽는다. 왜냐하면, 비올라(Frank Viola)가 “교회는 살아 있는 유기체이다”¹⁰라고 선언했던 바와 같이 교회는

6 양현표, 『사도적 교회개척』, 55.

7 바울은 약 13년 동안 약 12,000km에 이르는 세 번의 교회개척 여행을 했으며, 적어도 14개의 교회를 개척했다. Clint Clifton, *Church Planting Thresholds: A Gospel-centered Guide* (San Bernardino, CA: New City Network, 2016), 136.

8 Timothy Keller, *Center Church: Doing Balanced Gospel-Centered Ministry on Your City*, 오종향 역, 『팁 켈러의 센터처치』 (서울: 두란노, 2016), 744.

9 김혜숙 & 남정숙 역, 『웨스터민스터 신앙고백』 (서울: 생명의말씀사, 1992), 155-165. 제25장.

10 Viola, 『유기적 교회 세우기』, 23.

유기체 즉 생명체이기 때문이다.¹¹ 교회는 그리스도와 유기적 연합을 이룬 유기체적 모임이다(골 1:18; 2:19). 결국, 교회는 유기체로서 생명체의 특징을 갖고 있다.

그런데 모든 생명체에게 적용되는 불변의 법칙은 언젠가 죽는다는 것이다. 즉, 영원히 존재하는 생명체는 없다는 법칙이다. 모든 생명체는 반드시 죽는다. 그것이 하나님의 창조법칙이다. 이러한 창조법칙은 유기체인 유행교회에도 적용된다. 이 땅의 가시적 그리고 지역교회는 어떤 형태로든, 그리고 언젠가는 죽는다. 사람들은 교회가 죽는다는 사실에 대해 선뜻 동의하기 어려워한다. 그러나 지상교회는 실제로 죽었으며 지금도 죽고 있다. 이러한 사실은 성경이, 교회사가, 그리고 지금의 현상이 증명하고 있다.¹²

교회가 이렇게 죽는다면, 이 땅에 교회가 유지되기 위해서는 새로운 교회가 계속해서 태어나야만 한다. 그렇기에 교회개혁이 지속적으로 필요하다. 켈러(Timothy Keller)는 말하기를 “지속적인 쇠퇴를 막으려면 평범한 수준의 교회개혁이 계속 있어야 한다. 모든 몸이 성장하려면 공격적인 수준의 교회개혁이 필요하다”¹³라고 했다. 하나님께서 사용하시는 하나님 나라 확장 방법 혹은 교회성장 방법은 어느 한 교회를 영원히 지속시키면서 그 교회가 비대(肥大)해지는 것이 아니다. 하나님이 사용하시는 방법은 한 교회가 생명이 다하면 죽게 하시고 대신에 새로운 교회들이 탄생하게 하는 것이다. 진정한 교회성장은 교회

11 교회가 유기체임을 드러내는 성경의 표현이 다수 기록되어 있다. “포도나무와 가지”(요 15:5), “몸과 지체”(롬 12:4; 고전 6:15; 엡 4:16), “성령의 교통하심”(고후 13:13) 그리고 “머리와 몸”(골 2:19) 등의 표현은 교회가 유기체임을 나타내는 성경 속의 표현들이다.

12 김진호에 의하면, 대체로 연간 1천 개의 교회의 생겨나고 1천 3백여 교회가 문을 닫는다. 김진호, 『시민 K, 교회를 나가다: 한국 개신교의 성공과 실패, 그 욕망의 사회학』(서울: 현암사, 2012), 156. 미국의 경우, 매주 135개 교회가 죽는다. 600개의 교회가 매달 죽고, 7,000개의 교회가 매년 사라진다. 매년 4,000개의 교회가 새로 시작된다. 이 중의 35%의 교회가 5년 안에 죽고 오직 2,600개 교회만이 유지된다. 이 모든 것을 계산하면 매년 4,400개 교회가 줄어들고 있다. Clifton, *Church Planting Thresholds: A Gospel-centered Guide*, 152. “미국에서도 매년 4000개의 교회가 문을 닫는다. 개척된 교회 80%가 문을 닫는다.” 차스티브, “스페셜인터뷰: 미국 저니교회(The Journey Church) 대린 패트릭 목사,” 「목회와 신학」 통권 제305호 (2014.11), 45-51. 해마다 3,500개가 넘는 미국교회가 문을 닫고 있다. Tim Chester & Steve Timmis, *Everyday Church*, 신대현 역, 『일상 교회: 세상이 이웃 삼고 싶은 교회』(서울: IVP, 2015), 27.

13 Keller, 『팀 켈러의 센터처치』, 761.

가 교회를 출산하는 방법(daughter church)으로 교회가 확산 혹은 배가(church multiplication)이다. 이런 차원에서 교회개척은 분명한 당위성을 갖고 있다.

만약 아이들을 잘 키울 수 없다는 이유로, 아이들의 미래가 그리 낙관적이지 않다는 이유로, 그리고 아이들이 어렸을 때 불행한 일을 당할 수도 있다는 이유 등으로 인해 아예 아이를 낳지 않는다면 그 가정과 그 나라는 어떻게 되겠는가? 분명 그 가정과 그 나라의 현재만 있을 뿐 다음 세대, 혹은 미래는 없다. “있는 아이나 잘 키우자”라는 정책을 시행하는 정부는 나라를 망하게 하는 것이다. 교회가 너무 많다는 비판은, 사람이 이렇게 많은데 왜 아이를 낳아야만 하느냐와 같은 어리석은 지적이다. 교회는 지금도 아주 많다. 그러나 하나님은 지금도 더 많은 교회에 목말라하신다. 교회는 얼마든지 있어도 된다. 교회개척은 현재 열악한 한국교회 상황을 대처하는 가장 합당한 방법이다. 초기 한국교회에 열화와 같이 일어났던 교회개척 운동이야말로 사도시대 상황과 유사한 지금의 한국교회를 위한 적절한 대안이다.

3. 목회 현장적 당위성

교회개척은 성경적 당위성이나 생태학적 당위성만 있는 것이 아니다. 교회개척은 하나님 나라 확장이 전개되는 목회 현장 측면에서도 절대적인 당위성이 있다. 첫째는 효과성에 있어서 당위성이 있다. 교회개척이 영혼 구원에 매우 효과적이라는 사실은 교회개척 전문가나 복음전도 전문가들의 공통된 견해이다.¹⁴ 즉, 가장 효과적인 영혼 구원의 방법이 교회개척이라는 주장이다. 이러한

14 켈러는 새 교회가 같은 규모의 오래된 교회보다 6~8배의 비신자 전도율을 보인다고 주장한다. Timothy Keller & J. Allen Thompson, *Church Planter Manual* (New York: Redeemer Presbyterian Church, 2002), 30; Keller, 『팀 켈러의 센터처치』, 754.: “그러므로 한 도시에서 그리스도인들의 수를 확실하게 늘리는 유일한 방법은 새로운 교회의 숫자를 확실하게 늘리는 것이다.” “선교를 생각할 때 우리는 반드시 ‘교회’를 생각해야 한다. 그리고 교회와 선교를 연결하는 가장 좋은 방법이 바로 교회개척이다.” Tim Chester & Steve Timmis, *Total church : a Radical Reshaping around Gospel and Community*, 김경아 역, 『교회다움』 (서울: IVP, 2012), 125.: “교회개척이 왜 그리고 중요한지 그 이유를 쉽게 알 수 있다. 교회는 세상에서 하나님이 행하시는 제일의 선교 전략이다.” Tim Chester & Steve Timmis, 『일상 교회: 세상이

의미에서 필자는 “교회개혁”과 “복음전도”를 동의어로 간주한다. 열정적이고 계속된 교회개혁이야말로 하나님의 백성을 가장 확실하게 증가시키는 방법임과 동시에, 이 땅의 전체 교회를 새롭게 하는 최선의 길이라 하겠다. 개교회의 대형화 현상은 때로 한국교회가 성장하고 있다는 시각을 가져다줄 수 있다. 즉, 눈에 띄는 대형교회의 출현은 마치 하나님의 나라가 확장하고 있다는 시각적 효과를 가져다준다는 것이다. 그러나 그것은 명백한 착시현상이다. 실제로 한국의 기독교 신자 수가 줄어들고 있는데¹⁵, 몇몇 대형교회들은 성장하고 있다. 그 성장은 당연히 주변 교회들의 기신자 흡수 성장일 가능성이 크며, 따라서 하나님 나라 확장 차원에서는 아무런 의미가 없다. 단지 개교회가 비대해짐에 불과하다.

둘째는 현재 우리나라의 복음화율을 보건대, 교회개혁의 당위성이 있다. 현재 우리나라의 복음화율은 공식적으로 전체 인구의 19.7%에 불과하다(1995년 19.4%, 2005년 18.2%, 2015년 19.7%). 즉 길거리에서 만나는 열 사람 중에 2명도 신자가 아니다. 이백만에 육박할 것으로 추측되는 교회 밖 성도들(소위 말해 “가나안 성도들”)이 존재한다(각주 16, 17 참조). 이처럼 비신자의 국가에 살고 있으면서도 우리 눈에 보이는 교회 숫자에 연연하여 교회가 너무 많다고 주장하면서 교회개혁의 불필요성을 말하는 자들이 있다. 우리가 분명하게 인식해야 하는 사실은, 교회가 많아 보인다는 사실, 혹은 개혁한 교회가 생존하기 어렵다는 상황이, 교회를 계속해서 개혁해야 한다는 당위성을 무너뜨릴 수 없다는 것이다.

셋째는 목회자를 성숙하게 한다는 차원에서 교회개혁은 당위성이 있다. 교회개혁은 한 소명자가 성숙한 목회자로 성장하는 데 매우 유익하고, 어떤 면에서는 필수적으로 거쳐야 할 과정이라는 것이다. 교회개혁은 목회자에게 한 영혼의

이웃 삼고 싶은 교회, 133.: “하늘 아래 유일하고도 가장 효과적인 전도 방법은 교회를 개혁하는 것.” C. Peter Wagner, *Church Planting for a Greater Harvest*, 편집부 역, 『교회개혁 이렇게 하라』 (서울: 서로사랑, 1990), 8.

15 한국의 대표적인 장로교단인 합동 교단의 교인 수 상황을 살펴보면, 2012년 2,994,874명 최고치에 도달한 이후, 2020년 2,382,804명으로 지난 10년 동안 612,069명이 감소했으며, 이것은 20% 감소로서 매년 평균 76,259명씩 감소하고 있음을 의미한다. 이러한 감소추세는 한국 모든 교단의 일반적인 추세이다. 그리고 이러한 감소율은 최근 들어 급격히 높아지고 있다.

소중함을 절실하게 깨닫게 한다. 교회개척은 목회자를 진실로 겸손하고 낮아지게 함으로 예수의 심정을 배우게 한다. 즉, 목회자를 성숙하게 만든다. 이러한 사실은 교회개척 현장의 목회자들이 한결같이 고백하는 내용이다. 필자는 교회개척자들로부터 다음과 같은 많은 고백을 들을 수 있었다. “목사는 개척을 해야 진짜 자기 자신을 알게 된다. 목사로 행복하게 사는 데 있어서 개척만큼 좋은 건 없다.” “교회개척을 하면 다른 것보다 개척 목사가 변한다. 그것이 복이고 행복이다.” 이제 청빙 자리 찾다가 못 찾으면 어쩔 수 없이 교회개척으로 나가는 것이 아니라, 교회개척을 하다가 안 되면 청빙 자리를 찾겠다는 혁명적인 발상의 전환이 필요하다. 교회개척은 소명 받은 자들의 최후의 수단이 아니라 최초의 시도가 되어야 할 당위성이 있다.

IV. 한국교회가 처한 생태계 분석

앞에서 교회개척의 정의와 당위성을 살펴보았다. 교회개척은 여전히 계속되어야만 한다. 그런데 그 교회개척이 이루어져야 할 현상이 또한 중요한 변수가 된다. 현장에 따라서 교회개척이 달라지기 때문이다. 필자는 그 현장을 대한민국으로 제한하도록 하겠다. 지금 한국교회가 처한 대한민국의 상황이 어떠한가? 필자는 “생태계”란 용어를 사용하여 한국교회가 처한 대한민국 상황을 먼저 분석하려고 한다. 그래야지만 그에 합당한 교회개척 이론과 전략을 제시할 수 있기 때문이다. 지금 한국교회는 어떤 생태계 안에 머물고 있는가?

생태계는 생물이 상호작용하면서 살아가는 세계를 의미한다. 교회 역시 유기체로서 생물이며, 따라서 교회 생태계의 지대한 영향을 받는다. 중요한 사실은 생물은 주어진 그 생태계 안에서 우선 살아남아야 한다는 것이다. 그래야만 또 다른 생태계를 조성하여 후손에게 물려 줄 수 있기 때문이다. 살아남지 못하면 모든 것이 끝이다. 교회도 지금의 생태계 안에서 살아남아야 한다. 그래야만 보다 나은 생태계를 창조하여 다음 세대에게 넘겨줄 수 있기 때문이다. 그저 생태계가 열악하다고, 이러한 생태계를 만든 윗세대들을 향하여 비판이나

부념, 혹은 불만만 하고 있을 수 없다. 우선 교회가 살아남는 방안을 마련해야 한다. 살아남기 위해서 먼저 지금의 생태계를 분석할 필요가 있다. 그렇다면 한국교회 생태계를 살펴보도록 하자.

1. 비기독교의 나라에서의 교회

한국교회가 생존하고 있는 생태계의 특성 첫 번째는, 한국이 비기독교 나라라는 사실이다. 그렇다. 한국은 비기독교의 나라이다. 2025년 전까지는 공식적으로 사용되는 2015년 인구조사에 의하면 기독교 인구의 비율은 전체 인구의 19.7%인 968만 명이다.¹⁶ 물론 이 수치 안에는 200만의 이단과 100만의 교회 밖 성도들이 포함되어 있다고 전문가들은 분석한다.¹⁷ 따라서 실제 정통적 교회에 출석하고 있는 그리스도인들은 전 국민의 12%에 불과한 600만 명 정도이다. 최근에 교회 밖 성도, 즉 소위 말해 “가나안 교인”이 200만이 넘었다는 보고가 있음을 참작한다면, 우리나라에서 정통교회에 출석하는 교인은 예상치보다 훨씬 적을 수 있다. 길에서 만나는 10명 중에서 1명 정도만 교회에 출석하는 나라, 이 나라가 바로 대한민국이다. 대한민국은 바로 비신자의 나라인 것이다. 대한민국은 바로 선교지이다. 대한민국에서 기독교는 외래 종교에 불과하다.

-
- 16 “2015 인구주택 총 조사”에 의하면, 지난 10년 동안 120만 명 증가하여 968만 명이 되어 제1종교가 되었다. 물론 전문가들은 이 증가를 인정하지 않으려는 경향이 있지만, 그럼에도 불구하고 이 통계는 최윤식의 예측을 뒤집어엎는 통계임에는 분명하다. 전문가들은 첫째, 지난 30년간 비율이 그렇게 크게 변동하지 않았다고 주장한다(19.4%-18.2%-19.7%). 결국, 이 비율은 인구 증감에 따른 변화로 보는 것이 나을 것이다. 다만 종교 인구가 계속 줄고 있는 와중에 또한 무종교인이 56.1%가 되는 상황 속에서 선방이라 하겠다. 문제는 2025년에 실시될 조사 결과이다.
- 17 조성돈, “잃어버린 300만을 찾아라,” 『목회와 신학』 (2017.2), 170-174.; 2004년 한국갤럽의 조사 결과로 추정해 본다면, 개신교 신앙을 가지고 있다가 교회를 떠난 사람들의 수가 무려 758만 명에 이르고, 이 중에서 다른 종교로 개종한 198만 명을 제외한 560만 명이 개신교를 믿다가 무종교인이 된 수라는 점을 감안할 때 가나안 성도의 수가 결코 적지 않을 것임을 미루어 짐작할 수 있다. 이원규, 『한국교회의 위기와 희망』 (서울: KMC, 2010), 135.; 또한 <한국기독교목회자협의회(한목협)>가 설문조사를 통해 발표한 자료에 의하면 전체 기독교인의 30%가 가나안 교인으로서, 전체 개신교인 인구 771만 명 중 가나안 성도는 226만 명으로 추정했다. 이승규, “한목협 조사 발표 ① 개신교인 비율 15%까지 떨어져” (2023년 3월 27일) <http://www.kpastor.org/news/articleView.html?idxno=2227> (2023년 7월 31일 접속)

2. 포스트모던 시대의 교회

한국교회가 생존하고 있는 생태계의 특성 두 번째는, 한국 사회가 포스트모더니즘의 영향권에 이미 들어섰다는 사실이다. 이미 20세기 말 출생자들에게 영향을 끼쳤던 포스트모더니즘은 오늘 MZ 세대들의 우주관으로 자리를 잡았다. 학자들은 포스트모더니즘의 특성을 네 가지로 규정하는데, 첫째는 상대주의(해체주의), 둘째는 다원주의(종교 다원주의), 셋째는 감성주의, 그리고 마지막으로 혼합주의이다.¹⁸ 이러한 포스트모더니즘의 특성들은 기독교의 절대 진리, 즉 오직 예수 그리스도를 통해서만 구원을 받는다는 배타적 구원론(exclusivism)을 인정하려 하지 않는다. “Your God is different from my God”이 포스트모던 사람들의 전형적인 답이다. 따라서 포스트모던 시대답게 각종 대체종교, 유사종교가 범람하고 있어서 교회는 실제로 이들과 경쟁을 해야만 하는 상황에 놓이게 되었다.

3. 영향력과 권위를 잃어버린 교회

한국교회가 생존하고 있는 생태계의 특성 세 번째는, 교회가 세상 속에서 그 권위와 영향력과 신뢰성을 잃어버렸다는 사실이다. 세상이 교회를 걱정한다는 말이 있듯이 끊임없는 구설수가 교회를 중심으로 흘러나오고 있다. 성장주의, 성공주의, 기복신앙 등의 영향으로 변형된 교회의 모습이 나타났다. 이러한 교회의 모습과 관련하여 김진호는, “경영학의 교회적 버전인 교회성장학의 전성시대로 인하여, 인문적이고 비평적인 현대 신학에 대한 무관심이 생겼고, 참여와 책임에 대한 사회적인 문제 인식에 무감각해졌다. 그 결과 교회는 사회 속에서

18 ① 상대주의(해체주의) : 기성 질서와 기존 가치와 도덕, 규범적 권위, 거대 담론의 부정한다. 모든 영역에서 객관적이고 절대적인 진리, 가치, 규범이 없다고 주장한다. 모더니스트들은 기독교가 진리가 아니라고 비판한다. 그러나 포스트 모더니스트들은 기독교가 유일한 진리가 아니라고 주장한다. ② 다원주의 : 상대방을 인정하는 관용과 여유가 최고의 덕목이다. 신앙을 강요 강조하는 것은 무식, 교만, 독선으로 간주한다. ③ 감성주의 : 감정이 흘러가는 대로 행하고 믿는다. 성경과 교리보다는 체험, 신비, 느낌 중시한다. ④ 혼합주의 : 절대적 가치나 상위가치 인정하지 않는다. 탈 장르화(유니섹스/unisex, 팝페라/popera, 팩션/faction, 키덜트/kidult)를 즐긴다.

‘고립된 성’이 되었다”¹⁹라고 날카롭게 평했다.

무엇보다도 교회에 대한 배금주의의 영향은 심각하다. 교회 세속화의 완결판은 배금주의라 하겠다. 개교회 이기주의, 상업적 교회 운영과 재정 비리, 세습, 직분 매매, 초대형 교회당 건축, 이단의 범람, 목회자의 성적 타락, 교회 내 양극화된 정치 이념화, 교회의 분열과 분쟁 등은 모두 배금주의의 결과인데, 오늘날 개신교의 오명이 되고 말았다. 더군다나 종종 일어나는 대형 유명 교회들의 자책골은 한국교회 전체 이미지에 큰 악영향을 끼치고 있음이 사실이다.

기독교윤리실천운동 본부에서, 2020년 이후 3년 만에 실시한 2023년 ‘한국교회 사회적 신뢰도 조사’²⁰ 결과를 보면, 한국교회가 세상에서 얼마나 신뢰를 받고 있는지 그 현주소를 알 수 있다. 한국교회의 신뢰도는 겨우 21%이다. 이 비율은 2020년보다 10.8% 추락한 숫자이다. 그나마 이 수치에는 기독교인의 옹호적 모습이 포함되어 있다. 우리나라 무종교인이 54.7%인데 이들의 기독교에 대한 신뢰도는 10.6%일 뿐이다. 한마디로 비신자들은 교회를 전혀 신뢰하고 있지 않다고 보아도 무방하다.

4. 탈기독교 시대의 교회(탈부흥시대의 교회)

한국교회가 생존하고 있는 생태계의 특성 네 번째는, 한국 사회가 탈기독교(post-christianity) 사회가 되었다는 사실이다. 탈기독교 사회란 서구 교회의 현주소를 묘사하는 말로서, 기독교가 더 이상 서구사회의 주류가 아님을 의미한다. 과거 4세기부터 20세기에 이르는 긴 세월 동안 서구사회를 구성한 “기독교 왕국”(christendom) 시대의 종결되었음을 의미한다. 기독교는 공적인 자리에서 이제는 사적인 자리로 옮겨졌으며, 중심부가 아니라 주변부로 그 위치가 바뀌었음을 의미한다.²¹

19 김진호, 『시민 K, 교회를 나간다』, 137.

20 이 자료집은 2023년 2월 16일 한국교회100주년기념관에서 발표했다. 기독교윤리실천운동, 『2023 한국교회의 사회적 신뢰도 여론조사 결과 자료집』 (서울: 기독교윤리실천운동, 2023).

21 스투어트 머레이(Sturt Murray)는 후기 기독교 사회의 특징을 다음 여섯 가지로 말하고 있다.
① 중심에서 주변부로, ② 다수에서 소수로, ③ 정착민에서 체류자로, ④ 특권에서 다원성으로,
⑤ 통제에서 증거로, ⑥유지에서 선교로. Sturt Murray, *Church After Christendom* (Milton

물론 “탈기독교 시대”라는 말을 한국 사회에 적용하기에는 다소 무리가 있을 수 있다. 왜냐하면, 한국은 비기독교 나라로서 서구가 경험한 기독교 왕국 시대를 경험한 적이 없기 때문이다. 그럼에도 불구하고, 백석대학 장동민 교수가 『포스트크리스텐덤 시대의 한국 기독교』에서 주장하는 바와 같이 한국 역시 유사 크리스텐덤 시대를 거쳤다.²² 즉, 기독교가 외래 종교이자 마이너 종교이었음에도 불구하고, 일제강점기로부터 1980년대에 이르기까지 대 사회적 영향력이 지대했던 기간을 의미한다. 소위 말해 한국교회의 부흥시대를 의미한다. 따라서 서구 교회에 적용되는 “탈기독교 시대”를 한국교회에 적용한다면 “탈부흥시대”로 말할 수 있다.

그렇다. 한국교회는 1980년대까지 이어진 부흥시대의 후유증을 지금 심각하게 앓고 있다. 필자는 지금의 한국교회 목회 생태계의 열악함은 대부분 부흥시대의 후유증이라고 보고 있다. 놀라운 사실은 많은 교회와 목회자들이 아직도 부흥시대의 환상에서 빠져나오지 못하고 있다는 사실이다. 과거의 성공에 매여 있다는 사실이다. 아직도 부흥시대의 교회관, 목회관, 구조와 조직을 마치 진리처럼 유지하고 있다는 점이다.

5. 포스트 코로나19 시대의 교회

한국교회가 생존하고 있는 생태계의 특성 다섯 번째는 포스트 코로나 상황에 교회가 처했다는 사실이다. 2020년부터 2년간 전 세계를 휩쓴 코로나19 팬데믹은 한국교회에 엄청난 충격과 변화를 가져다주었다. 코로나19 팬데믹은 단 2년 만에 교회의 지형도를 바꾸어 버렸다. 첫째는 교회가 견지한 신학적 확신과 전통을 붕괴시켰다. 과거에는 결코 양보할 수 없다고 여겨졌던 것들이 버젓이 통용되고 인정되고 있다. 둘째는 성도들의 신앙과 교회 생활의 세속화를 부추겼다. 굳이 교회에 가지 않아도 된다는 그 편리함과 자유로움에 익숙해졌다. 셋째는 교회의 국가에 대한 종속성을 강화했다. 교회와 국가의 서로 간에 관계는

Keynes, UK: Paternoster Publishing, 2005)

22 장동민, 『포스트크리스텐덤 시대의 한국 기독교』 (서울: 새물결플러스, 2019), 156-175.

지배종속 관계가 아니다. 그런데 공익이라는 이름으로, 전염병으로 인한 국가적 위기라는 이름으로 교회의 국가에 대한 종속성이 강화되었다. 넷째로 교회의 대 사회적 이미지가 이전보다 더 악화하였다. 교회가 코로나19의 확산 진원지라는 의식을 심어 주었으며, 교회 간의 코로나19를 바라보는 관점의 차이가 갈등과 분열로 세상에 비쳤다.²³ 교회는 이제 이런 새로운 생태계에서 살아남아야 하는 숙제를 받게 되었다.

6. 양극화와 고령화 사회 속에서의 교회

한국교회가 생존하고 있는 생태계의 특성 다섯 번째는 한국 사회가 양극화되고 고령화되어 있다는 사실이다. 최근 출간된 이 시대의 대한민국 트렌드를 분석한 두 권의 책이 있다. 하나는 교회와 관련된 『한국교회 트렌드 2023』이요, 다른 하나는 경제와 관련한 『트렌드 코리아 2023』이다. 그런데 놀랍게도 이 두 책의 핵심 키워드 중 하나는 공히 “양극화”이다.²⁴ 빈부, 정치, 젠더, 진영, 정보 등 모든 영역에서 양극화 현상이 심화되고 있다. 한국을 선교지로 규정한 장동민은 “대한민국의 상황을 이해하는 데 필요한 가장 중요한 핵심 키워드가 바로 보수와 진보의 갈등”²⁵이라고 주장함으로 대한민국의 양극화 현상의 한 단면을 꼬집었다.

양극화 사회 속에서 교회 간의 양극화 현상은 더욱 두드러진다. 목회자들 간의 빈부의 격차가 더욱 벌어지고 있다. 인적 물적 자원의 쏠림 현상은 코로나 이후 더욱 심해지고 있으며 그 결과 대형교회는 더욱 대형화되고 소형교회는

23 이성호, “국가와 교회의 관계, 이분법적 시각 넘어야,” 『목회와 신학』 통권 제372호 (2020.6), 40.

24 『트렌드 코리아 2023』에서는 “평균 실종”이라는 단어를 통해 “이제는 평균이 의미가 없다”라고 주장한다. 김난도 외, 『트렌드 코리아 2023: 서울대 소비트렌드분석센터의 2023 전망』 (서울: 미래의 창, 2022), 22.; 『한국교회 트렌드 2023』에서는 양극화 현상을 묘사하기 위해 “격차 교회 서바이벌 목회”라는 표현을 사용한다. 교회 간의 인적 그리고 물적 자원의 격차가 더욱 벌어지게 될 것이며, 작은 교회들은 그 격차 속에서 살아남아야만 하고, 살아남을 수 있는 목회를 해야만 한다고 하면서 교회의 양극화를 묘사하고 있다. 지용근 외, 『한국교회 트렌드 2023: 정확한 조사 데이터에 근거한 코로나 시대 2023년 한국교회 전망과 전략』 (서울: 규장, 2022), 245.

25 장동민, 『포스트크리스텐덤 시대의 한국 기독교』, 398.

더욱 소형화되는 부익부 빈익빈 현상이 교회 생태계에 자리 잡고 있다.

한국 사회의 또 하나의 특성은 고령화이다. 이미 한국 사회는 고령화 사회이다. 2022년 고령자 통계에 관한 통계청 자료에 따르면 한국의 고령화 현상은 매우 심각함을 알 수 있다. 2022년 65세 이상 고령 인구는 901만 8천 명으로 전체 인구의 17.5%이며, 2025년에는 20.6%로 우리나라가 초고령사회로 진입할 것으로 전망했다. 고령사회에서 초고령사회로 바뀌는 기간, 즉 65세 이상 고령 인구의 비중이 14%에서 20%로 바뀌는 기간이 오스트리아 53년, 영국 50년, 미국 15년, 일본 10년이 걸렸음에 비해 한국은 불과 7년이다. 한국 사회는 초스피드로 초고령사회에 진입하고 있다고 하겠다.²⁶

사회가 빠른 속도로 고령화되고 있음은 교회에 직접적인 영향을 끼친다. 사회가 초고령화 되는 과정에서 교회는 저출산 현상과 맞물려 “초고령화된 한국 사회보다 더 초고령화”²⁷ 될 수 있다. <목회데이터 연구소> 집필진들은 말하기를 “한국교회는 이미 초고령사회에 진입하였다. 한국 사회가 이미 경험하고 있는 고령화의 충격을 한국교회가 결코 피해갈 수 없을 것이다”²⁸라고 한다. 이러한 현상은 교회의 역동성, 교인 규모, 그리고 재정 능력 등에 큰 영향을 끼칠 것이며 궁극적으로 교회의 생존에 영향을 끼칠 것이다. 소위 말해 교회는 초고령의 늪에 빠지게 됨이 명약관화하다. 교회는 이제 초고령사회의 고령자들을 어떻게 활용할 수 있을지에 대한 새로운 접근이 필요하다.

V. 선교적 교회개척의 원리와 방법

이상에서 한국교회가 처한 생태계를 한국 사회와 관련하여 살펴보았다. 이러한 생태계는 교회개척에 대한 새로운 패러다임을 요구하고 있다. 과거 생태계에서 굳어진 전통적이고 획일적인 교회개척 패러다임, 그래서 지금까지도 아무런

26 통계청. “2022 고령자 통계” https://kostat.go.kr/board.es?mid=a10301010000&bid=10820&tag=&act=view&list_no=420896&ref_bid (2023년 7월 30일 접속)

27 최윤식 & 최현식, 『2020 2040 한국교회 미래지도2』 (서울: 생명의말씀사, 2015), 66.

28 지용근 외, 『한국교회 트렌드 2023』, 160.

비판 의식 없이 답습하고 반복하는 교회개혁 이론과 방법이 지금의 생태계에서는 그 실효성이 없다. 소위 말해 “간판만 걸어도 교회는 부흥한다”라는 과거 교회개혁 1세대들의 교회개혁 공식은 더 이상 통하지 않는다. 그렇다면 이러한 바뀐 생태계에서 어떤 교회개혁 론(論)과 술(術)이 필요한가? 연구자는 그 대답으로 “선교적 교회개혁”을 제시하려 하는 것이다.

필자가 “선교적”이라는 단어를 사용하는 이유는 “선교적”이라는 말이 어원으로 볼 때 “사도적”이라는 말과 동일하기 때문이다.²⁹ 그 의미는 모두 “보냄을 받다”라는 의미이다. 따라서 선교적 교회개혁은 사도적 교회개혁이라 할 수 있다. 선교사나 사도 모두 [교회개혁을 위해] “보냄을 받은 자”이다. “사도적”은 “성경적”이란 말로 통하고, 따라서 “선교적” 역시 “성경적”이다. 사도적 교회개혁은 사도들이 사용한 교회개혁 원리를 사용하는 교회개혁을 의미한다. 사도들이 사용한 교회개혁 원리는 모든 시대를 위한 교회개혁 원리로 사용되는 데 있어서 당연하고 합당하다. 왜냐하면, 그것이 성경적이기 때문이다. 또한 “선교적 교회론”의 다른 말 역시 “사도적 교회론”이다. 특별히 이 시대를 초기 1세기와 유사한 상황이라고 말하곤 한다.³⁰ 앞에서 분석한 교회가 처한 여러 생태계

29 요 20:21은 교회개혁과 관련하여 매우 중요한 본문이다. 이 말씀으로부터 이 땅에 교회가 태동되었기 때문이다. 이 본문에는 “보내다”란 말이 두 번 사용되었는데, 헬라어 본문에는 두 개의 서로 다른 단어가 동일한 의미로 사용된다. 그것은 “아포스텔로”(ἀποστέλλω)와 “πέμπω”(πέμπω)이다. “보내다”라는 의미의 “아포스텔로”에서 “사도”라는 “아포스톨로스”(ἀπόστολος)가 나왔다. 또한, 이 두 단어를 라틴어 성경 불가타(Vulgata)에서는 모두 “미토”(mitto)로 번역하였다. 이 “미토”의 명사형이 미시오(missio)이고, 여기서 “선교”를 의미하는 영어 단어 “Mission”이 나왔다. 결국, 성경에 기록된 “사도”라는 말과 우리가 사용하는 “선교사”라는 말은 동일한 의미이다. 그리고 그 말은 모두 “보냄을 받은 사람”이란 의미이다. 사도나 선교사나 모두 보내진 자들이다. 그들은 교회를 세우기 위해 보내진 자들이었다.

30 레너드 스위트(Leonard Sweet)는 *Post-Modern Pilgrim: First Century Passion for the 21st Century World*란 책에서 “21세기 사역은 …… 1세기와 더 공통점이 많다”라고 했다. D. A. Carson, *Becoming Conversant with the Emerging Church*, 이용중 역, 『이머징 교회 바로 알기』 (서울: 부흥과개혁사, 2009), 56에서 재인용.: 닐 콜(Neil Cole)은 지금 시대와 1세기의 유사점을 다음과 같이 열거했다. ① 세계를 지배하는 강대국의 출현: 1세기의 로마 역할을 지금의 미국이 감당, ② 전 세계에 통용되는 언어: 1세기의 그리스어에서 지금의 영어로, ③ 지구촌을 하나의 공동체로 만드는 기술 문명의 발전: 1세기의 도로의 발달에서 지금의 기술 문명(인터넷) 발달, ④ 상대주의의 철학: 1세기의 빌라도 총독의 진리가 무엇이나에서 지금의 상대주의, ⑤ 난무하는 사이비 종교: 1세기의 온갖 이방 종교에서 지금의 사이비 종교로, ⑥ 문란한 성생활, 마약중독: 1세기 로마의 술과 유희에서 지금의 타락으로, ⑦ 이슬람의 부흥. Neil Cole, *Church 3.0*:

역시 1세기 기독교가 처한 생태계와 매우 유사하다. 따라서 지금 대한민국에서 필요한 교회는 선교적 교회이다. 교회개척 역시 선교적 교회개척 혹은 사도적 교회개척으로 나아가야 한다. 그렇다면 선교적 교회개척의 원리와 방법론을 어떻게 말할 수 있을까?

1. 선교적 교회개척은 건물이 아닌 사람을 교회로 세우는 교회개척이다.

“교회는 사람”이라는 명제는 정통 신학의 중요한 개념이다.³¹ 교회는 하나님께서 택하여 부르신 사람들의 모임 그 자체이다. 교회는 예수 그리스도를 개인의 구세주와 주인으로 영접하여 구원을 받은 사람들이 함께 모여서 예배드리고 복음을 전파하며 말씀을 배우기도 하며 가르치기도 하고 교제하며 봉사하는 그 ‘모임’이다.³² 그렇기에 교회를 가리켜 주님의 몸이라고 하는 유기적 표현을 사용한다(고전 12:27; 엡 1:23; 골 1:18). 따라서 교회를 개척한다는 것은 사람을 구원하여 공동체로 모아놓는 작업이다. 어느 한 장소를 마련하여 그곳에 교회 간판을 부착하는 일이 교회개척은 아니다.

사도들은 이러한 사실을 너무나도 잘 알고 있었다. 그렇기에 그들은 사람들이 있는 곳으로 갔다. 사람들이 그들에게 오기를 기다리지 않았다. 그들은 그곳이 강가이든, 시장이든, 거리이든, 이방인의 집이든 상관없이 사람이 있는 곳이라면 그곳으로 갔다. 물론 그들이 다가가면 사람들은 대부분 비신자였다. 그리고 그곳의 비신자들을 구원하는 데 심혈을 기울였고, 어렵게 구원한 소수의 사람을 모아서 공동체를 형성했다. 즉, 사도들은 비신자들이 머무는 그 현장에서 교회를 시작했다. 선교적 교회개척 원리 첫 번째는 바로 사람이 교회라는 진리를 믿는 것이었으며, 그래서 공간을 교회화 하는 것이 아니라 사람들을 교회화하는 것이었다. 교회개척의 대상이 사람이었고, 그 사람들은 대체로 비신자이었으며, 사도들은 그 사람들이 있는 곳으로 나아갔으며, 그들의 영혼을 구원하여 교회를

Upgrades for the Future of the Church, 안정임 역, 『교회 3.0: 본질과 사명을 되찾는 교회의 재탄생』 (서울: 스텝스톤, 2012), 47-57.

31 하문호, 『기초교의신학: 교회론』 (서울: 한국로고스연구원, 1991), 17-21.

32 양현표, 『교회를 살리는 탁월한 직분자』 (서울: 솔로몬, 2022), 17.

세우겠다는 강력한 의지(spirit)을 지녔다. 비신자 중심의 교회개혁은 사도들이 택한 교회개혁 방법이다.

이러한 사도들의 교회개혁 원리에 반하는 교회개혁이 있다. 그것은 소위 말해 물리적인 건물이나 장소를 중심으로 하는 교회개혁이다. 먼저 장소를 마련하고, 사람들이 그 장소로 모여들기를 바라는 교회개혁이다. 그래서 교회개혁을 위한 스피릿보다는 장소를 마련할 자본 마련에 관심을 두고, 어떻게 하면 사람을 끌어 모을까 하는 방법론 중심이 되고, 그러다 보니 비신자보다는 기신자를 표적으로 삼을 수밖에 없는 교회개혁이다.³³

이러한 교회개혁 방법은 전형적인 한국적 교회개혁 방법으로서 지난 반세기 동안 한국교회에서 통용되던 방법이다. 하지만 이 방법은 오늘의 생태계에서 더는 통하지 않는다. 왜냐하면, 성경적 원리, 즉 선교적이 아니기 때문이다. 성경적 원리에 입각하지 않은 방법은 한때 붐을 일으켜 통하기도 하지만 궁극적으로 효력을 잃어버린다. 건물 중심의 교회개혁은 성경에 나타나 있지 않다고 감히 단언한다. 초기 교회는 예배당 중심이 아닌 가정과 일터 중심이었다. 2세기 중반까지도 교회당은 없었다.³⁴ 그들은 거대한 하나의 회중보다는 가정 모임을 늘려갔다.

건물 중심의 교회개혁과 목회가 한국에서 하나님 나라를 무너지게 하고 있다.³⁵ 교회를 공간이란 개념에서 공동체라는 개념으로 전환할 필요가 있다.³⁶

33 기존 성도들과 함께하는 교회개혁이 없을 수 없으며, 또한 시작 시점에서 때로는 그것의 유익함도 있을 수 있지만, 그럼에도 기신자들과 더불어 교회를 개혁하는 것은 예외로 여겨야 한다. 교회개혁 학자인 페인(J. D. Payne)은 말하기를 “오래된 성도들과 더불어 교회를 개혁하는 것은 예외 규정으로 보아야만 한다.” J. D. Payne, *Apostolic Church Planting: Birthing New Churches from New Believers* (Downers Grove, IL: IVP, 2015) 23.

34 “기독교가 크게 확장되던 첫 두 세기 동안에는 교회가 없었다는 사실을 기억할 필요가 있다.” Michael Green, *Evangelism In The Early Church*, 흥병용 역, 『초대교회의 복음전도』 (서울: 복있는사람, 2010), 34.

35 부동산경매업체의 자료에 의하면, 교회 건물이 경매로 나온 경우가 2008년 181건, 2009년 227건, 2010년 299건, 2011년 251건, 2012년 272건, 2013년 상반기 153건이다. 황윤수, “포럼주제에 대한 프리젠테이션,” 대한예수교장로회 총회, 『제98회기 총회전도정책포럼: 이웃과 하나되는 우리 교회』 (서울: 국내전도국, 2013), 8.

36 공동체로서의 교회는 “교인 한 사람의 환경, 상황, 사건이 전체 교회의 환경, 상황, 사건”이 되는 교회를 의미한다. 양현표, 『사도적 교회개혁』, 302. 공동체에 관한 자세한 내용은, 양현표, “초기 교회로부터 배우는 오늘 비대면 시대를 위한 목회 원리,” 『갱신과 부흥』 27 (2021),

교회개척의 개념을 건물 중심에서 사람 중심으로 바꾸어야 한다. 더 큰 건물을 지으려 하기 보다는 새로운 모임을 개척하려고 해야 한다.³⁷

2. 선교적 교회개척은 복음전도를 그 방법론으로 삼는 교회개척이다.

필자는 교회개척과 복음전도를 동의어로 간주한다. 교회개척과 복음전도는 하나님 나라 확장이라는 한 현상에 대한 다른 관점일 뿐이다. 사도들이 교회개척을 위해 사용한 중요한 원리 하나가 바로 복음전도이었다. 교회개척을 위해 사도들은 오직 복음을 전파하는 방법을 사용했다는 것이다. 그들은 교회개척을 위해 예수 그리스도를 이야기했다. 예수 그리스도의 탄생과 고난과 죽음과 부활에 관한 이야기를 청중들의 상황에 적용하여 전달했으며, 청중들에게 회개할 것을 종용했다. 사도행전에 나타난 사도들의 모든 설교는 예수 그리스도에 관한 이야기, 즉 복음의 내용이었다.³⁸ 거리에서, 회당에서, 감옥에서, 강변에서, 개인 가정에서, 심지어 풍랑에 휩싸인 배 위에서도 사도들은 예수 그리스도를 전함으로써 교회를 개척했다. 따라서 선교적 교회개척은 복음전도를 교회개척의 방법론으로 삼는다.

이러한 선교적 교회개척 원리와 반하는 교회개척이 있다. 그것은 소위 말해 이벤트, 프로그램, 시설 등을 앞세우는 교회개척이다. 이러한 교회개척은 어쩔 수 없이 비신자를 대상으로 하기보다는 기신자를 탈취해오는 것에 관심을 둘 수밖에 없다. 복음전도로 교회를 개척하는 것이 오직 한 영혼에 집중한다고 한다면, 방법과 수단으로 교회를 개척하는 것은 부흥주의 혹은 성장주의에 집중할 수밖에 없다. 물론 부흥과 성장은 필요하지만 부흥주의와 성장주의는 합당하지 않다. 이러한 교회개척 방법은 전형적인 한국적 교회개척 방법으로서 지난 반세기 동안 한국교회에서 통용되던 개척 방법이었다.

323-325.를 참고할 것.

37 Chester & Timmis, 『교회다움』, 26

38 사도행전에 기록된 베드로의 설교(2:14-36; 3:11-26; 4:5-12; 5:29-32; 10:34-43; 11:4-18; 13:16-41; 15:7-11), 바울의 설교(20:17-35; 22:1-21; 26:2-23), 스테반의 설교(7:2-53)가 예수 그리스도를 말하고 있다.

교회개혁은 “번식”이 목표이지 “비대”가 목표는 아니다. 선교적 교회개혁 원리는 하나의 대형교회를 세우는 것이 아니라 더 많은 교회를 세우는 것이었다. 그렇기에 그들은 하나의 교회에 안주하지 않았으며, 자꾸만 더 많은 교회를 세우기 위해 움직일 수밖에 없었다. 아직 세상에 비신자가 존재하고 있음을 알고 있는 이상 그들은 한곳에 정착할 수가 없었다. 드림센터(dream center)의 매튜 바넷(Mathew Barnett) 목사는 전형적인 성장주의를 목표로 한 목사였다. 그는 각종 프로그램과 이벤트와 방법을 써 가며 사람들을 끌어모으려 했다. 그러나 그의 교회는 성장하지 않았다. 절망에 빠진 그에게 하나님의 음성이 들렸다. “만일 네가 ‘아무도 원하지 않은 사람들’에게로 다가간다면, 나는 너에게 ‘모두가 원하는 사람들’을 보내 줄 것이다”라는 음성이었다. 바넷은 고백하기를 “이후 그는 사람들이 교회로 찾아오기를 기다리는 대신 스스로 사람들을 찾아가기로 결심했다”³⁹라고 했다.

교회개혁자는 강단에서만 전도하라고 외치는 것이 아니라 실제 전도를 위해 거리에, 비신자 앞에 서서 복음을 전해야 한다. 모자이크(mosaic) 교회의 담임 목사 어윈 맥머너스(Erwin McManus)는 지금도 주중에 지속적으로 비신자를 만나 복음을 증거한다. 그는 “제도와 강단 뒤에 숨어서 전도를 회피하는 사람이 되고 싶지 않았기 때문이다.”⁴⁰ 톰 레이너(Thom Rainer)는 지금까지 통용되던 “말도 안 되는 전도법”을 다음과 같이 지적했다.

지난 수년간 크리스천들은 각자의 문화적 환경 속에서 전도자로 사는 대신에 교회와 프로그램에 모든 책임을 더 넘기는 것으로 만족했다. 현대적인 교회 시설과 매력적인 교회 활동이 비신자들을 예수님께로 데려오는 일을 담당했다... 우리는 초대교회 선교사들이 사용했던, 구닥다리지만 그러나 가장 기본적인 방법으로 돌아가야 한다.⁴¹

39 이상훈, 『Re Form Church: 변혁을 이끄는 미국의 선교적 교회들』 (서울: 교회성장연구소, 2015), 82.

40 이상훈, 『Re Form Church』, 54.

41 Thom Rainer & Ed Stetzer, *Transformational Church*, 공인 역, 『교회혁명: 변혁적 교회』 (서울: 요단출판사, 2012), 298-299.

교인들의 수평 이동을 방법론으로 삼는 교회개척은 하나님께 아무런 이득이 없다. 단지 하나님의 오른쪽 주머니에 있는 동전을 왼쪽 주머니로 옮겼을 뿐이다. 복음전도를 통한 비신자 중심의 교회개척이야말로 하나님께 유익이 되는 교회개척이다. 동시에 비신자 중심의 교회개척이야말로 경쟁력 있는 교회개척 방법이다. 왜냐하면, 교회개척자에게 있어서 진정한 블루오션은 이 땅 사람의 80%에 해당하는 비신자들이기 때문이다. 선교적 교회개척자는 사도들에게 주어진 주님의 명령처럼 “가서 증거하라”를 좌우명으로 삼아야 한다. 사도들이 사용한 교회개척 원리는 다름이 아닌 지상대명령이다. 페인은 다음과 같이 말한다.

성경적 교회개척은 결과적으로 새로운 교회가 탄생하도록 하는 복음전도이다. 이러한 개념을 달리 설명하면, 복음전도가 결과적으로 새로운 제자들을 만든다. 그 제자들은 함께 모임으로 그리스도의 우주적 몸의 지역적 표현이 된다.⁴²

3. 선교적 교회개척은 하나님 나라의 확장을 목표로 삼는 교회개척이다.

“하나님 나라”의 개념은 그동안 신학자들 간의 주요 논제가 되어왔다. 이러한 하나님 나라의 개념은, 1950년대 이후 진보 진영에서 제기되어 발전한 “미시오 데이”(missio Dei) 개념에 힘입어서, 하나님 나라, 교회, 그리고 세상 등에 대한 새로운 의미와 그 상호 관계 등에 관한 연구로 발전하였다. 하나님은 지금도 하나님의 나라를 확장하시기 위해 세상 가운데서 일하신다. 그 일을 위해 하나님은 교회를 세우시고 교회를 사용하신다. 교회 자체가 목적이 아니고 하나님의 나라 확장이 목적이다. 이러한 신학적 개념이 발전하여 정착하고 있는 교회론이 바로 선교적 교회론이라 할 수 있을 것이다. 물론 선교적 교회론의 일부 각론은 보수적인 신학 진영에서, 특별히 개혁주의 신학 진영에서 받아들이는 데 어려움이 있음이 사실이다.⁴³ 그럼에도 불구하고 하나님 나라를 강조하는

⁴² Payne, *Apostolic Church Planting: Birthing New Churches from New Believers*, 18.

⁴³ 예를 들어, 지금까지 “선교의 주체는 교회”라고 믿어온 한국의 보수신학 진영에서 “선교의 주체는 하나님이고 교회는 하나님의 선교에 동참하는 도구”라고 주장하는 미시오 데이 신학 진영의 주장

선교적 교회론은 사도들이 품고 실천한 일관된 원리라 할 수 있다. 사도들은 각 지역에 독립적인 지역교회를 세웠지만, 그러나 동시에 그 교회들이 하나님 나라 확장이라는 목적 아래 모두 연결되어 있는 하나의 교회라는 사실을 인식하고 있었다. 결국, 교회개척을 통해 하나님 나라가 확장되는 것이 목적이었지, 하나의 개별 교회를 세우는 것이 목적이 아니었다.

하나님 나라의 확장을 목표로 한 사도들의 교회개척과 대비되는 교회개척이 개교회 중심의 교회개척이다. 즉, 다른 교회와의 연결성을 인정하지 않고 자신의 교회 성장과 부흥만을 목표로 하는 교회개척을 의미한다. 그리고 이러한 교회개척 형태가 한국교회의 일반적인 현상이라고 주저 없이 말하고 싶다. 한국교회의 심각한 신학적 그리고 실제적 문제점이 자기 교회만의 성장을 목표로 하는 개교회주의라는 사실에 이의를 제기하는 사람은 그리 많지 않을 것이다. 한국교회는 주변의 다른 교회 역시 하나님 나라의 한 구성원인데, 그러한 형제 의식 없이, 자기 교회만이 하나님의 나라 소속인 양 이기적이고 경쟁적이고 비 연합적인 모습을 보이고 있다. 그 결과 교회 성장보다는 교회 비대를 추구할 수밖에 없었으며, 하나님 나라의 확장보다는 개교회의 성을 구축할 수밖에 없었다. 교회 성장은 교회 개체 수가 많아지는 것이지 한 교회가 비대해지는 것이 아니다.

4. 선교적 교회개척은 지역교회(마을교회, 지역맞춤형교회)를 세우는 교회개척이다.

사도들이 개척한 교회는 지역교회(local church)이었다. 그렇기에 성경은 교회 이름으로 지역 이름을 사용하고 있다. 사도 바울은 그의 서신서의 수신 교회를 묘사할 때, “고린도에 있는 하나님의 교회”(고전 1:2), “에베소에 있는 성도들”(엡 1:1), “빌립보에 사는 모든 성도”(빌 1:1) 등으로 묘사하였다. 즉,

을 받아들이기에는 다소 어려움이 있다. 특별히 호켄다이크(J. C. Hoekendijk)는 미시오 테이 신학을 보수진영 신학이 건널 수 없는 강 저편까지 끌고 가고 말았는데, 그는 하나님의 최우선 관심은 교회가 아니라 세상이라고 주장하면서, 전통적인 “하나님-교회-세상”이라는 도식을 “하나님-세상-교회”라는 도식으로 바꾸고 말았다. 즉, 그는 교회를 하나님이 사용하시는 많은 도구 중의 하나로 그 존재가치를 추락시킨 것이다. 이러한 주장은 여전히 교회중심적 신학을 유지하고 있는 전통적인 보수신학에서 받아들이기에 쉽지 않다.

바울 자신이 개척한 교회들이 특정한 지역에 자리 잡은 교회임을, 특정 지역의 문화와 환경의 제한을 받는 교회임을, 그리고 특정 지역의 독특성에 상황화 된 교회임을 암시하였다. 물론 교회가 지닌 이러한 지역성이 그리스도를 머리로 하는 우주적 교회의 가치를 절하하는 것은 결코 아니다. 그럼에도 불구하고 사도들이 교회를 개척한다고 말할 때 가시적인 지역교회를 개척했다는 사실에는 변함이 없다. 각 교회에 보낸 바울의 서신서는 그 교회들이 그 지역의 교회이었음을 보여주고 있으며, 계시록에 나타난 소아시아 일곱 교회는 다분히 지역에 상황화 된 지역교회이었음을 잘 보여주고 있다.

지역교회란 세상에 오직 하나밖에 없는 교회를 의미한다. 지역교회는 그 지역의 사람을 대상으로 하고 지역에 뿌리를 내리는 교회이다. 지역교회란 “어떤 특정 지역”에서 하나님의 백성이다. 그리고 그 “특정한 공동체가 자신의 지역에서 신실하게 증언하도록 공동체의 삶을 구축하는 것이다.”⁴⁴ 따라서 지역교회를 규정하는 우선적인 요소는 물리적 거리의 제한이다. 개척하는 교회의 목회 범위를 의도적으로 제한하고, 그 범위 안에서의 목회 자원과 영향력을 집중하는 것이 먼저 필요하다. “세계는 나의 교구다”(The world is my parish)라는 존 웨슬리(John Wesley)의 유명한 말이 있다. 이 말은 그의 복음전도의 열정을 드러내는 말인데, 사실 이 선언은 지역교회의 성경적 원리를 경시하게 할 위험성이 있음이 사실이다.

물론 오늘날 지역(local)의 개념이 변하고 있는 것만은 사실이다. 사도 시대의 지역(local)의 개념과 오늘날의 지역의 개념은 확연히 다르다. 즉, 사도 시대의 마을의 개념과 현재의 마을의 개념이 다르다는 것이다. 오늘날 빠른 교통수단과 인터넷 등으로 인해 물리적 지역의 경계선이 무너졌음이 사실이다. 이제는 지구촌이라 일컫고 있으며, 지구 이쪽 편의 상황이 반대편에 전달되기까지 단 몇 초밖에 걸리지 않는 세계화(globalization) 시대가 되었다. 그럼에도 불구하고 교회개척자는 사도들의 본을 따라 의도적으로 물리적 거리를 제한하는 지역교회를 개척하는 것이 필요하다.

44 Darrell L. Guder, *Missional Church*, 정승현 역, 『선교적 교회: 복미 교회의 파송을 위한 비전』 (인천: 주안대학원대학교출판부, 2013), 338.

오늘날 교회개혁에 자본주의의 원리가 도입되어 때로는 거대자본으로 지역의 경계를 허무는 교회개혁이 자리를 잡고 있다. 더 큰 하나님의 비전이라는 이름으로 초지역적인 교회가 등장하였다. 반대로, 어떤 교회개혁자는 자신의 교회가 위치한 지역에 아예 관심을 두지 않는 경우도 있다. 그저 형편에 따라 그 지역에 터를 잡았으며, 언제든지 그 지역을 떠날 수 있는, 즉 지역과는 상관없이 개인적인 인맥 중심으로 교회를 개혁한 경우이다. 많은 개혁교회가 지역교회로 자리매김하지 않고, 그 지역에서의 고립된 외딴 섬이나 높은 담을 쌓는 성(城)이 되는 것은 심각한 문제가 아닐 수 없다.

지역교회론을 논하면서 반드시 짚고 넘어가야 할 것은 교회개혁이 “이식과 창조”를 바탕으로 할 것이냐, 아니면 “이전과 복제”를 바탕으로 할 것이냐이다. 이식(移植)은 한 생물의 장기를 다른 생물의 몸으로 옮기는 것을 말하며, 생물학에서는 동식물을 다른 곳으로 옮기는 것을 의미한다. 당연히 이식은 그 환경에 적응하여 살아남게 하는 것을 목표로 한다. 반면 이전(移轉)은 무엇인가를 단순히 다른 현장으로 옮기는 것, 혹은 넘겨주거나 넘겨받는 것을 의미한다. 이식은 현장이 고려되지만, 이전은 현장이 고려되지 않는다. 그러므로 이식에 성공하기 위해서는 창조적 접근이 필요하다. 그러나 이전은 단지 모방과 복제로도 충분하다.

지역교회를 세우는 것은 이식과 창조성을 기초로 하는 교회개혁이다. 현장에서 살아남는 교회개혁이 필요하다. 모든 지상교회가 주님을 머리로 삼는 하나의 교회이다. 그러나 각 교회는 각 현장에 알맞은 교회이어야 한다. 즉, 지역 맞춤형 교회이어야 한다는 것이다. 존재하는 각 현장에 적응하고 상황화 되어 그 현장에서 살아남아야 한다. 그리고 그러한 교회가 지역교회이다. 그런데 지금까지의 한국교회의 교회개혁을 보면 모든 교회개혁 방법이나 모습에 있어서 천편일률이다. 이 지역교회나 저 지역교회의 모습이 똑같고, 교회개혁 방법도 똑같다. 현장을 고려하는 창조적 상상력이 부족한 교회개혁자는 열매를 거두지 못한다.

또 한 가지 고려할 사항은, 하나님께서 이 세상에서 하나밖에 없는 누군가를 교회개혁자로 부르셨다는 사실은 그 누군가에게 딱 맞는 교회를 세워야 함을 의미한다는 것이다. 그렇기에 교회개혁자는 다른 사람을 흉내 내는 교회개혁이

아니라, 먼저 자신의 성격, 기질, 은사, 문화적/학문적 배경, 리더십 스타일, 소통방식 등 자기만의 고유하고 독특한 특성을 고려하여 자기에게 가장 자연스러운 교회 형태를 꿈꾸고 그것을 이루어내는 교회개척이어야 한다. 자기를 먼저 분석 이해하고 또한 자기에게 이미 주어진 자원들을 기초로 한 자기만의 교회개척이어야 한다는 것이다. 가장 자기다운 교회를 구상해야 한다는 것이다. 그렇게 해서 세워진 교회는 세상에서 하나밖에 없는 교회가 된다. 결국, 선교적 교회개척이란 세상에 단 하나밖에 없는 교회를 세우는 교회개척이라 할 것이다. 지역 맞춤형 교회로서 유일성이고, 동시에 교회개척자의 독특성으로 인한 유일한 교회이다.

5. 선교적 교회개척은 교회개척자의 생존에 대한 방안을 마련하는 교회개척이다.

선교적 교회는 (대부분) 그 본질상 대형교회가 될 수 없다. 선교적 교회는 거의 작은 교회로 머물러 있을 확률이 높다. 왜냐하면, 선교적 교회는 이미 앞에서 언급한 사람 중심이고, 비신자 한 영혼을 구원하려는 교회이고, 하나님 나라 확장 중심이고, 하나밖에 없는 지역맞춤형 교회이기 때문이다. 선교적 교회는 성장을 못 해서 어쩔 수 없이 작은 교회로 존재하는 것이 아니라, 그 신학적 확신으로 인해 작은 교회를 유지할 수밖에 없는 교회이다. 선교적 교회는 성장은 추구하지만 성장주의는 배격한다. 하나님 나라의 대형은 추구하지만 개교회의 대형은 의도적으로 지양하는 교회가 선교적 교회이다. 선교적 교회개척은 이러한 선교적 교회를 구현하는 교회개척이다. 따라서 선교적 교회개척의 최대 장애물은 목사의 생존이다.

현재 한국교회의 60%가 미자립교회이다.⁴⁵ 개척교회가 실패하고 작은 교회

45 한국에서 가장 큰 교단인 대한예수교장로회(합동) 산하 <교회자립개발원>은 2021년 교단소속 11,412 교회 중 설문에 응답한 8,828곳의 자립 현황을 분류한 결과, 연간 예산 3,500만 원 이하인 미자립교회는 3,878개였으며, 이것을 미자립교회로 추정되는 미응답 교회 2,684개와 합치면, 6,562개가 미자립교회이다. 이는 교단 교회의 57.5%(응답교회만 42.7%)를 차지하는 것으로 나타났다. 하지만 미보고한 교회 중 상당수가 미자립교회일 것으로 예상하여 실제로는 미자립교회 비율이 60%를 넘을 것으로 보고 있다. 합동 교단의 이러한 통계는 한국교회 전체에

들이 문을 닫는 가장 큰 이유는 다름 아닌 목사의 생존이 불가능하기 때문이다. 선교적 교회개혁은 목사의 생존에 대한 대안을 마련해야 하는 교회개혁이다. 목회자의 생존에 대한 대안 마련을 하나님에 대한 불신앙으로 여기는 전통적 자세는 배격되어야만 한다. 인간의 먹고사는 생존은 실로 거룩한 영역이다. 물론 전적으로 하나님께 의존하는 것 역시 거룩한 일이다. 마찬가지로 교회개혁자가 생존에 대한을 마련하는 것 역시 거룩하고 지혜로운 일이다.

선교적 교회개혁자는 자신과 가족들이 생존할 수 있는 자신만의 방법을 준비해야 한다. 생계 해결에 대한 자기만의 신학과 철학이 있어야 한다. 먹고 사는 문제는 교회개혁자에게 아주 중요한 문제이다. 먼저는 자발적 가난(simple life, 장막에 거하는 나그네 삶, 검소한 삶)을 훈련해야 한다. 더불어서 겸직목사(bi-vocational pastor)가 되는 것 또한 한 방안이 될 것이다. 실제로 겸직목회는 이미 보편화되어 있다고 해도 과언이 아니다.⁴⁶ 생존을 위한 수익 사업과 목회적 사역을 융합하는 형태의 생존 방안도 있을 것이다. 사도 바울의 텐트메이킹(tent-making) 삶은 생존을 위한 교회개혁자의 삶에 대한 좋은 모범이 된다. 교회사 속에서 자비량 목회의 모델은 얼마든지 찾을 수 있다.

VI. 나가는 말

지금까지 필자는 교회개혁의 정의, 당위성을 논했으며, 교회개혁을 위한 한국 교회 생태계를 일곱 가지 측면에서 분석하였다. 그리고 분석한 생태계에서 작동할 수 있는 원리와 방법을 초대교회 사도들의 교회개혁을 통해 다섯 가지를 찾아내었다. 필자는 그것들을 선교적 교회개혁의 원리와 방법이라고 명했다.

적용한다 해도 큰 무리는 없다고 보인다. 이렇게 볼 때, 전체 한국교회 중에 적어도 절반 이상은 1년 경상비 3천만 원을 넘지 못함으로 생존이 어려운 형편이라고 볼 수 있겠다.

46 조성돈은 말하기를 “담임목사의 경우는 35.2%가 현재 겸직 중이고, 전임 사역자는 27.3%, 파트 사역자는 62.3%, 협력 목회자는 73.7%가 현재 겸직 중”이라고 보고하고 있다. 이와 같은 통계는 평균 40%의 목회자가 현재 겸직 목회자로 살아가고 있다는 의미이며, 이를 확대해석하면 한국교회의 40%가 생존의 위협 앞에 놓여 있다는 의미이다. 조성돈, “목회자의 이중직에 대한 실증 연구,” 『신학과 실천』 49 (2016), 255.

사도들은 사람이 머무는 곳에서 사람들을 교회로 세웠으며, 복음전도를 그들의 최고의 무기로 사용했으며, 한 교회의 부흥보다는 전체 하나님 나라 확장이 목표였으며, 각 지역의 독특성과 교회개척자 본인에게 가장 적합한 지역교회를 세웠고, 그들 스스로 생존 방안을 찾았다.

이러한 사도적 교회개척은 지난 반세기 동안 한국에서 성행한 교회개척과는 여러 면에서 상반됨을 주장하였고, 이제 한국교회는 사도들이 사용한 원리와 방법을 회복해야만 하는, 즉 선교적 교회개척이 회복되어야 함을 역설하였다.

한국교회는 사도적이 되어야 한다. 사도들의 자세와 사도적 야성을 회복하여 더욱 가열하게 교회개척을 위해 헌신해야 한다. 비로소 정상적이고 성경적인 교회개척 시대가 되었다. 왜냐하면, 교회개척이 어려운 시대이기 때문이다. 교회개척이 어렵다고들 하는데, 원래 교회개척은 어려운 것이고 어려워야만 한다. 교회개척이 쉬운 시대는 비정상적 시대이다. 어떤 면에서 보면, 복음전도 없이, 한 영혼을 위한 희생 없이 너무 쉽게 부흥을 경험한 한국교회이다. 그렇게 쉽게 교회를 개척하고 쉽게 교회가 성장하던 비정상적 시대는 저물었다. 기독교가 세상의 주변부로 밀려난 지금이야말로 교회가 다시 도약할 기회이다.

교회개척은 성경에 기록되어 있는 유일한 그러나 쉽지 않은 영혼 구원의 방법이다. 사탄은 “이제 교회는 안된다. 특히 교회개척은 불가능하다”라는 패배감을 합리적으로 그리고 이성적으로 심어주고 있다. 한국교회는 오병이어의 현장에서 기적에 취해 있을 때가 아니다. 어두운 밤바다의 풍랑 속으로 주체적으로 들어가야 한다. 이것이 주님께서 제자들을 위해 택하신 방법이다. 21세기는 여러 면에서 1세기와 유사하다고 말한다. 1세기 사도들의 모습을 따라가는 사도적 교회개척이 흥왕하기를 바라는 마음이다.

[참고문헌]

- Carson, D. A. *Becoming Conversant with the Emerging Church*. 이용중 역. 『이머징 교회 바로 알기』. 서울: 부흥과개혁사, 2009.
- Chester, Tim. & Timmis, Steve. *Everyday Church*. 신대현 역. 『일상 교회: 세상이 이웃 삼고 싶은 교회』. 서울: IVP, 2015.
- _____. *Total church: a Radical Reshaping around Gospel and Community*. 김경아 역. 『교회다움』. 서울: IVP, 2012.
- Clifton, Clint. *Church Planting Thresholds: A Gospel-centered Guide*. San Bernardino, CA: New City Network, 2016.
- Cole, Neil. *Church 3.0: Upgrades for the Future of the Church*. 안정임 역. 『교회 3.0: 본질과 사명을 되찾는 교회의 재탄생』. 서울: 스텝스톤, 2012.
- Green, Michael. *Evangelism In The Early Church*. 홍병룡 역. 『초대교회의 복음전도』. 서울: 복있는사람, 2010.
- Guder, Darrell L. *Missional Church*. 정승현 역. 『선교적 교회: 북미 교회의 파송을 위한 비전』. 인천: 주안대학원대학교출판부, 2013.
- Keller, Timothy. & Thompson, J. Allen. *Church Planter Manual*. New York: Redeemer Presbyterian Church, 2002.
- Keller, Timothy. *Center Church: Doing Balanced Gospel-Centered Ministry on Your City*. 오종향 역. 『팀 켈러의 센터처치』. 서울: 두란노, 2016.
- Malphurs, Aubrey. *The Nuts and Volts of Church Planting: A Guide for Starting Any Kind of Church*. Grand Rapids: Baker Books, 2011.
- Murray, Sturt. *Church After Christendom*. Milton Keynes, UK: Paternoster Publishing, 2005.
- Payne, J. D. *Apostolic Church Planting: Birthing New Churches from New Believers*. Downers Grove, IL: IVP, 2015.
- Rainer, Thom. & Stetzer, Ed. *Transformational Church*. 궁인 역. 『교회혁명: 변혁적 교회』. 서울: 요단출판사, 2012.
- Sweet, Leonard. *Post-Modern Pilgrim: First Century Passion for the 21st Century World*. Nashville: Broadman & Holman, 2000.
- Viola, Frank. *Finding Organic Church*. 이남하 역. 『유기적 교회 세우기』. 서울:

- 대장간, 2010.
- Wagner, C. Peter. *Church Planting for a Greater Harvest*. 편집부 역. 『교회개척 이렇게 하라』. 서울: 서로사랑, 1990.
- 기독교윤리실천운동. 『2023 한국교회의 사회적 신뢰도 여론조사 결과 자료집』. 서울: (사)기독교윤리실천운동, 2023.
- 김난도 외. 『트렌드 코리아 2023: 서울대 소비트렌드분석센터의 2023 전망』. 서울: 미래의 창, 2022.
- 김진호. 『시민 K, 교회를 나가다: 한국 개신교의 성공과 실패, 그 욕망의 사회학』. 서울: 현암사, 2012.
- 김혜숙 & 남정숙 역. 『웨스터민스터 신앙고백』. 서울: 생명의말씀사, 1992.
- 양현표. “초기 교회로부터 배우는 오늘 비대면 시대를 위한 목회 원리.” 『갱신과 부흥』 27 (2021), 307-342.
- _____. 『교회를 살리는 탁월한 직분자』. 서울: 솔로몬, 2022.
- _____. 『사도적 교회개척: 신학과 실천과 방향』. 서울: 솔로몬, 2019.
- 위키낱말사전. <https://ko.wiktionary.org/wiki/%EA%B0%9C%EC%B2%99%ED%95%98%EB%8B%A4>. (2023년 7월 31일 접속)
- 이상훈. 『Re Form Church: 변혁을 이끄는 미국의 선교적 교회들』. 서울: 교회성장연구소, 2015.
- 이성호. “국가와 교회의 관계, 이분법적 시각 넘어야.” 『목회와 신학』 통권 제372호 (2020.6), 38-43.
- 이승규. “[한목협 조사 발표 ①] 개신교인 비율 15%까지 떨어져.” (2023년 3월 27일) <http://www.kpastor.org/news/articleView.html?idxno=2227> (2023년 7월 31일 접속)
- 이원규. 『한국교회의 위기와 희망』. 서울: KMC, 2010.
- 장동민. 『포스트크리스텐덤 시대의 한국 기독교』. 서울: 새물결플러스, 2019.
- 조성돈. “목회자의 이중직에 대한 실증 연구.” 『신학과 실천』 49 (2016), 245-268.
- _____. “잃어버린 300만을 찾아라.” 『목회와 신학』 (2017.2), 170-174.
- 지용근 외. 『한국교회 트렌드 2023: 정확한 조사 데이터에 근거한 코로나 시대 2023년 한국교회 전망과 전략』. 서울: 규장, 2022.
- 차스티브. “스페셜인터뷰: 미국 저니교회(The Journey Church) 대린 패트릭 목사.” 『목회와 신학』 통권 제305호 (2014.11), 45-53.

- 최윤식 & 최현식. 『2020 2040 한국교회 미래지도2』. 서울: 생명의말씀사, 2015.
- 통계청. “2022 고령자 통계.” [https://kostat.go.kr/board.es?mid=a10301010000
&bid=10820&tag=&act=view&list_no=420896&ref_bid](https://kostat.go.kr/board.es?mid=a10301010000&bid=10820&tag=&act=view&list_no=420896&ref_bid) (2023년 7월 30일 접속)
- 하문호. 『기초교의신학: 교회론』. 서울: 한국로고스연구원, 1991.
- 황윤수. “포럼주제에 대한 프리젠테이션.” In 대한예수교장로회 총회. 『제98회기 총회전도정책포럼: 이웃과 하나 되는 우리 교회』. 서울: 국내전도국, 2013.

[Abstract]**Korean Church Ecosystem and Missional Church Planting**

Hyun Phyo Yang

(Chongshin University, Associate Professor, Practical Theology)

In this article concerning church planting, the author argues that church planting efforts are still essential to and remain justified for the kingdom of God. At the same time, church planting should always be done along principles and with methods that are appropriate for the context of the plant. To illustrate this point, the author analyzes the Korean church with respect to its “church ecosystem” (“context”) and draws out the principles that are appropriate to that context. This type of church planting can be called “missional church planting.” The author goes on to argue that missional church planting is akin to “apostolic church planting,” reflecting the principles and methods used by the apostles in the 1st century, and proposes that this alternative be the route to the revival of the Korean church in the 21st century.

To make this argument, the author first briefly defines church planting and then argues for its necessity and justification biblically, ecologically (contextually), and pastorally. In this light, the Korean church context is characterized by ① churches in non-Christian countries, ② churches in post-modern era, ③ churches that have lost influence and authority, ④ churches in the post-Christian era (post-revival era), ⑤ churches in the post-COVID-19 era, and ⑥ churches in a polarized and aging society.

The church planting that this context calls for is “missional

church planting,” which is characterized by ① a focus on building up people, not property; ② a reliance on evangelism, not programs or church-attraction activities; ③ a bigger picture focus on expanding the kingdom of God, not any individual church's enlargement; ④ the establishment and proliferation of locally contextualized churches, not national churches (megachurches); and ⑤ intentional strategies to develop and sustain church planters, not “leaving it up to God.”

Key Words: church planting, church planting definition, necessity of church planting, Korean church ecosystem, missional church planting, apostolic church planting

부 록

- 「갱신과 부흥」 편집위원회 규정
- 개혁주의학술원 연구윤리 규정
- 논문투고 및 심사 규정

「갱신과 부흥」 편집위원회 규정

제1조(명칭과 위치) 본 위원회는 개혁주의학술원(이하 “본원”) 편집위원회(이하 “위원회”)라 칭하며 사무실은 본원 사무실에 둔다.

제2조(목적) 위원회의 목적은 본원의 학술위원을 포함한 국내외 개혁신학 연구자들의 연구를 진작하고 이들의 연구업적이 객관적으로 평가 받을 수 있는 기회를 제공하는데 있다. 본 규정은 이를 위한 제반 사항을 결정하는 위원회의 구성과 임기 및 운영에 관한 지침을 정하는 것을 목적으로 한다.

제3조(구성) 위원회의 구성은 다음과 같다.

- ① 위원회는 위원장 1인을 포함하여 14인 이내로 구성한다.
- ② 편집위원장 및 편집위원은 원장이 임명한다.
- ③ 편집위원은 동시에 2분의 1이상이 바뀌지 않도록 한다.
- ④ 편집위원장 및 편집위원의 임기는 2년으로 하며 연임할 수 있다.

제4조(기능과 임무)

- ① 논문 투고 및 심사 규정의 개폐
- ② 논문심사위원 선정
- ③ 게재 여부의 최종 판정
- ④ 2차 심사 (‘수정 후 게재가’로 판정된 논문에 대한 수정여부의 확인)
- ⑤ 심사료 책정에 관한 사항
- ⑥ 기타 심사와 편집에 관련되는 사항

제5조(회의)

- ① 편집위원장이 논문심사 및 학술지 출간을 위해 년 2회 소집하는 것을 원칙으로 하되, 필요시 위원장이 수시로 회집할 수 있다.
- ② 회의는 편집위원 과반수이상의 출석으로 개최하고 출석위원 과반수이상의 찬성으로 의결한다.
- ③ 회의는 상황에 따라 한 장소에 모이지 않고 인터넷을 이용하여 진행할 수도 있다.

제6조(학술지 명칭) 위원회가 편집 출판하는 학술지는 한국어판의 경우 「갱신과 부흥」, 외국어판의 경우 Reform and Revival이라 칭한다.

제7조(학술지 발간) 「갱신과 부흥」은 매년 3월 31일과 9월 30일에 발간하는 것을 원칙으로 한다.

제8조(학술지 배부) 위원회가 발간하는 학술지를 국내외 대학(교), 본원의 학술위원과 후원이사에게 배부할 수 있으며, 별도의 구입을 희망하는 기관이나 개인에게 판매할 수 있다.

제9조(투고 규정) 본 위원회는 별도의 논문 투고 및 심사 규정을 두고, 이에 따른다.

제10조(논문심사위원의 자격 및 선임)

- ① 논문 심사위원은 박사학위를 취득한 후 대학(교), 대학원대학교 및 연구 전문 기관에서 3년 이상 강의 및 연구 활동을 계속하고 있는 자로 한다.
- ② 위원회는 각 시기의 투고논문의 주제와 내용에 적합한 전문가에 해당되는 심사위원 3인을 선임한다.

제11조(저작권 및 출판권) 본 학술지에 게재된 원고의 저작권은 저자에게, 출판권은 학술원에 있다. 단, 학술원의 첫 출판 이후에는 저자가 원할 경우 본인의 원고를 자유롭게 출간할 수 있도록 허용한다.

부 칙

1. 본 규정은 편집위원 3분의 2이상의 찬성으로 개정할 수 있다.
2. 본 규정에 명시되지 않은 사항은 통상관례에 따른다.
3. 본 규정은 2015년 8월 1일부터 시행한다.
4. 본 규정은 2017년 5월 1일부터 시행한다.
5. 본 규정은 2018년 11월 1일부터 시행한다.
6. 본 규정은 2019년 6월 1일부터 시행한다.

개혁주의학술원 연구윤리 규정

제1조(목적) 이 규정은 개혁주의학술원(이하 “본원”)의 연구와 학술 활동이 역사적 개혁신학을 정립하기 위하여, 연구와 논문 작성 시 건전한 윤리적 도덕적 책임을 다 하는데 이바지함을 목적으로 한다.

제2조(윤리적 선언)

- ① 본원을 통하여 발표되는 모든 학술 활동의 결과물에 대하여 날조, 위조, 표절 등 연구 수행에 있어서의 직간접적 부정행위를 배제하며 이를 금지한다. 만약 이러한 사항이 발생한 경우 본원은 그것을 연구 발표물로서의 자격을 인정하지 아니한다.
- ② 본원은 이중투고를 금지하며 공동연구에 있어 합리적 저자 배분과 공정한 권리 배분을 권장한다. 단, 해외에서 다른 언어로 발표한 논문이나 책을 수정하고 번역하여 투고하는 경우에는 예외를 인정할 수 있다.
- ③ 투고된 논문의 게재가 결정될 때까지는 심사 및 평가와 관련하여 편집위원들과 심사위원들이 심사 대상 논문에 대한 비밀을 지키도록 해야 한다.

제3조(연구윤리위원회의 구성과 운영)

- ① 본원은 연구윤리위원회(이하 “위원회”)를 통하여 발표된 논문이나 학술활동에서 연구부정행위나 부적절한 행위에 대한 고발이나 정황이 발생하였을 때, 5인 이상 학술위원의 요청에 의해 본원의 원장이 연구윤리위원회(이하 위원회)를 구성하여 이를 조정할 수 있다.
- ② 위원회는 5인으로 구성된 임시위원회로서 그 사안의 발생부터 종료까지 존속한다. 본원의 원장이 위원회의 당연직 위원장이 되며 나머지 위원은 편집위원장을 포함하여 개혁신학계 중진 가운데서 임명한다.

- ③ 위원회는 그 운영과 활동에 있어서 독립성을 유지해야 한다.
- ④ 심의 대상인 연구에 관여하는 위원은 해당 연구와 관련된 심의에 참여할 수 없다.
- ⑤ 위원은 심의와 관련된 제 사항에 대하여 비밀을 준수해야 한다.
- ⑥ 조사 대상자에 대한 소명의 기회를 부여하고 이를 신속하고 공정하게 처리한다.
- ⑦ 위원회는 재적위원 과반수이상의 출석으로 개최되며 출석위원 과반수의 찬성으로 의결한다.
- ⑧ 위원회는 회의 결과를 본원에 보고함으로써 그 활동을 종료한다.

제4조(결정내용)

- ① 위원회는 해당 건을 심의하여 다음 각 호와 같이 결정한다.
 - 가) 승인: 기존의 연구가 모든 점에서 혐의 없음.
 - 나) 조건부 승인: 기존의 연구가 본원이 추구하는 가치관과 심각하게 상반되지 않지만 일부 수정할 필요가 있음.
 - 다) 보완 후 재심사: 기존의 연구가 상당히 본회가 추구하는 가치관과 충돌한다고 해석될 수 있지만 연구의 가치가 있고 보완의 가능성이 있음.
 - 라) 부결: 기존의 연구가 본원이 추구하는 가치관과 심각하게 충돌되거나 윤리적 도덕적 책임과 현저하게 충돌되기에 본회의 연구물로서 인정될 수 없음.
- ② 위원회는 심의결과를 연구책임자에게 15일 이내에 서면으로 통보해야 한다.

제5조(연구자의 역할과 책임) 연구자는 다음 각 호의 사항을 준수하여야 한다.

- 1. 연구대상자의 인격 존중 및 공정한 대우
- 2. 연구대상자의 개인 정보 및 사생활의 보호
- 3. 사실에 기초한 정직하고 투명한 연구의 진행
- 4. 전문 지식을 사회에 환원할 경우 전문가로서 학문적 양심 견지
- 5. 새로운 학술적 결과를 공표하여 학문의 발전에 기여
- 6. 자신 및 타인의 저작물 활용 시 적절한 방법으로 출처 표시 및 선행 연구자의 업적 존중
- 7. 표절, 위조, 변조, 자기표절, 부당한 논문저자 표시, 중복투고 등의 연구 부정 행위 근절

8. 본인의 학력, 경력, 자격, 연구업적 및 결과 등에 관한 허위진술 금지
9. 지속적인 연구윤리교육의 참여

제6조(연구부정행위의 범위) 연구부정행위는 다음과 같이 구분하고 정의한다.

1. “표절”은 타인의 연구내용 전부 또는 일부를 출처를 표시하지 않고 그대로 활용하는 경우, 타인의 저작물의 단어·문장구조를 일부 변형하여 사용하면서 출처표시를 하지 않는 경우, 타인의 독창적인 생각 등을 활용하면서 출처를 표시하지 않은 경우, 타인의 저작물을 번역하여 활용하면서 출처를 표시하지 않은 경우 등과 같이 일반적 지식이 아닌 타인의 독창적인 아이디어 또는 창작물을 적절한 출처표시 없이 활용함으로써, 제3자에게 자신의 저작물인 것처럼 인식하게 하는 행위를 말한다.
2. “위조”는 존재하지 않는 연구 원자료 또는 연구자료, 연구결과 등을 허위로 만들거나 기록 또는 보고하는 행위를 말한다.
3. ‘변조’는 연구 자료과정 등을 인위적으로 조작하거나 데이터를 임의로 변형사 제함으로써 연구 내용 또는 결과를 왜곡하는 행위를 말한다.
4. “부당한 저자 표시”는 다음 각 목과 같이 연구내용 또는 결과에 대하여 공헌 또는 기여를 한 사람에게 정당한 이유 없이 저자 자격을 부여하지 않거나, 공헌 또는 기여를 하지 않은 자에게 감사의 표시 또는 예우 등을 이유로 저자 자격을 부여하는 행위를 말한다.
5. “중복투고”는 연구자가 대학, 연구소, 특정 기관의 논문집을 포함한 다른 국내외 전문 학술지에 투고하여 이미 출간된 자신의 이전 연구결과물과 동일 또는 실질적으로 유사한 저작물을 본 학술지에 투고하는 것을 말한다.
6. 기타 학계에서 통상적으로 용인되는 범위를 심각하게 벗어난 행위

제7조(부정행위 제보 및 접수) 제보자는 위원회에 구술, 서면, 전화 또는 전자우편 등의 방법으로 실명으로 제보함을 원칙으로 하며, 관련된 증거는 반드시 서면으로 제출하여야 한다. 단, 익명 제보라 하더라도 연구과제명, 논문명, 구체적인 연구부정행위 등이 포함된 증거를 서면이나 전자우편으로 받은 경우 실명제보에 준하여 처리할 수 있다.

제8조(심사위원에 관한 윤리규정)

1. 심사위원으로 선정된 자는 학술지의 편집위원이 의뢰하는 논문을 심사규정이 정한 기간 내에 성실하게 평가해야 한다. 만일 자신이 논문의 내용을 평가하기에 책임자가 아니라고 판단될 경우에는 가능할 빨리 편집위원장에게 통보하여 책임자가 선정되도록 해야 한다.
2. 심사위원으로 선정된 자는 논문을 학문의 객관적 기준에 근거하여 공정하게 평가하여야 한다. 부당하거나 불충분한 근거, 혹은 사적이거나 편향된 견해로 논문을 탈락시켜서는 안 된다.
3. 심사위원은 자신이 심사를 의뢰받은 논문에 대한 비밀을 지켜야 하며 논문이 학술지에 게재 출판되기 전에 저자의 동의 없이 논문의 내용을 인용해서는 안 된다.

부 칙

1. 이 규정은 2015년 8월 1일부터 시행한다.
2. 이 규정은 2020년 5월 1일부터 시행한다.

논문투고 및 심사 규정

제1조(논문 투고 자격) 석사 이상의 학력자이고 본원이 추구하는 학문적 목적에 크게 벗어나지 않는다면 누구든지 본원의 학술지 「갱신과 부흥」(*Reform and Revival*)에 논문을 투고할 수 있다.

제2조(논문 투고 요령) 게재를 위해 논문을 투고하고자 할 때에는 편집위원회에서 정한 방법과 절차에 따라야 하고, 최대한 편집위원회에서 정한 논문양식 규정에 따라 논문을 작성해야 하고 논문초록과 키워드를 첨부하여 제출해야 한다.

제3조(논문 투고 신청) 논문 투고자는 소정의 논문을 <http://kirs.jams.or.kr>로 제출한다. 본원의 홈페이지(<http://www.kirs.kr>)에서도 다운받을 수 있다.

제4조(게재 횟수 제한) 회원들에게 논문 게재의 기회를 제공하기 위해 단독 게재 일 경우, 동일 필자가 연속하여 4회까지만 게재하는 것을 원칙으로 한다.

제5조(논문 투고자의 책임) 논문 투고자는 다음의 각 사항을 반드시 숙지하여야 하고, 그에 따른 모든 책임은 논문 투고자에게 있다.

- ① 모든 투고 신청된 논문은 어디에든 이미 출간된 논문(ISBN, ISSN 등이 없는 비정식 출판물은 제외)이나 다른 학술지에 발표되지 않은 것이어야 하며, 또한 동시에 이종으로 투고 신청되지 아니하여야 한다. 그리고 학위 논문의 일부를 보완하거나 혹은 축약본을 투고하고자 할 때에는 그러한 사실을 논문의 첫 페이지 각주 1번 앞에 분명하게 명기하여야 하며, 동일한 심사과정과 편집위원회의 허락을 받아야 한다.

- ② 본원이 주최하는 세미나와 포럼에서 발표된 원고라 하더라도 동일한 규정과 소정의 절차에 따라 투고하고, 심사를 받아야 한다.
- ③ 본 학술지에 원고를 투고하는 자는 「갱신과 부흥」에 게재된 해당주제와 관련된 선행연구들을 검토해야 하고, 그 결과를 연구 논문에 반영하는 것을 원칙으로 하되, 이 원칙을 따른 논문에 대해서는 심사평가에서 가산점이 부여될 수 있다.
- ④ 원고 제출 마감일자과 출판일자는 아래 도표와 같으며, 투고자는 본인 논문의 원본을 보관하여야 한다.

	상반기	하반기
원고마감일	1월 31일	7월 31일
출판일	3월 31일	9월 30일

- ⑤ 논문이 공동 저작일 경우, 제1저자와 모든 공동저자를 구분하여 이름과 소속을 명시하여야 한다.
- ⑥ 투고자는 이름과 함께 소속 및 지위를 제출하여 학술지에 명시하도록 한다.

제6조(논문 심사 및 출판 비용) 논문 심사와 출판 관련 비용에 대해서는 다음과 같이 정한다.

- ① 각 기관이나 단체의 연구비 지원에 의해 연구 작성된 원고는 그 사실을 논문의 첫 페이지 각주 1번 앞에 분명하게 명시하여야 하고, 지원비의 10%에 해당하는 추가 출판비용을 부담하도록 한다.
- ② 출판과 심사를 위하여 게재 확정자에게 개별적으로 논문 출판 비용을 요구하지는 않으나 소정의 논문 심사비를 청구할 수 있다. 이럴 경우 청구된 심사비가 공지된 시일 내에 입금되지 않을 때에는 논문 게재가 취소될 수 있다.
- ③ 자신의 논문이 게재된 투고자에게는 발간된 해당 학술지 5권을 무상으로 배부한다.

제7조(논문 접수) 학술지 발행 예정일 2개월 전까지 논문을 <http://kirs.jams.or.kr>에 접수하며, 본원에서 정한 논문의 투고 규정과 논문양식 규정에 따르지 않거나 필수 구성요소가 빠진 논문은 확인하여 반송하는 것을 원칙으로 한다.

제8조(논문 심사 위원 선정) 편집위원장은 접수 완료된 각 논문마다 심사위원 3인을 선정한다.

제9조(논문 심사 의뢰) 편집위원장은 “논문심사 의뢰서”를 작성하여 위촉된 심사위원들에게 심사 대상 논문과 함께 심사를 의뢰한다. 이때 논문 심사의 공정성을 유지하기 위해, 투고자의 이름과 소속이 심사위원에게 알려지지 않도록 한다. 연구비 수혜 사실은 심사대상 논문에는 표기하지 않고, 게재가 확정된 후 교정지에 첨가하여 표기한다.

제10조(논문 심사 절차)

- ① 각 심사위원은 심사 의뢰서에 있는 “심사서 작성 요령”을 근거로 하여, 내용의 적절성, 내용의 독창성, 연구주제의 전문성, 학문의 기여도, 논문 형식과 논리 전개의 적절성, 연구 방법의 적절성, 선행연구의 참조여부, 참고문헌 서지정보의 정확성, 초록작성의 적절성 등의 평가항목에 따라 배당된 논문을 공정하게 심사하여 “게재 가”(100-85점), “수정 후 게재”(84-75점), “수정 후 재심사”(74-65점), “게재 불가”(64점 이하)로 평가하고 <http://kirs.jams.or.kr>에 있는 논문심사란에 평가의 근거를 구체적으로 기술한다.
- ② 심사위원은 논문을 검토하고 논문표절방지시스템(KCI 문헌 유사도 검사 서비스)을 통해 표절여부를 심사한 후에 논문심사란에 평가소견을 작성한다.

제11조(논문 심사 결과 보고) 각 심사위원은 심사 결과를 본 학회의 “논문심사

보고서” 양식에 구체적으로 작성하여 논문 원고제출 마감일로부터 2주 이내에 <http://kirs.jams.or.kr> 를 통하여 편집위원장에게 보고하여야 한다. 심사 보고서 작성시 논문평가에 대한 총평, 논문 내용, 논문형식 등의 평가항목에 따라 작성하고, 특히 수정을 요구하는 경우에는 “논문수정 지시서”에 수정할 곳과 수정방향을 구체적으로 지시한다.

제12조(논문 게재 여부 결정) 편집위원장은 심사결과가 모두 회집된 후 15일 이내에 편집위원회를 소집하여 심사결과를 토대로 최종 게재 여부를 결정하여야 한다. 심사위원은 논문 1편당 3인으로 하되 3인 중 2인이 “게재 가”를 부여하면 “게재 가”로, 3인 중 2인이 각각 “게재 가” 와 “수정 후 게재” 혹은 둘 다 “수정 후 게재”를 부여하면 “수정 후 게재”로, 3인 중 2인이 “수정 후 재심”을 부여하면 “수정 후 재심”으로, 3인 중 2인이 “게재 불가”를 부여할 경우 “게재 불가”로 판정한다. 단 심사자 가운데 1명이라도 ‘게재 불가’를 부여하면 편집위원장이 심사숙고하여 ‘수정 후 재심’ 혹은 ‘게재 불가’로 판정할 수 있다. “게재 가”로 최종 판정을 받은 논문은 게재 확정 일자를 두고 일자와 함께 논문의 맨 끝에 명기한다.

제13조(논문 게재 여부 통보) 편집위원장은 규정 또는 회의 결과에 따라 각 논문 투고자에게 “게재 가,” “수정 후 게재,” “수정 후 재심,” “게재 불가”로 통보한다.

제14조(논문 수정 교정 게재취소)

- ① “수정 후 게재”로 판정을 받은 투고자에게는 원고의 수정 및 교정을 지시할 수 있으며, 심사위원들이 작성한 “논문수정 지시서”를 발송한다. 이에 따라 논문 투고자는 수정지시를 통보받은 후 10일 이내에 수정한 논문을 “논문수정 이행확인서”와 함께 제출하여 편집위원회의 최종 확인을 받아야 한다. 정당한 사유 없이 논문의 수정을 거부하거나, 성실하게 이행하지 않을 경우 게재 판정을 취소할 수 있다.

- ② “수정 후 재심사” 판정을 받은 논문은 수정지시 사항에 대하여 수정 후에 다시 재심을 청구할 수 있으며, 재심을 포기할 경우 “게재 불가”로 최종 판정한다. 수정 후 재심을 청구할 경우 동일 또는 다른 심사위원의 심사 절차를 거쳐 “게재 가” 판정을 받아야 차기 학술지에 게재 가능하다. “게재 불가” 판정을 받은 논문과 수정지시에 대한 답변이 없는 논문은 게재하지 않는다.
- ③ “게재 가”로 최종 결정되거나 게재된 후에도 본회에서 정한 연구윤리 규정을 심대하게 위반하였음이 밝혀진 경우, 연구윤리위원회의 결정에 근거하여 편집위원회의 의결에 따라 논문의 게재를 취소하거나 삭제하고 이후 2년간 본 학술지에 논문 게재를 제한할 수 있다.

제15조(심사자 윤리) 모든 심사절차와 과정에서 심사 결과는 논문 투고자 이외 타인에게 공개할 수 없으며, 심사위원은 심사대상, 내용 및 결과와 관련된 일체의 정보를 누설하지 않아야 할 책임이 있다. 뿐만 아니라, 해당 논문의 심사대상자를 비롯하여 타인에게 심사위원들의 인적정보 또한 누설되지 않아야 한다.

제16조(논문양식) 논문작성에 관한 구체적인 양식은 다음과 같다. 아래의 논문 양식에 나와 있지 않은 각주와 참고문헌 작성은 일반 신학 논문 양식에 준한다.

- ① 논문은 한글로 작성하는 것을 원칙으로 하며, 논문제목 이외에는 소제목을 포함한 모든 내용의 글자 크기는 아래훈글 10포인트로, 자간은 100%, 줄간격은 160%로 작성하며 논문 제목의 부제는 제목 뒤에 콜론(:)으로 표시하되 콜론 앞뒤에 한 칸씩 띄운다. 본문에서 직접인용부호는 “”으로 하며 가능한 들여쓰기는 하지 않으나 장문의 인용을 특별히 표시하고자 할 경우에만 그 단락 전체를 들여쓰기로 할 수 있다.
- ② 논문의 주는 미주나 본문 중에 표기하지 않고 본문 아래에 표기하는 각주로 작성하되 op.cit., ibid., idem., p., pp., 그리고 “상계서” 또는 “이하”

와 같은 표기는 사용하지 않으며 다음과 같이 작성 하는 것을 원칙으로 한다:

1) 한글 단행본을 처음 인용할 경우 - 저자명, 『책명』(발행지출판사, 출판년도), 시작면-종료면. 영어 단행본인 경우에는 책명을 꺾쇠로 묶지 않고 이탤릭체로 하며 나머지는 한글 단행본과 동일하다.

예1) 이상규, 『개혁주의란 무엇인가?』(부산: 고신대학교출판부, 2007), 11-13.

예2) Thomas F. Torrance, *The Trinitarian Faith* (Edinburgh: T&T Clark, 1997), 76-79.

2) 한글과 외국어 단행본 모두 표시된 페이지와 그 다음 페이지를 표시할 경우의 “이하”는 “f”로 하고, 그 이상의 페이지를 “이하”로 표시할 경우에는 “ff”로 한다.

예1) 이상규, 『개혁주의란 무엇인가?』(부산: 고신대학교출판부, 2007), 11f.

예2) Thomas F. Torrance, *The Trinitarian Faith* (Edinburgh: T&T Clark, 1997), 76ff.

3) 학술지, 논문집 및 잡지에 게재 된 논문을 처음 인용할 경우 -저자명, “논문명”, 「학술지명」권(호) (발행년도), 시작면-종료면. 이 경우 논문 제목 속의 또 다른 인용이나 강조부호는 “”로 표시한다. 또한 외국어 (알파벳으로 표기된 유럽어 등의 학술지, 논문집 및 잡지는 이탤릭체로 표기한다.

예1) 황대우, “칼빈과 칼빈주의: 리차드 멀러 교수의 견해에 대한 비판적 고찰”, 「한국개혁신학」제13권(2003), 143-72.

예2) Richard A. Muller, “Calvin and the ‘Calvinists’: Assessing Continuities and Discontinuities Between the Reformation and Orthodoxy,” *Calvin Theological Journal* 30(1995), 345-75.

4) 단행본 속의 논문을 처음 인용할 경우 -저자명, “논문명”, (“in”은 외국 단행본인 경우에만 사용) 편자명, 『책명』(발행지: 출판사, 출판년도), 시작면-종료면.

예1) 이환봉, “칼빈의 성찬론: 성찬에서의 그리스도의 임재”, 개혁주의 학술원 편, 『칼빈과 교회』(부산: 고신대학교출판부, 2007), 109-45.

예2) Elsie A. McKee, “Exegesis, Theology, and Development in Calvin's Institutio: A Methodological Suggestion,” in E.A. McKee & B.G. Armstrong ed., *Probing the Reformed Tradition: Historical Studies in Honor of Edward A. Dowey, Jr.*(Louisville: Westminster/John Knox Press, 1989), 154-72.

5) 각주의 모든 인용은 두 번째부터 - 저자명, 『책명』 혹은 “논문명”, 시작면-종료면. 단 책명이나 논문명이 너무 길 경우 앞의 몇 단어만 사용한다. 단 동일한 저자가 쓴 동일한 저서 혹은 논문이 2개 이상일 경우 괄호 안에 발행연도를 표기하여 구분 할 수 있다.

예1) 이상규, 『개혁주의란 무엇인가?』, 54.

예2) Torrance, *The Trinitarian Faith*, 140.

예3) 황대우, “칼빈과 칼빈주의”, 149.

예4) Muller, “Calvin and the ‘Calvinists’”(1995), 349.

6) 논문에서 자주 인용되는 책이나 논문, 혹은 약자로 인용되는 것이 보편적인 책 혹은 시리즈물은 약자로 사용하되 해당 각주나 논문 후미에 반드시 약자에 대한 설명을 덧붙여야 한다.

7) 칼빈의 저술들에 대해서는 다음과 같이 인용하되 모든 책명의 약어는

이텔릭체로 표기한다.

* 전집의 경우. 예) *CO* 52, 205.

* 선집의 경우. 예) *OS* 5, 152.

* 설교집의 경우. 예) *SC* 1, 703-04.

* 비평편집판의 경우. 예) *COE* 13, 275.

** 단, 줄 표시는 페이지 뒤에 괄호 속에 넣어 표기하거나 구체적인 작품을 표기하고 싶을 때는 다음과 같이 할 수 있다.

-줄을 표기할 경우. 예) *COE* 13, 274(10-15).

-구체적인 작품을 표기할 경우.

예1) *COE* 13, 274(= 『로마서 주석』 13:4).

예2) *CO* 49, 237-38(= *Com. on Rom.* 12:4).

* 기독교강요의 경우

예1) 『기독교 강요』, 1.2.1.

예2) *Inst.* 4.1.1.

* 주석의 경우

예1) 『요한복음 주석』 10:11.

예2) *Com. on James* 3:10.

8) 성경 인용은 다음과 같이 한다.

예1) 마 11:3.

예2) *Matt.* 11:3.

9) 각주에 글을 인용할 경우 다음과 같이 페이지 뒤에 콜론(:)을 찍고 한 칸을 띄운 다음 인용부호(“”)로 표기한다.

예1) 이환봉, “칼빈의 성찬론”, 144: “칼빈에게 있어 성찬의 가시적 표징과 천상적 실체는 서로 분명히 구별은 되지만 상호 분리할 수 없는 성례전적 연합 속에 있다.”

예2) *CO* 52, 409: “..., non posse incolumes stare ecclesias sine

pastorum ministerio...”

- ③ 외국 인명, 지명 및 그 밖의 모든 고유명사를 한글로 표기하되 그 단어에 해당하는 원어명이나 한문명은 처음 사용하는 단어 뒤에 괄호를 사용하여 1회만 표기한다.

- * 인명의 경우

- 예) 존 칼빈(John Calvin)

- * 지명의 경우

- 예) 스트라스부르(Strasburg)

- ④ 논문은 A4 용지로 15장의 분량으로 작성하는 것을 원칙으로 한다.
- ⑤ 참고문헌 작성의 일반적인 원칙은 다음과 같다. 단 이런 원칙의 형식으로 표기하기 어려운 예외적인 참고문헌의 경우에는 독자가 충분히 인지할 수 있도록 표기의 일관성과 통일성을 유지하는 범위에서 자유롭게 한다.
 - 1) 참고문헌은 각주에서 사용된 자료를 중심으로 작성하도록 한다.
 - 2) 참고문헌 목록은 1차 자료를 2차 자료와 구분할 경우, 1차 자료를 2차 자료 앞에 배치한다. 국문 자료는 가나다순으로, 외국어 자료는 알파벳순으로 표기한다.
 - 3) 알파벳 이름은 각주와 달리 성, 즉 가족명(family name/last name)을 앞에 쓰고 본 이름을 뒤에 쓰며 그 사이를 콤마로 구분하고 한국인 이름은 성과 이름을 콤마 없이 표기한다.
 - 예1) Emil Brunner의 경우 Brunner, Emil로 표기
 - 예2) 이상규
 - 4) 참고문헌 형식은 필자명, 영문도서명, 출판사항 순으로 표기하되, 다음과 같이 작성한다.
 - 예1) 이상규. 『교회쇄신운동과 고신교회의 형성』. 서울: 생명의양식, 2016.
 - 예2) Ballor, Jordan J. *Covenant, Causality, and Law: A Study in the Theology of Wolfgang Musculus*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1998.

- 5) 소논문의 참고문헌은 필자명, 논문제목, 학술지명, 권호, 출판연도, 논문전체의 쪽 순으로 표기하는 것을 원칙으로 하되, 아래와 같이 작성한다. 단 쪽 표시의 경우, '151-74'와 '151-174' 가운데 반드시 하나만 선택하여 일관되게 사용해야 한다.
- 예1) 조윤희. "아담의 세 가지 직분과 창조론과의 관계." 『갱신과 부흥』 24 (2019), 217-250.
- 예2) Ziegler, D. J. "Marpeck versus Butzer: A Sixteenth Century Debate over the Users and Limits of Political Authority." *Sixteenth Century Journal* 2 (1971), 95-107.
- 6) 저자가 동일인인 경우에는 두 번째 책부터 첫 저자의 이름 길이만큼 밑줄로 표기한다.
- 7) 번역서의 경우에는 아래와 같이 표기하는 것을 원칙으로 한다. 단 원저자명은 한글표기도 가능하고 번역서의 원명을 제시할 경우에는 원자 자 뒤에, 역자 앞에 표기하도록 한다.
- 예1) Spijker, Willem van't. 『루터: 약속과 경험』. 황대우 역. 부산: 고신대학교출판부, 2017.
- 예2) Spijker, Willem van't. *Luther: belofte en ervaring*. 황대우 역. 『루터: 약속과 경험』. 부산: 고신대학교출판부, 2017.
- 예3) Lau, Franz & Bizer, Ernst. *A History of the Reformation in Germany to 1555*. Translated by Brian A. Hardy. London: Adam & Charles Black, 1969.
- 8) 저자 혹은 역자가 두 명 이상일 경우 자유롭게 표기하되, 반드시 일관성과 통일성을 유지해야 한다. 가령, 두 명이나 3명 이상의 경우에는 '콤마, 와, 과, &, and, und' 등으로 구분하여 모두 표기할 수도 있고, '이신열 외 1명' 혹은 '이신열 외 3명' 등으로 표기할 수도 있다.
- ⑥ 논문은 참고 문헌과 한글 및 영어 초록과 키워드를 함께 제출해야 한다.

제17조(논문초록과 키워드에 관한 규정)

- ① 논문을 투고할 때 반드시 논문초록과 6개 이상의 키워드를 작성하여 함께 제출해야 한다.
- ② 논문초록은 영문과 한글로 각각 작성하여 투고하되 두 초록의 내용이 동일해야 하며 150-300단어로 작성해야 한다. 단, 초고 투고시 초록이 완성되지 못한 상태로 투고되었을 경우 논문을 투고한 본 학술원에 연락하여 사정을 통보한 다음, 반드시 논문심사기간 안에 초록을 완성하여 전자메일 등을 통해 제출하도록 한다.
- ③ 논문의 키워드는 반드시 동일 내용의 한글과 영문으로 각각 작성하되 6개 이상이어야 한다.

부 칙

- 1. 이 규정은 2015년 8월 1일부터 시행한다.
- 2. 이 규정은 2016년 10월 1일부터 시행한다.
- 3. 이 규정은 2017년 12월 1일부터 시행한다.
- 4. 이 규정은 2018년 6월 1일부터 시행한다.
- 5. 이 규정은 2018년 11월 1일부터 시행한다.
- 6. 이 규정은 2019년 6월 1일부터 시행한다.
- 7. 이 규정은 2019년 12월 1일부터 시행한다.
- 8. 이 규정은 2020년 12월 1일부터 시행한다.

개혁주의학술원 후원교회

고신대학교 개혁주의학술원을 위해 후원해주시는 모든 교회 앞에
진심으로 감사의 말씀을 올립니다. 개혁주의 신학과 신앙의 새로운
부흥을 위해 세계적인 최신의 연구기반 형성과 학술연구 활동을
약속합니다. (2023년 9월 현재 / 가나다순)

가음정교회	부산여전도회	울산시민교회
경주교회	부산삼일교회	울산한빛교회
고남교회	부산서면교회	재건부산교회
그루터기교회	부산여전도회	진주성광교회
그리심교회	사직동교회	진해남부교회
대구산성교회	삼천포교회	포항충진교회
대학교회	새언약교회	하양시민교회
동상교회	섬김의교회	행복한교회
모든민족교회	성로교회	한밭교회
모자이크선교회	성안교회	헤아림교회
부산동교회	용호중앙교회	

무통장 입금 및 자동이체 계좌
485-01-032852(농협) 고신대 개혁주의학술원