

프란치스쿠스 고마루스 (Franciscus Gomarus)의 언약과 복음에 대한 이해



김지훈(신반포중앙교회, 협동목사)

17세기 네덜란드 종교개혁에서 빠뜨릴 수 없는 인물이 프란치스쿠스 고마루스이다. 그는 두 번의 유명한 논쟁에서 주역을 담당하였는데, 알미니우스와의 예정론 논쟁과 예정의 대상(타락전 예정론과 타락후 예정론)에 대한 논쟁이다. 고마루스는 알미니우스와의 예정론 논쟁에서 칼빈적 예정론을 변증하였고, 예정의 대상에 대한 논쟁에서는 선택론(Supralapsarismus)을 변증하였다. 이 두 번의 논쟁은 고마루스에 대한 신학을 예정론, 특별히 그의 선택론을 중심으로하여 이해하게 한 것으로 보인다. 이것은 역사에 있었던 논쟁으로 말미암은 필연적인 결과로 볼 수도 있지만, 다른 한편 그의 신학을 균형 있게 이해하는데 있어서는 도리어 방해가 된 면이 있다. 이 소논문은 그의 예정론보다는 그의 신학 자체에서 중요한 내용으로 다루어졌던 그의 언약과 복음에 대한 이해를 설명하는 것을 목적으로 한다.

고마루스에 대한 연구 자료를 시대 순으로 살펴보면 다음과 같다. 먼저 판 이터르존(G.P. van Itterzon)은 고마루스에 대한 최초의 박사 논문 *Franciscus Gomarus*를 썼다.¹⁾ 그는 여기에서 고마루스의 일생에 대한 자세한 서술과 그의 신학 전반을 다루었다. 이후에 고마루스에 대한 신학, 특별히 그의 예정론에 대한 평가들이 나왔는데, 대표적으로 리츨

1) G.P. van Itterzon, *Franciscus Gomarus*, Bouma's Boekhuis 1979.

(O. Ritschl), 바르트(K. Barth), 베르카우어르(G. C. Berkouwer) 등에 의해서 이루어졌다.²⁾ 최근에는 멀러(R. A. Muller) 교수를 필두로 한 몇몇 신학자들, 즉 헤르만 셀더하위스(H. J. Selderhuis), 판 아셀트(W. van Asselt), 안드레아스 벡(A. J. Beck) 등의 노력으로 16, 17세기 개혁파 정통주의에 대한 연구가 활기를 띠고 있다. 이와 함께 고마루스의 신학도 언급되고 있는데, 특별히 보스(Antonie Vos)는 고마루스의 신론과 예정론에 대한 중세 철학자 둔스 스코투스의 영향을 연구하였다.³⁾ 먼저 고마루스의 생애에 대해서 살펴 보고, 그의 신학적 주제 중에서 언약에 대한 내용을 다루어 보도록 하겠다.

프란치스쿠스 고마루스의 생애

고마루스는 1563년 1월 30일 브뤼게(Brügge)에서 태어났다. 그는 스트라스부르에서 인문주의자이면서 학교를 개혁하는데 역할을 했던 존 슈투름(J. Sturm, 1507-1589)에게서 수학하였으며, 1580년에는 노이슈타트로 옮겨 갔다. 거기에서는 그는 우르시누스(Z. Ursinus, 1534-1583), 잔키우스(G. Zanchius, 1516-1590), 토사누스(D. Tossanus, 1541-1602)에게서 신학을 공부하였으며,⁴⁾ 유명한 신학자인 유니우스(F. Junius, 1545-1602)와 교제를 나누었는데, 그는 유니우스에게서 히브리어를 배웠을 뿐만 아니라, 그의 처제와 결혼을 하였다.⁵⁾ 1582년 영국으로 넘어가서 공부를 하였는데, 옥스퍼드 대학에서 휘테커(W. Whitaker, 1547-1595) 밑에서 공부를 하였다. 주목할 만한 휘테

2) O. Ritschl, *Dogmengeschichte des Protestantismus B.3: Die reformierte Theologie des 16. Und des 17. Jahrhunderts in ihrer Entstehung und Entwicklung*, Göttingen 1926; K. Barth, *Kirchliche Dogmatik II/2*, Zürich 1959; G. C. Berkouwer, *De verkiezing Gods*, Kampen 1955.

3) A. Vos, *Scholasticism and Reformation*, Reformation and Scholasticism: An Ecumenical Enterprise, W. J. van Asselt and E. Dekker 편집, Baker Academic 2001.

4) G. P. van Itterzon, *Franciscus Gomarus*, 25.

5) J. van Belzen과 S. D. Post, *Vroom, vurig en vreedzaam: Het leven van Franciscus Gomarus(1563-1641)*, Den Hertog B. V. 1996, 25.

커 역시 전택론자였다는 것이다. 영국에서 고마루스가 퍼킨스(W.Perkins, 1558-1602)와 교제를 가졌는지는 정확하지가 않다. 이 외에도 고마루스는 라무스주의자인 템펠루스(G.Tempellus, 1555-1627) 밑에서 철학을 공부하였다. 당시 고마루스는 아리스토텔레스주의와 라무스주의를 종합해 보려고 노력하였다.⁶⁾ 1584년 석사 학위를 마쳤다. 1585년 하이델베르크 대학으로 와서 공부를 계속 하였다. 여기에서 고마루스는 당시 세 명의 개혁파 신학자들로부터 사사를 받았다. 그리네우스(J.J.Grynaeus, 1540-1617), 소니우스(G.Sohnius, 1531-1589), 그리고 그의 인척인 유니우스였다. 1586년 프랑크푸르트에 있는 네덜란드 이민자 교회에서 일하기 시작하였으나, 1594년 시의 명령으로 교회를 떠났다. 그러나 기쁜 일도 있었는데 동일한 해에 하이델베르크 대학에서 박사 학위를 취득하였다.

1594년 고마루스는 레이든 대학의 신학 교수로 부름을 받았고, 1594년 6월 8일 레이든 대학에서 취임사를 하였다. 그 때 했던 강연의 주제는 언약론(de foedere Dei)이었다. 1598년에 그는 코스테루스(F.Costerus)라는 예수회교도와 논쟁을 하였는데, 그 논쟁의 주제는 성경과 교회론이었다. 남부 홀란드 지역 대회는 1600년 8월 15일에 코스테루스와 논쟁을 한 고마루스에게 감사를 전달하였다.⁷⁾

1.1. 알미니우스와의 논쟁, 그리고 도르트레히트 회의

1602년의 흑사병으로 고마루스는 자신의 아내와 동료 트렐카티우스(Trelcatius)와 유니우스를 잃었다. 그리고 유니우스의 후임으로 알미니우스(J.Arminius, 1560-1609)가 레이든 대학에 오게 되었다. 고마루스는 이미 칼빈적인 예정론을 거절하여 1596년과 1602년에 유니우스, 퍼

6) G.P. van Itterzon, *Franciscus Gomarus*, 29; 그럼에도 불구하고 고마루스가 이 두 철학적 흐름을 어떻게 극복하였는지에 대해서는 아직 연구가 되어 있지 않다.

7) G.P. van Itterzon, *Franciscus Gomarus*, 53.

킨스와 논쟁했던 알미니우스가 오는 것을 반대하였으나 받아들여지지 않았다.⁸⁾ 흥미로운 것은 1603년 알미니우스는 고마루스 아래에서 박사 학위를 취득하였다는 사실인데, 그의 관심사는 하나님의 속성이었다.⁹⁾ 알미니우스의 예정론이 고마루스의 예정론과 충돌하는 데에는 오랜 시간이 걸리지 않았다. 1604년 2월에 예정론에 대한 두 신학자의 논쟁이 시작되었다. 1604년 2월 7일의 논쟁에서 알미니우스는 사람의 의지가 예정에서 일정 역할을 할 수 있다고 주장하였고, 1604년 10월에 고마루스는 알미니우스의 주장을 그의 면전에서 반박하였다. 고마루스는 레이든 대학에서 총 4번의 예정론에 대한 소논문을 내었다. 1599년, 1601년, 1604년, 1609년이었는데, 이 소논문들에는 일정한 변화를 보인다. 1599년과 1601년에 낸 예정론에 대한 소논문(*Theses Theologicae de Praedestinatione Dei*)과 1604년과 1609년에 낸 소논문들과는 사뭇 그 분위기가 다르다. 후에 나온 소논문들은 앞에 나온 논문들보다 더 철학적이고 체계화되어 있다. 이것은 후에 나온 논문들이 알미니우스와의 논쟁을 염두에 두었기 때문으로 보인다.¹⁰⁾ 그러나 논쟁이 일어나지는 않았는데, 당시 알미니우스는 고마루스를 도발하지 않기 위해서 입을 다물고 있었기 때문이다.¹¹⁾ 그러나 이것이 예정론 논쟁의 결말을 의미하지는 않았다. 두 신학자는 시의 소환을 받았고, 1608년 5월 30일과 10월 30일에 시 의원들 앞에서 자신의 입장을 변론했다. 그 때 시는 누구도 정죄하지 않았고, 이 논쟁의 불길을 가라 앉히려 했으나 뜻대로 되지 않았다. 그 후 1609년 9월 9일에 알미니우스는 죽었다. 그럼에도 불구하고 예정론 논쟁은 가라 앉

8) W. den Boer, *God's Twofold Love.*, 15-16.

9) Den Boer는 1603년 5월 6-7일 회합에서 알미니우스가 다루었던 하나님의 예정과 예지에 대해서 고마루스가 만족해 하였다고 한다. 그 후 1603년 6월 19일 알미니우스가 방어진 박사 논문 주제는 하나님의 본성에 대한 것인데, 특별히 하나님의 의에 대해서 관심을 가지고 있었다고 한다. W. den Boer, *God's Twofold Love.*, 16-17.

10) S.H. Kim, *Providentiae divinae pars & Evangelii materia: Die Prädestinationslehre des Franciscus Gomarus(1563-1641) in ihrem theologischen und historischen Kontext*, 미출판박사논문, 2013, 83-106.

11) G.P. van Itterzon, *Franciscus Gomarus*, 102.

지 않았다. 첫 번째로 알미니우스의 제자 에피스코피우스(S. Episcopius, 1583-1643)가 알미니우스를 대신하여 그의 예정론을 주장하였고, 알미니우스의 추종자였던 보르스티우스(C. Vorstius, 1569-1622)와 코르비누스(J.A. Corvinus, 1582-1622)가 레이든 대학에서 스승의 자리를 차지하였다. 고마루스는 알미니우스주의자였던 보르스티우스를 부르는 것에 반대하였지만 관철되지 않았고, 이 일로 인해서 고마루스는 레이든 대학을 떠났다. 1611년 2월 23일에 그는 미델부르크(Middelburg)으로 부름을 받았다. 고마루스는 미델부르크에서 오래 머물지 않고, 1615년 프랑스 소무르(Saumur)로 옮겨갔으며, 거기에서 3년간 가르쳤다. 1618년 그는 그로닝엔에서 부름을 받았고, 거기에서 도르트레히트 회의에서 참여하기 위하여, 도르트레히트로 옮겨 갔다.

한편 알미니우스의 제자들은 요한 우텐보르게트(J. Uytenbogaerts, 1557-1644)의 지도를 받아서 46명의 지지자들의 서명을 받아 네덜란드 의회의 항의서(Remonstrance)를 제출했다. 이 때가 1610년 1월 14일의 일이다.¹²⁾ 알미니우스주의자들을 일컫는 '항론파'라는 명칭은 이 사건에서 기인한다. 그리고 우텐보르게트의 지도를 받는 항론파(Remonstranten)와 반항론파(Contra-Remonstranten)사이의 팜플렛 논쟁이 계속된다. 그들은 알미니우스가 가르친 것을 기초로 신앙 5개조를 작성하여 네덜란드 교회의 공식 신조인 벨기에 신앙 고백(Belgic Confession of the faith, 1561)과 하이델베르크 요리 문답(Heidelberg Confession, 1563)을 자신들의 교리에 준하여 수정할 것을 요청하였다.¹³⁾ 이 논쟁이 1615년 결국 네덜란드 교회의 분열을 초래할 것으로 보이자, 1617년 11월 13일 총독 마리우스는 알미니우스주의에 대한 논쟁을 종식시키고자 국가 교회 회의를 소집하였다. 이것이 도르트레히트 국제 회의이다.¹⁴⁾

12) 이상규, 고마루스와 예정론 논쟁, 128-129, 『칼빈 이후의 개혁신학자들』, 고신대학교개혁주의 학술원, 2013.

13) 이상규, 고마루스와 예정론 논쟁, 129.

14) 이상규, 고마루스와 예정론 논쟁, 131.

1618년 11월 13일에 도르트레히트 국제 회의가 열렸다. 시작 당시 참여한 네덜란드 교수는 모두 네 명이었는데, 고마루스, 폴리안더(J. Polyander, 1568-1646), 티시우스(A. Thysius, 1565-1640), 발레우스(A. Walaeus, 1573-1639) 였다. 그리고 후에 루베르투스(S. Lubbertus, 1555-1625)가 추가로 참여하였다. 재미있는 것은 향론파에 대한 논쟁에서 고마루스가 큰 역할을 하지는 않았다는 것이다. 향론파의 예정론에 대하여 다룰 때, 단지 한 번 일어나서 향론파를 이끌던 대표적인 신학자인 에피스코피우스(S. Episcopius, 1583-1643)의 입장을 비판한 것이 다였다. 1618년 12월 6일부터 1619년 1월 14일까지 향론파들의 의견을 들었다.

오히려 고마루스와 논쟁을 했던 사람은 브레멘(Bremen)에서 온 신학자 마르티니우스(M. Martinius, 1572-1630)였다(1619년 1월 25일 67 번째 회합). 이 논쟁에서 중요한 내용은 예정론 내에서 그리스도의 신학적인 위치에 대한 것이었다. 이 논쟁이 지속되면서 많은 의원들이 이 논쟁을 의장 보거만(J. Bogerman, 1576-1637)은 중지시키지 않았고, 결국 마르티니우스가 본국으로 돌아감으로 논쟁이 끝났다.

107번째 회합에서는 예정의 대상이 문제가 되었다. 폴리안더, 티시우스, 발레우스는 예정론에 대한 판결문을 제출하였고, 루베르투스는 이 판결문에 동의하였으나, 고마루스는 단지 부분적으로 - 즉 예정의 대상 부분을 빼고 - 동의하였다. 의장인 보거만은 논쟁을 피하고자 이 문제를 회의의 결정문서를 작성할 때로 미루고 다시 다루기로 하였다. 그리고 회의의 결정문서가 제출되었을 때 고마루스는 이의를 제기하지 않았다.¹⁵⁾

이 외에도 전택론으로 인하여 논쟁이 있었는데, 1618년 11월 28일에는 프리슬란드(Friesland) 지역 대회로부터 온 고발장이 도르트 회에 접수되었다. 이 고발장에서 마코미우스(J. Maccovius, 1588-1644)는 자신이

15) G. P. van Itterzon, *Franciscus Gomarus*, 240-241.

부당하게 프라네커(Franeker)회로부터 고발당하였다고 주장하였다. 향론파의 문제가 해결된 후에 140번째 회합에서 이 문제를 다루었다. 이 때에는 프라네커회의 고발장이 낭독되었는데, 프라네커회는 마코비우스에게 50가지의 가르침에 문제가 있다고 지적하였다. 이로 인하여 도르트 회의는 이 문제를 살펴보고, 마코비우스에게 문제가 없다고 판결하였다. 그러나 몇 가지 권면을 하였는데, 철학적 용어 보다는 성경적 용어를 사용하고, “하나님께서 죄를 작정하셨다”와 같은 급진적인 표현을 자제해 줄 것을 요청하였다.¹⁶⁾

1619년 5월 6일 153번째 회합에서 향론파에 대항하는 5가지 논제가 발표되었고, 5월 9일 154번째 회합에서 외국의 신학자들과 작별을 하였다.

1.2. 흐로닝엔(Groningen)에서

도르트 회의 이후에 고마루스는 계속해서 흐로닝엔에서 일을 하였다. 여기에서 고마루스는 두 가지 중요한 일을 하게 되는데, 첫 번째는 안식일 논쟁이었다. 1628년 고마루스는 미델부르크(Middelburg)에서 벌어진 논쟁에 참여하였다. 이 안식일 논쟁은 도르트 회의에서 시작되었으나 충분히 이루어지지 못했고, 틸링크(W. Teellinck, 1579-1629)를 통하여 다시 한 번 이루어졌다. 1622년 틸링크는 안식일에 대하여 강한 의견을 담은 글을 냈는데, 여기에 대해서 고마루스의 제자이며, 친구이고, 동시에 목사인 부르시우스(J. Bursius)가 이 틸링크의 글을 비판하였으며, 1627년에 다른 견해를 담은 논문을 내었다. 1년 후인 1628년 고마루스는 부르시우

16) K. Dijk, *De strijd over Infra- en Supralapsarisme in de Gereformeerde Kerken van Nederland*, Kampen 1912, 216; 바빙크 역시 이 이해에 동의하고 있다. 헤르만 바빙크, 개혁교의학 2권, 부흥과 개혁사, 2011, 456-457: “그럼에도 불구하고 총회는 타락전 선택설을 의도적으로 정죄하지 않았다. 왜냐하면 칼빈, 베자, 피스카토르, 퍼킨스, 흠미우스, 보허만 등과 같은 다양한 신학자들은 과거에 다음과 같은 아주 강하고도 혹독한 표현들을 사용했기 때문이다. . . . 따라서 타락전 선택설은 고백서에 포함되지 않았지만, 또한 정죄되지도 않았다.”

17) G. P. van Itterzon, *Franciscus Gomarus*, 304. 이 작품의 제목은 *Investigatio sententiae et originis sabbati: atque, institutionis diei dominici, consideratio* 이다.

스의 글을 지지하는 논문을 썼다.¹⁷⁾ 이 책에서 주로 다루어진 내용은 크게 두 가지였는데, 하나는 거룩하게 하는 방법이었고, 다른 하나는 안식일의 기원에 대한 것이었다. 이 책은 여섯 개의 단원으로 이루어져 있다: 1. 단 어 안식일의 근원과 의미, 2. 유대인의 안식일의 새로운 제정, 3. 유대인 안식일의 갱신된 제정, 4. 안식일의 근원, 5. 일곱 번째 날의 직무, 6. 주님의 날의 제정과 근원. 그의 안식일에 대한 신학적 입장은 당시에 있던 동료들의 입장에 비해서 온건한 편이었고, 이러한 온건한 입장이 푸치우스(G. Voetius, 1589-1765)에게 영향을 끼쳤다.¹⁸⁾

두 번째는 성경의 네덜란드어 번역자와 교정자로 참여한 것이다. 1629년 고마루스는 번역의 첫 번째 부분 모세오경을 번역하였고, 1636년 2월 까지 교정을 하였다. 1636년 여름에는 구약 성경의 번역이 완료되었다. 도르트레히트 회의에서 결정한 이 성경 번역본은 1637년에 출판되었다.¹⁹⁾ 이 외에도 고마루스는 호로닝엔 대학에서 각각 1618, 1624, 1630, 1635년에 대학 총장으로 추대되었다.

1.3. 예정의 대상에 대한 논쟁

1640년 고마루스는 다시 한 번 예정의 논쟁에 휘말리게 되는데, 이번에는 예정의 대상에 대한 논쟁이었다. 그러나 전택론(Supralapsarismus)과 후택론(Infralapsarismus) 간의 정당성 논쟁은 아니었고, 후택론을 공적인 교회의 가르침으로 받은 도르트레히트 총회가 전택론을 정죄하였는가, 그렇지 않은가에 대한 논쟁이었다.²⁰⁾ 1640년 고마루스의 학생 카스파 마이어르(Casp. Mejer)는 전택론을 주장하였는데, 여기에 대해서 도

18) G.P. van Itterzon, *Franciscus Gomarus*, 309.

19) G.P. van Itterzon, *Franciscus Gomarus*, 252-260; J. van Belzen und S.D. Post, *Vroom, vurig en vreedzaam.*, 107-109.

20) K. Dijk, *De strijd over Infra- en Supralapsarisme*, 265: "1. Is het Supralapsarisme door de Synode, die in de Canones de infralapsarische methode gebruikte, verworpen? 2. Is Gomarus opgelegd nimmer zijn gevoelen publiek in kerk en school te deceeren?"

르트 총대였던 클란트(J.E.J.Clant)는 고마루스의 선택론이 도르트 회의에서 정죄되었다고 생각하여 금지시켰다. 클란트는 이 문제를 흐로닝엔의 지역 대회에 상정하였고, 1640년 5월 19일의 지역 대회에서 이 사실을 주장하였다.²¹⁾ 여기에서 고마루스는 선택론이 논리적 정당성을 주장함과 동시에, 도르트레히트 총회에 참여했던 동료들에게 편지를 통하여 선택론이 총회에서 정죄를 받았는지를 질의하였다. 6월 18일에는 그의 동료인 폴리안더에게 이 주제에 대하여 편지를 보냈다. 고마루스는 결과적으로 선택론이 총회에서 정죄받지는 않았다고 주장하였고,²²⁾ 이에 대한 변증서인 *Disputatio theologica de divinae praedestinationis hominum objecto* 를 작성하였다. 이 변증서를 통하여 고마루스는 선택론이 도르트 회의에서 정죄 받지 않았다는 것을 증명하려고 하였다.²³⁾ 이 작품은 예정론 자체에 대한 것이 아니라, 예정의 순서를 다루고 있다. 그는 이 작품에서 잉글랜드의 선택론자인 트위스(W.Twisse, 1578-1646), 헬베틱 신조(*Confessio Helvetica prior*)와 갈리카 신조(*Confessio Gallica*)를 선택론의 근거로 제시하고 있다.²⁴⁾ 이 변증서는 고마루스가 죽은 후에야 출판되어 나왔다.

1640년의 강추위는 고마루스의 건강을 악화시켰고, 지속적인 고열은 그를 점점 약하게 만들었다. 결국 1641년 1월 11일에 그는 76세의 나이로 안식에 들어갔고, 그가 마르티니 교회에 매장될 때, 알팅(J.Alting, 1583-1644)이 추모사를 하였다.²⁵⁾

21) G.P. van Itterzon, *Franciscus Gomarus*, 311-312.

22) 이것과 관련해서 논문을 쓴 K.Dijk 역시 선택론이 정죄되지는 않았다고 결론을 내린다. K.Dijk, *De strijd over Infra- en Supralapsarisme.*, 265.

23) K. Dijk, *De strijd over Infra- en Supralapsarisme.*, 236.

24) G.P. van Itterzon, *Franciscus Gomarus*, 315-316.

25) G.P. van Itterzon, *Franciscus Gomarus*, 374; J. van Bezlen und S.D. Post, *Vroom, vurig en vreedzaam.*, 117-119.

2. 고마루스의 언약론에 대하여

고마루스의 신학의 중심 내용은 무엇인가? 일반적으로 고마루스는 ‘과격 한 예정론주의자’로 이해되고 있다. 이것은 앞에서 살펴 본 대로 그가 네덜란드 개혁교회사 안에서 두 번의 중요한 예정론 논쟁에서 주역을 감당함으로써 생긴 인상이다. 그의 신학에서 예정론 외에 다른 측면은 별로 부각되지 않았다. 그러나 고마루스를 ‘예정론주의자’로만 이해하는 것은 그의 신학을 균형있게 이해하는 것이 아니다. 그가 레이든 대학에서 교수로서 취임사를 했던 주제는 예정론이 아니라, ‘하나님의 언약’이었다는 점을 기억해야 한다.

고마루스의 언약론에 대해서 언급을 한 최초의 신학자는 비치우스(H. Witius, 1636-1708)였다.²⁶⁾ 그는 개혁파 신학자들 사이에서 성부와 성자 사이에 맺는 ‘구속 언약(Pactum Salutis)의 개념이 자주 나타나며, 고마루스에게서도 이 언약을 발견할 수 있다고 주장하였다.²⁷⁾ 그 증거

26) H. Heppel, *Die Dogmatik der evangelisch-reformierten Kirche*, Neukirchener Verlag 1958, 305-306: “Gomarus de baptismo Christi agens ad Matt.3,13, dicit eum Christo fuisse foederis cum Deo significationem et obsignationem, quod videlicet Deus fuerit eius Deus et salutis dator, ipse vero ad perpetuam obedientiae gratitudinem ei praestandam obstrictus. Similiter ad Luc.2,21, de circumcisione Christi dicit fuisse eam significationem et obsignationem foederis cum Deo.”

27) R.A. Muller, *Dictionary of Latin and Greek Theological Terms*, Baker Academic 1987, 217: “pactum salutis: covenant of redemption; in reformed federalism, the pretemporal, intratrinitarian agreement of the Father and the Son concerning the covenant of grace and its ratification in and through the work of the Son incarnate. The Son covenants with the Father, in the unity of the Godhead, to be the temporal sponser of the Father’s testamentum (q. v.) in and through the work of the Mediator. In that work, the Son fulfills his sponsio (q. v.) or fideiussio (q. v.), i. e., his guarantee of payment of the debt of sin in ratification of the Father’s testamentum. The roots of this idea of an eternal intratrinitarian pactum are clearly present in late sixteenth-century Reformed thought, but the concept itself derives from Cocceius’s theology and stands as his single major contribution to Reformed system. Although seemingly speculative, the idea of the pactum salutis is to emphasize the eternal, inviolable, and Trinitarian foundation of the temporal foedus gratiae (q. v.), much in the way that the eternal decree underlies and guarantees the ordo salutis (q. v.).”

로 비치우스는 고마루스의 신약 성경 주석 중에서 마 3:13과 눅 2:12를 그 증거로 내세웠다. 그리고 실제로 고마루스에게도 ‘구속 언약(Pactum Salutis)’라는 단어가 발견된다. 그러나 그 단어는 요한복음에서 나타난다. 여하간 그렇다면 고마루스는 코케이우스(Cocceius)와 같은 언약론자인가? 결론부터 말하면 그렇지 않다. 왜냐하면 고마루스가 ‘구속 언약’이라는 단어를 쓰기는 하지만, 그 단어의 의미는 다르기 때문이다. 고마루스는 마 3:13과 눅 2:12에서 예수 그리스도의 세례와 할례를 다룬다. 고마루스는 예수께서 세례를 통하여 하나님의 백성과 교회의 구성원이 되었다고 말한다. 세례는 하나님과 그분의 백성들 사이의 언약의 표지이기 때문이다. 예수께서는 언약의 표인 세례와 할례를 통하여 하나님의 백성들과 함께 하나님의 언약 관계에 들어가셨다고 한다.²⁸⁾ 여기서 고마루스는 구속 언약 보다는 하나님과 백성 사이에 맺어지는 ‘은혜 언약’을 설명하고 있으며, 예수께서 어떻게 이 은혜 언약에 참여하게 되셨는가를 말하고 있다. 그러므로 고마루스에게 언약론자들의 ‘구속 언약’의 이해가 있었다고 말하는 것은 그의 언약론을 잘못 이해한 것이다. 코케이우스와 같은 언약론을 가지고 그의 신학 전체를 관통시키고 있었다고 보기에는 어렵다.²⁹⁾

그럼에도 불구하고 그의 신학에 있어서 언약론이 중요한 역할을 차지하고 있었다는 의심할 여지가 없다. 위에서 언급한 대로 고마루스가 1594년 6월 8일 레이든 대학 신학부 교수로 취임을 하면서 취임사로 다루었던 주제는 언약론(*De Foedere Dei*)이었기 때문이다.³⁰⁾ 당시 취임사는 그 취임하는 학자가 자신의 사상의 중심 내용을 밝히는 중요한 자리였으며, 고마

28) F. Gomarus, *Opera Theologica Omnia I*, Amsterdami 1644, 27(이하 OT): “nimirum, quod quamvis specialis baptismi significatio, Jesu Christo non conveniat: generalis tamen, eidem optime quadret: Ea autem est, foederis cum Deo, & communionis Ecclesiae significatio & obsignatio.”

29) 슈트렐은 자신의 작품에서 고마루스의 언약 이해에 대해서 짧게 언급하고 있는데, 그는 고마루스가 구속 언약에 대해서 알지 못한다고 평가한다. S. Strehle, *Calvinism, Federalism, and Scholasticism: A Study of the Reformed Doctrine of Covenant*, Peter Lang 1988, 175-176.

30) OT, Prolegomena.

루스가 이 자리를 빌어서 하나님의 언약에 대해서 다루었다는 것은 주의해 볼 만하다.

2.1. 고마루스의 언약에 대한 이해

여기서 고마루스는 성경의 주된 내용을 ἡ καινὴ διαθήκη, 즉 언약으로 이해하고 있다.³¹⁾ 그의 언약 이해를 살펴보면 다음과 같다.

그는 먼저 이 헬라어 단어 diadeke가 두 가지로 번역될 수 있다고 말한다. Testamentum 과 Foedus, 또는 Pactum 이다. 고마루스는 언약을 다음과 같이 정의한다. “하나님과 사람 사이의 쌍방적인 의무인데, 즉 하나님께서 사람에게 특정한 조건 하에 영원한 생명을 허락하시는 것이다.”³²⁾ 먼저 고마루스의 언약론에 있어서 주목해 볼 만한 것은 그가 언약을 하나님과 사람의 쌍방의무로 이해하고 있다는 것이다. 그가 언약을 쌍방의무로 이해하고 있다는 것은 그의 언약론의 기원에 대해서 어느 정도 가늠을 할 수 있게 해준다. 고마루스는 노이슈타트에서 유명한 개혁파 신학자인 우르시누스 밑에서 공부를 하였다.³³⁾ 우르시누스는 언약론의 쌍방의무라는 측면을 강조한다. 그는 교리문답 해설서에서 언약이 ‘은혜를 베푸시겠다는 하나님의 의무와 믿음을 통하여 은혜를 받고 새로운 복종을 행하겠

31) OT, Prolegomena: “Ut igitur ad rem ipsam accedamus & inde a capite exordiamur, observandum est, titulum suscepti operi esse vel universalem, qui est universi operis, vel singularem, qui est singulis eius partibus seu libris proprius. Universalis autem est unicus ἡ καινὴ διαθήκη.”

32) OT, Prolegomena: “Foedus igitur Dei, proprie dictum, est mutua Dei & hominum obligatio, de vita aeterna ipsis certa conditione danda.”

33) 흐라프란드(C.Graafland)는 쌍방향적인 언약론이 불링거와 우르시누스에게서 독특하게 나타나는 이해라고 한다. 고마루스가 노이슈타트에서 우르시누스 밑에서 공부를 하였다는 것을 생각해 볼 때, 그에게 보이는 언약론의 이해는 우르시누스에게서 온 것으로 보인다. 이러한 Ursinus의 영향은 시나산 언약에 대한 이해에서도 나타난다. C. Graafland, *Van Calvijn tot Comrie: Oorsprong en ontwikkeling van de leer van het verbond in het Gereformeerd Protestantisme, B.2, Boekencentrum 1994, 30; B.Lonnstra, Verkiezing-Verzoening-Verbond: beschrijving en beoordeling van de leer van het pactum salutis in de gereformeerde theologie, Utrecht 1990, 70-71.*

다는 성도들의 의무'로 이루어져 있다고 해설한다.³⁴⁾ 언약론의 쌍방의무의 특징은 칼빈보다는 불링거의 영향을 받은 언약론에서 두드러지는 것이다.³⁵⁾ 이러한 특징들을 볼 때 고마루스의 언약론은 '불링거-우르시누스'의 영향 아래 있다고 볼 수 있다.

고마루스에게 이 쌍방의무라는 특징은 자연적(naturale) 언약과 초자연적(supernaturale) 언약 모두에 공통적인 것이다. 자연적 언약에서 하나님은 영원한 생명을 약속하셨고, 사람에게 영원한 생명의 조건으로 완전한 복종을 요구하신다.³⁶⁾ 이러한 쌍방 간의 의무는 초자연적 언약에서도 나타난다. 이 초자연적 언약에서 하나님은 그리스도와 화목을 위한 그리스도의 완전한 순종, 그리고 영원한 생명을 값없이 주실 뿐만 아니라, 그분의 영에 의한 믿음과 회개를 주신다.³⁷⁾ 물론 고마루스는 믿음과 회개는 하나님께서 주시는 것이라고 하면서도, 동시에 하나의 언약의 조건으로 이해한다. 이것은 고마루스의 Loci 형식의 작품 *Disputationes* 에서도 동일한데, 그는 이 믿음과 회개를 언약 당사자인 사람의 "전제된 조건"(*praescriptam...conditionem*)으로 설명하면서도,³⁸⁾ 동시에 이것을 하나님께서 약속하셨다고 말한다. 이러한 내용은 그가 상호의무의 언약의 형식에 입각하여 은혜 언약을 이해하고 있다는 사실을 보여준다.

34) Z. Ursinus, *Explicationum Catechetarum, quae tractationem locorum theologiarum capitulorum complectuntur*, Cantabrigiae 1587, 223: "Summa est: Foedus hoc est obligatio Dei, ad praestandam nobis suam gratiam: & vicissim obligatio nostri, ad accipiendam gratiam hanc fide & ad novam obedientiam praestandam."

35) 셀터하위스 교수에 의하면 칼빈에게서도 쌍방의무에 따른 언약론이 나타난다. 그러나 그 특징이 두드러지게 드러나지는 않는다. 예를 들어 시편 주석에서는 그러한 특징이 설명되지만, 그의 대표작인 기독교 강요에서는 나타나고 있지 않다. H.J. Selderhuis, *Gott in der Mitte: Calvins Theologie der Psalmen*, Leipzig 2004.

36) F. Gomarus, OT I, Prolegomena: "Naturale est foedus Dei natura notum, quod Deus vitam aeternam promittit tantum, & conditionem perfectae obedientiae ab hominibus requirit."

37) OT, Prolegomena: "Foedus vero supernaturale est foedus Dei natura ignotum, & mere gratuitum, quo Deus non solum Christum, & perfectam in eo obedientiam ad reconciliationem & vitam aeternam hominibus offert: sed etiam conditionem fidei, & resipiscentiae suo spiritu donat."

38) F. Gomarus, *Disputationes Theologicae*, OT III, 14, 29. (이하 DT)

그렇다면 이 언약은 언제부터 시작된 것이며, 언약의 대상은 누구인가? 위에서 살펴본 대로 고마루스는 이 언약을 자연적(naturale) 언약과 초자연적인(supernaturale) 언약으로 구별하는데, 자연적인 언약은 완전한 순종을 근거로 영원한 생명을 주는 언약이다. 이 언약은 낙원에서 주신 것이며, 모든 인류와 맺은 언약이고, 모세와 십계명을 통하여 형체를 갖추었다고 말한다. 이 후에 그는 초자연적인 언약에 대해서 다음과 같이 설명한다. “초자연적인 언약은 하나님의 언약인데, 이것은 본성으로는 알 수 없는 것이며, 오직 은혜에 기초한 것이다. 이 언약과 함께 하나님은 사람에게 속죄와 영원한 생명을 주기 위한 그리스도와 그분의 완전한 순종을 보이실 뿐만 아니라, 그는 믿음과 성령을 통한 회개 또한 선물하신다.”³⁹⁾ 이 초자연적인 언약은 낙원에서 사람이 타락했을 때 주셨을 뿐 아니라, 아브라함에게는 가나안과 많은 자손에 대한 약속으로 확고하게 하셨다. 여기서 고마루스는 자연적인 언약뿐만 아니라, 초자연적인 언약도 모세를 통해서 확정되었다고 말한다. 모세는 두 가지 임무를 가지고 있었는데, 하나는 자연적인 언약을 선포하는 것이며, 다른 하나는 아브라함과 이스라엘에게 이미 계시하신 초자연적이고 은혜로운 언약을 선포하는 것이다.⁴⁰⁾

고마루스는 계속해서 자연 언약과 초자연적 언약 사이의 네 가지 차이점을 말한다: 첫 번째는 언약의 질료(*materia*)가 다른 것이다. 자연적인 언약에서 하나님의 약속은 단지 영생의 약속 뿐이다. 그러나 초자연적인 언약에서는 영생의 약속뿐만 아니라, 그리스도의 완전한 순종과 언약의 조건

39) OT, Prolegomena: “Foedus vero supernaturale est foedus Dei natura ignotum, & mere gratuitum, quo Deus non solum Christum, & perfectam in eo obedientiam ad reconciliationem & vitam aeternam hominibus offert: sed etiam conditionem fidei, & respicientiae suo spiritu donat.”

40) 룬스트라(B. Loonstra)는 올레비아누스가 이 시내산 언약을 행위 언약으로 이해하였다고 한다. 이것이 정확하다면 이 언약론에서 시내산 언약에 대한 고마루스의 이해는 올레비아누스의 이해와는 어느 정도 거리를 두고 있으며, 오히려 우르시누스와 동일하다. B. Loonstra, *Verkiezing-Verzoening-Verbond: beschrijving en beoordeling van de leer van het pactum salutis in de gereformeerde theologie*, Utrecht, 1990, 73: “Voor Olevianus is het Sinaitische Verbond dus een wettisch verbond, dat tegenover het genadeverbond staat.”

인 믿음까지도 선물해 주시는 것이다.

두 번째는 언약의 결과(*Effectus*)이다. 자연적인 언약에서는 죄와 정죄를 증거하지만, 초자연적인 언약에서는 죄와 심판의 제거, 그리고 구원의 선물을 약속하신다.

세 번째는 특성(*proprietas & adjuncta*)이다. 자연적인 언약은 사람의 본성에 계시된 것이나, 초자연적인 언약은 사람의 본성에 숨겨진 것이다.

네 번째는 중보자(*mediator*)이다. 자연적인 언약은 모세를 통해서 계시되었으나, 초자연적인 언약의 중보자는 그리스도이시다. 여기서 고마루스는 그리스도에 대해서 강조하는데, 왜냐하면 중보자 그리스도는 새 언약의 보증이고, 기초이시기 때문이다.⁴¹⁾ 은혜 언약은 그리스도의 피 흘리심과 그분의 죽으심으로 나타나며, 새 언약에서 약속된 은혜는 그리스도의 피와 죽으심을 통한 구원과 죄 사함이다. 중보자 그리스도는 은혜 언약의 중심 내용이다.

중보자 그리스도는 신약과 구약의 비교에서도 그 중심적인 역할을 한다. 요한복음 주석 서문에서 고마루스는 그리스도를 통하여 성취된 구원의 복음과 약속된 구원의 복음을 구별한다. 구약에서는 구원을 복음이라기보다는 약속이라고 부른다. 왜냐하면 그리스도의 성육신은 아직 구약에서는 실현되지 않았고, 장차 오실 메시아를 통하여 실현될 것으로 약속만 된 상태이기 때문이다. 여기서 고마루스는 하나님의 아들의 성육신을 신약과 구약의 차이점의 근거로 제시한다.

고마루스에 따르면 구약의 교회는 아직 어린 유아에 불과하다. 왜냐하면 하나님을 아는 지식이 아직 충분하게 자라지 않았기 때문이다. 구약에서 그리스도에 대한 약속은 아직 성취되지 못했고, 그리스도와 그분의 구속사역은 여러 가지 모형으로 제시되어 있다.⁴²⁾ 구약의 교회는 그리스도의 모형으로 인하여 어둡고 불분명하지만, 신약의 교회는 약속의 성취와 복음

41) OT, II, 95.

42) OT, II, 153.

의 분명성으로 인하여 빛나고 있다고 말한다.⁴³⁾ 여기서 그리스도는 신약과 구약의 차이점이면서 동시에 유사성으로 이해되고 있다. 신약과 구약의 차이점이 그리스도께서 성육신하셨는가, 아닌가 이지만, 반대로 신약과 구약은 복음의 내용인 그리스도를 제시하고 있다는 면에서 동일하다. 고마루스는 하나님과 사람 사이의 언약, 즉 그리스도라는 복음을 성경의 총체적인 내용으로 이해하고 있다.

2.2. *Disputationes Theologicae* 와 *Analysis* :

그리스도의 언약인 복음

Loci 방식의 작품인 *Disputationes* 에서도 고마루스는 언약에 대하여 중요성을 다루고 있는데, 이 중요성은 그가 ‘복음에 대해서’(disputatio 14. *De Evangelio Christi*)라는 항목에서 드러난다.⁴⁴⁾ 그는 이 주제에 대하여 다루기 전에 특별히 이 주제에 대한 서론을 작성하여 설명하기를 이 복음에 대한 가르침은 ‘그 교리의 최고의 영예와 유용성과 필요성으로 인하여 특별한 가치’를 지키고 있다고 한다. 불경한 자들은 이 복음을 ‘다양한 오류를 가지고 부패케 하고 파괴하여 무너’뜨리려고 한다. 그러므로 ‘그 교리를 정당하게 주장함으로 신적인 진리와 교회의 구원을 지키기 위해서 모든 경건한 자들은 열심을 내야 한다’고 가르치고 있다.⁴⁵⁾ 그는 다른 교리의 설명에서는 덧붙이지 않는 서론을 그리스도의 복음에 대한 주제를 다룰 때

43) OT, II, 170: "... quae longe illustrior in Novi Testamenti Ecclesia refulget ob promissionum impletionem & evangelicae doctrinae claritatem..."

44) 고마루스는 그의 Loci 방식의 작품 *Disputationes* 에서 그는 예정론을 하나의 주제로 다루고 있다. 그의 *Disputationes* 의 순서는 다음과 같다: 서론 (*Disp.* 1-2), 하나님 (*Disp.* 3-8), 작정 (*Disp.* 9-10), 창조 (*Disp.* 11-12), 하나님의 율법 (*Disp.* 13), 그리스도의 복음 (*Disp.* 14), 그리스도 (*Disp.* 15-22), 구원의 서정 (*Disp.* 23-29), 교회 (*Disp.* 30), 성례 (*Disp.* 31-39).

45) DT, 14, Einleitung: "Quoniam suavissimae, de Evangelio Iesu Christi, doctrinae, adeo eximia es dignitas; ut sua sublimitate, utilitate, ac necessitate summa, ad sui amorem, nos invitet ac rapiat; tantaque contra adversariorum, existit impietas; ut eandem, variis erroribus, vitare ac subvertere mohantur: omnium piorum studium accendi debet; ut veritati divinae, & Ecclesiae salutis, iustae doctrinae illius assertione, patrocinentur."

덧붙이므로 그가 이 복음의 중요성을 강조하고 있다는 사실을 보여준다. 그리고 고마루스는 이 복음에 대한 이해 안에서 그리스도론과 구원론을 전개시키고 있다.

그렇다면 복음이란 무엇인가? 그는 복음이 곧 “그리스도를 통하여 받는 은혜로운 구원에 대한 비밀한 언약”이라고 소개한다.⁴⁶⁾ 하나님의 은혜 언약은 복음의 내용이다. 고마루스에 따르면 복음은 하나님께서 특정한 조건 아래에서 사람에게 영원한 구원을 주신다는 하나님과 사람 사이의 상호적인 의무를 선포하는데, 이 언약의 조건들은 믿음과 회개이다. 그러나 사람은 스스로의 힘으로 이러한 조건을 성취할 수 없다. 오히려 하나님은 택자들에게 믿음과 회개를 약속하시며, 이것을 택자들에게 이루신다.⁴⁷⁾ 이러한 그리스도의 복음의 목적은 구원자 하나님의 영광이다.

고마루스는 계속하여 그리스도와 복음의 관계를 설명한다. 그는 그리스도를 복음의 원인으로 이해하지는 않는다. 고마루스에 따르면 복음을 만든 원인자는 하나님이시다.⁴⁸⁾ 복음을 만드신 분으로 생각한다면, 그리스도의 복음이 아니라, ‘하나님의 복음’이다. 하나님께서 복음을 약속하신 것이다. 그렇다면 왜 고마루스는 ‘그리스도의 복음’이라고 부르는가? 그것은 그리스도가 복음의 내용이기 때문이다. 복음이 선포하는 것은 구원자 그리스도와 그분의 구속 사역이다. 이 구원자 그리스도와 그분의 사역으로 인하여 성도는 구원에 이르며, 그리스도와의 연합, 곧 교회에 참여하게 된다.

그리스도의 복음이라는 이해는 성경의 신약과 구약에서도 중심을 차지하고 있다. 복음은 두 가지 관점에서 차이를 가지고 나타난다. 구약에서 복음은 ‘그리스도에 대한 약속의 복음’이다. 신약에서 복음은 ‘그리스도의 보내심에 대한 복음’이다.⁴⁹⁾ 구약과 신약의 차이는 복음의 내용인 그리스도가

46) DT, 14, 25.

47) DT, 14, 29.

48) DT, 14, 23: “Divinum vero est, quod Deum habet auctorem:”

49) DT, 14, 65: “Etsi Evangelium reipsa... sit simplex: rei tamen circumstantia, duplex comperitur. Quippe aliud est, *Evangelium promissionis Christi*: aliud, *missionis illius*.”

오셨느냐, 아직 오지 않으셨느냐에 달려 있다. 고마루스는 구약에서도 오실 그리스도의 직분과 사역에 대해서 선포되었는데, 구약에서 그리스도의 모형이 되는 사람들의 이름, 직분, 사역에 의해서 나타났다고 말한다. 예를 들어서 다윗과 멜기세덱과 같은 인물이다. 여기서 고마루스는 구약을 모형론적인 해석으로 접근한다. 이렇기에 신약과 구약의 중심점은 그리스도이다.

이러한 그리스도-언약론적인 사고는 구약의 해석에서도 나타난다. 고마루스는 신약에 대한 주석 외에 구약의 주석을 추가해 놓았는데, 그 제목을 다음과 같이 붙였다: “부록, 여기에는 그리스도에 대한 선지자 모세의 해석을 담고 있다 (*Appendix, quae continet explicationem Prophetiarum Mosis de Christo*)” 여기에서 고마루스는 모세가 선지자이며, 그의 예언의 내용은 그리스도라고 설명한다.⁵⁰⁾ 이 본문은 창세기 (3:15; 15:1-6; 22:15-19)와 오바다에 대한 해석이다. 이 해석의 중심 내용은 ‘그리스도에 대한 약속’이다. 타락한 아담과 하와에게 준 것은 그리스도에 대한 약속인데, 이 약속은 교회에 대한 사랑과 연결되어 있다. 아브라함에게 주신 약속 역시 그리스도에 대한 약속이며, 믿음으로 말미암은 칭의이다.⁵¹⁾ 창 22장에서는 고마루스는 구약의 선지자들과 약속들이 바라본 것이 육체로 오신 그리스도라고 해석한다.⁵²⁾ 오바다서의 주제의 그리스도를 통한 교회의 구원이다. 고마루스는 이러한 오바다서의 예언이 그리스도께서 공홀로 교회를 구원하시는 것에 대한 하나의 모형이라고 설명한

50) G.P. van Itterzon, *Franciscus Gomarus*, 329-330; OT, II, 533-545.

51) OT, II, 537: “Eventus verò sermonis Dei effectus complectitur duos, non coordinatos quidem, sed subordinatos. Primus effectus est fides Abrahami, quam Dei sermoni & promissioni: quae Evangelium de Christo includebat, adhibuit: alter est imputatio ad iustitiam.”

52) OT, II, 538: “Non immeritò ait Servator, Ioh. 8. 56. *Abraham Pater vester gestivit ut videret diem meum, & vidit ac gavisus est. Etsi enim oculis corporis Christum in carne patefactum non viderit, animi tamen seu fidei oculis, Heb. 11. 1, 13. in prophetiis ac divinarum promissionum operculo propositum contemplatus est: quemadmodum ex iis quae ante de Gen. 15. c. v. 6. disservimus, apparet, & ex hoc cap. 22. clarius etiam elucebit.*”

53) OT, II, 544.

다.⁵³⁾ 여기서 고마루스의 구약 성경의 해석 원리는 그리스도중심적인 사고이다.

이러한 구약 성경의 해석 원리는 요한복음에서도 반복하여 설명한다. 구약 성경은 하나님의 아들에 대한 상징으로 가득하며, 이 상징에는 사람과 물건이 있다. 구약에 나타난 상징적 인물에는 멜기세덱, 다윗, 솔로몬과 그의 왕국, 요나 등이 있다. 또한 그리스도와 그분의 사역에 대해서 상징하는 물건에는 놋뿔, 만나, 반석, 모세의 장막, 제사장들의 직무와 제사, 다양한 의식법 등이 있다.⁵⁴⁾ 이 역시 구약에 대한 그리스도중심적인 해석의 틀을 보여주고 있다. 이러한 설명 후에 고마루스는 예수 그리스도 안에 모든 충만이 있다고 한다. 즉 우리를 은혜로 구원하시기 위한 충만한 기뻐하심과 은혜의 선물이 그리스도 안에 있다. 그러므로 그 분이 완전한 구원을 이루신다고 한다. 그리고 이 구원은 그리스도중심적인 구원론은 교회론으로 연결된다. 왜냐하면 그 분은 모든 것을 충만케 하시는 충만이기 때문이다.⁵⁵⁾ 이러한 이해는 신약성경의 해석의 내용에서도 동일하다.

고마루스의 레이든 대학의 취임사와 그의 작품 *Disputationes*, 그리고 성경 주석서인 *Analysis* 는 고마루스의 성경 이해의 중심에는 그리스도의 복음, 즉 언약론이 자리 잡고 있다는 사실을 보여준다. 그는 성경을 관통하고 있는 주제가 그리스도에 대한 언약, 즉 복음이라고 이해하고 있으며, 이 그리스도의 복음이야말로 기독교의 중심에 있는 교리이고, 교회의 구원을 위해서 필수적인 교리라고 가르친다.

54) OT, I, 319.

55) OT, I, 320: "Unde etiam ex dictis praestantia hujus gratiae & veritatis, voce plenitudinis explicata, satis intelligitur: quia ad plenam nos gratuito servandi benevolentiam nihil omnino in Christo defuit, eamque donatione salutis obsignavit: quod salutem perfectam conferat, & quidem solus hoc praester ac praestare potuerit....: omnia (nempe ad salutem necessaria) implere in omnibus scilicet Eccelsiae, de qua agit, membris;"

결론 : 복음의 신학자 고마루스

고마루스의 신학의 중심 주제는 무엇인가? 복음이다. 그의 신학은 예정론자나 언약론자라는 말로 간단하게 재단할 수 없다. 그는 언약이라는 눈을 성경의 전체적인 틀을 이해한다. 그러나 고마루스를 언약론자, 혹은 언약주의자라고 말할 수는 없다. 앞에서 살펴 본 바와 같이 그는 코케이우스와 같이 언약론을 가지고 신학 전체를 관통시키지는 않는다. 반대로 그를 역사적 논쟁으로만 평가하여 예정론자, 또는 예정론주의자로만 이해하는 것 역시 편협된 이해라고 할 수 있다. 고마루스는 오히려 예정론과 언약론 사이에서 그리스도의 복음을 강조한 복음의 신학자이다. 그가 지키려고 하였던 것은 복음의 은혜의 절대성이다. 그는 예정론 논쟁을 통하여 은혜의 절대성을 파괴하는 것에 대해서 저항했던 것이다. 그가 언약론을 통하여 보여주는 것은 언약의 중심이 되시는 예수 그리스도이며, 민족 이스라엘과 신약 교회의 역사를 통하여 역동적으로 흘러가는 하나님의 구원의 역사이다. 이러한 면에서 철학적 결정론의 이해는 그에게서 찾아보기 힘들다. 그가 예정론에서 보여 주었던 철학적 체계화는 변증적인 성격이 강하였으며, 이런 변증적인 성격을 필요로 하지 않을 때는 복음적 학자로서 그가 종교 개혁의 정신을 따르고 있는 신학자임을 드러내고 있다. 그는 성경과 신학을 '예수 그리스도의 복음' 위에서 세우고 있다. 고마루스의 신학을 균형 있게 살피서 이 시대에 교회와 학교를 위한 유익을 드러내기를 소망한다.