

AUTHOR 유혜무

TITLE 한국에도 개혁신학이 가능한가?

IN 개혁신학과 교회

vol.14, no.1 통권 vol. 15 (August, 2003): 169-201

■ 참고 문헌 ■

Hastings Eells, *Martin Bucer*, New Haven: Yale University, 1931.

Martin Greschat, *Martin Bucer. Ein Reformator und seine Zeit*, München: Beck, 1990.

Friedrich Hubert ed., *Die Straßburger liturgischen Ordnungen im Zeitalter der Reformation nebst einer Bibliographie der Straßburger Gesangbücher*, Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht 1900.

Karl Koch, *Studium Pietatis. Martin Bucer als Ethiker*, Neukirchen: Neukirchener Verlag, 1962.

William D. Maxwell, *An Outline of Christian Worship: Its Development and Forms*, London: Oxford University Press, 1963. = 『예배의 발전과 형태』, 정장복 역, 서울: 풀란출판사, 1996.

MBDS = Martin Buecers Deutsche Schriften, Gutersloh: Gerd Mohn/ Paris: Presses Universitaires de France, 1960sqg.

MBOL = Martini Buceri Opera Latina, Leiden: E. J. Brill, 1982sqg.

Elsie Anne McKee, *John Calvin on the Diaconate and Liturgical Almsgiving*, Genève: Droz, 1984.

Hughes Oliphant Old, *Guides to the Reformed Tradition: Worship That Is Reformed According to Scripture*, Atlanta: John Knox Press, 1984.

G. J. van de Poll, *Martin Bucer's Liturgical Ideas*, Assen: Van Gorcum, 1954.

W. P. Stephens, *The Holy Spirit in the Theology of Martin Bucer*, Cambridge: The University Press, 1970.

Christian Zippert, *Der Gottesdienst in der Theologie des jungen Bucer*, Marburg: Karl Wenzel, 1969.

□ 교의학

한국에도 개혁신학이 가능한가?

유해무(교의학 · 교수)

1908년 부흥운동에 들며 있던 한국을 방문했던 YMCA의 모트(John. R. Mott)는 한국교인들의 기질과 기세를 보고 “한국은 그리스도자들이 운데 첫 번째 그리스도교국이 될 것이다”는 예언과 같은 발언을 하였다.<sup>1)</sup> 특히 1970년대부터 한국교회는 엄청난 양적인 성장을 하였다. 21세기를 맞이한 이 시점에서 한국교회는 세계에서 두 번째로 많은 선교사 파송교회가 되었다. 목회와 선교의 현장에서 많은 발전을 한 상황이라면, 신학의 상황은 어떠한가? 현장에 대한 반영의 기능을 가진 신학은 성장과 선교 현장에 대해서 올바른 반성과 평가를 하고 있는가? 모름지기 성장한 교회가 신학을 발전시키고 고전(古典)을 생신하였다는 교회사의 사실을 고려한다면, 한국에서 신학의 발전은 응당 기대되는 분야이다. 그간 진보적인 신학적 입장을 견지하는 이들은 齎의 신학, 민중 신학, 문화 신학 등의 신학적 작업을 통하여 한국적 신학을 시도하였다. 그러나 이들은 한국 전통 사상이나 종교 또는 현재의 문화와 사회를 연구하여 한국적인 신학을 한다고 하였으나, 이들을 지지하는

1) 정대위, 『그리스도교와 동양인의 세계』(서울: 한국신학연구소, 1986), 91.

교회 현장은 거의 없다.<sup>2)</sup> 그렇다면 성장한 교회의 지지를 받고 있는 신학의 발전은 관심사가 될 수밖에 없다.

우리는 한국에서도 개혁신학이 가능한가에 대한 질문을 주제로 삼으면서 이 질문을 세계교회사의 흐름 속에서 제기하려고 한다. 한 편으로는 양적 성장을 구기한 한국교회가 세계교회를 향한 역사적 책임이 있다는 말이며, 다른 편으로는 개혁신학이라는 소재를 가지고 이 책임을 다하고 세계 교회에 기여해야 한다는 전체가 깔려 있다.<sup>3)</sup> 이를 위하여 우리는 먼저 한국교회에서 개혁신학이 지금까지 어떻게 수용되었는가를 살펴려고 한다. 즉 개혁신학이 한국교회의 성장에 끼친 영향을 살펴보고, 성장에 기초하여 진전된 개혁신학의 확립 가능성을 개진하는 것이 본 논문의 목표이다. 본 논문의 형식적 구성은 한국 개혁신학의 과거, 현재와 미래이다.

## 1. 한국 개혁신학의 과거: 수용

### 1) 한국개혁신학과 화란개혁신학

한국교회에서 '개혁주의'라는 말은 해방 이후부터 쓰이기 시작하여서 50년대 이후에야 이 말이 널리 쓰여졌다고 한다.<sup>4)</sup> 이 말대로라면 그리스신학교 설립취지서(1946년)에 나오는 이 말이 한국교회에서 처음으로 사용된 경우 중 하나가 아닌가 한다.<sup>5)</sup> 그리고 조선신학교 김계준 교수의 자유주의 신학사상에 불만을 가졌던 학생 51명은 1947년 4월에

2) '민중신학의 두 가지 신학적 뿌리는 토착화신학과 해방신학이다...민중신학은 민중에게서부터 생겨난 신학이 아니라 신학적 엘리트들이 만들어 낸 것이다. 그렇기 때문에 민중신학은 민중으로부터 소외되어 있다', 김광식, 『2000년대 한국신학의 전망』, 『기독교사상』 제 330호 (1986. 6), 28.

3) 본고에서는 개혁신학, 개혁 신앙, 개혁주의, 개혁과 등의 용어들을 자유롭게 동의어로 사용할 것이다.

4) 서영일, 장동민 역, 『박완선의 개혁신학 연구』 (서울: 한국기독교역사연구소, 2000), 213. "총신대학교 100년 추에서 본 신학자님의 회고와 전망", 『신학자님』 제 267호 (2001. 여름), 391.

대구에서 열렸던 대한예수교장로회 제 33회 총회에 "改革教會는 聖經에 絕對權威를 두고 그 위에, 建設된 教會입니다"로 시작하는 진정서를 제출하였다.<sup>6)</sup> 이렇게 사용된 개혁교신학이나 개혁교회라는 용어는 성경에 대한 태도를 나타내며 종교개혁과 이에서 나와서 이런 성경관을 가진 교회를 지칭한다고 볼 수 있다.

이 점에서 칼빈주의가 같은 뜻을 지니고 있으면서도 좀 더 구체적인 의미를 내포한다고 볼 수 있다. 그렇다면 그 이전부터 한국장로교회 안 에 이미 정착된 칼빈주의가 개혁신학이나 개혁교회라는 말로써 더 구체적으로 지칭되기 시작하였다고도 볼 수 있다. 1952년 4월 대한예수교장로회 제 37회 총회에서 축출을 당하였던 고신교회는 그 해 9월에 있었던 총회 발회식 선언문에서 개혁주의 장로교회를 확립하겠다고 선언하였다. 이 선언문에서 칼빈이 언급되고 있다. 총회회는 먼저 자신들이 해방 이래 참된 회개와 칼빈주의 신학, 즉 개혁신앙을 고수해 왔다고 천명하면서 앞으로도 개혁 신앙, 즉 오랜 전통을 가진 웨스트민스터 신앙고백과 그것의 대소요리 문답을 지킬 것을 선언하였다.<sup>7)</sup> 이런 주장은 박형동이 1976년에 발표한 논문에서 말한 내용과도 일치한다. "한국)장로교의 신학이란 구주대륙의 칼빈 개혁주의에 영미의 청교도 사상을 가미하여 웨스트민스터 표준에 구현된 신학이다. 한국 장로교회의 신학적 전통이란 이 웨스트민스터 표준에 구현된 영미장로교회의 청교도 개혁주의 신학이 한국에 전래되고 성장한 과정이다."<sup>8)</sup> 그런데

5) "...吾人은...靈의 獨自의 信任性을 받는 改革敎神學의 原則에 確立하여 非對稱의 對非對稱의 對稱을 確立하고자 하는 바입니다." "고려신학교 설립취지서", 이상규, 최수경 편, 『현상동 목서』: 그의 생애와 신앙, (부산: 글마당, 2000), 311.

6) 김양진, 『한국기독교해방선언서』(서울: 대한예수교장로회총회 종교교육부, 1956), 216에서 재인용.

7) "우리 선배 칼빈선생께서도 그 시대의 암흑면을 깨치고 진리를 바르게 세우기 위하여 개혁주의(복음주의)운동을 시작한 것이 곧 우리 장로교회파의 창시였습니다. 우리 대한 예수교 장로회는 칼빈 선생의 개혁주의로 이루어진 교파이니 만큼, 우리들은 이 개혁주의 진리노선을 떠나서는 장로교 교회가 있을 수 없을 것이며, 우리들의 신앙에 민족을 얻을 수가 없을 것입니다." "대한예수교 장로회 총회 발회식 신포문" 『대한예수교장로회총회록 1-10회』(부산: 칼빈문화출판사, 1961), 12.

그는 그 논문에서 해방 이후 개혁주의라는 말이 많이 사용되는 것을 꽤히 먹이지 않았으며, 유럽 대륙의 개혁주의를 직접 수입할 필요가 없다는 방어적인 입장을 표하고 있다.<sup>9)</sup> 마치 그는 종교개혁 전통 자체를 부정적으로 말하는 듯하다. 물론 우리가 아메에서 밝히겠지만 그의 의도는 이것이 아니다. 그가 개혁신학이라는 말보다는 정통주의라는 말을 많이 사용한 것은, 유럽에서 발달된 개혁신학을 한국에 도입하기보다는 미국의 장로교회 신학을 정통주의로 이해하고 그것을 한국교회의 신학적 근거와 표준으로 삼으려고 했기 때문으로 여겨진다.

개혁주의와 칼빈주의가 내포하고 있는 내용이 다를 바가 없었다면, 박행룡의 이런 태도에 담겨있는 뜻은 무엇인가? 우리는 50년대와 70년대 중반에 어떤 변화가 있었다는 것을 감지할 수 있다. 우리는 그 단서를 고신총노회 선언문에서 찾을 수 있다고 본다. “우리는 칼빈주의야말로 기독교 신앙에 있어서 가장 조리 있는 체계라 믿고, 바빙크, 케이퍼, 위필드, 헛지, 메이친, 벌코프, 그리고 다른 여러 사람들이 제시하는 대로 그것을 가르치기로 다짐한다.” 박행룡이 즉수입할 필요가 없다고 말한 내용이 여기에 나온다고 볼 수 있다. 즉 미국신학자들과 동시에 화란 개혁신학자들의 이름이 나온다. 웨스트민스터 표준서에 기초를 둔 영미장로교회의 청교도 개혁주의 신학이 한국 장로교회 신학의 뿌리이지만, 고신교회는 화란개혁신학의 전통도 이에 포함시키는 공적인 선언을 하였다. 그렇다면 이 선언서의 초안을 작성하였다고 알려진 박운선의 영향을 살펴볼 필요가 있다. 그는 주로 강의와 주석을 통하여 한국교회에서 화란 신학을 전한 최초의 인물로서 1953년 11월부터 1954년 3월까지 화란 자유대학교에서 신학을 연구하였다.<sup>10)</sup> 그는 주석

8) 박행룡, “영국 장로교회의 신학적 전통”(1976), 박용규 편, 『죽산 박행룡 박사의 생애와 사상』(서울: 홍신대학교 출판부, 1990), 35에서 개인용.

9) 박행룡은 1937년에 L. Boettner, *The Reformed Doctrine of Predestination*을 “개혁주의가 아닌 ‘칼빈주의 예경론’”이라는 이름으로 번역했다.

에서 화란의 신학자들의 주석과 바빙크의 『교의학』을 많이 인용하고 있다.<sup>11)</sup> 그는 화란 유학 이전부터 화란신학자들의 신학을 소개하기 시작하였다. 1949년에 발표된 교회론에 관한 논문에서 그는 “장로교는 개혁신학을 주장하나니 개혁신학의 최종요 사항은 성경의 독자적 신임을 믿는 것”이라는 입장을 밝혔다. 이점은 개혁신학을 성경관의 관점에서 정립하려는 그 당시의 분위기를 반영한다. 그는 이 개혁신학의 성경관의 입장에서 칼빈주의 신학의 교회론을 다룬다.<sup>12)</sup> 그의 입장에서라도 칼빈주의와 개혁주의는 별 다를 바가 없이 사용되고 있다. 특이한 것은 그가 바빙크의 교회론을 주로 소개하면서 바빙크가 교회론을 보통은혜의 관점에서 먼저 다루고 나서 마지막으로 특별은혜의 영역에서 다루는 것을 그대로 소개한 점이다. “헬만베빙은 교회론에 있어서도 역시 보통은혜의 영역에서부터 그 원리를 찾는다.” 박운선이 칼빈주의를 곧 이 개혁파라 부른 배경에는 화란 개혁신학이 있으며, 그 중에서도 보통은혜에 관한 것이 중요한 위치를 차지한다. 그의 다른 글이 이보다 이전에는 출판된 적이 없긴 하지만, “헬만베빙은 교회론에 있어서도 역시”라는 말은 박운선이 바빙크를 이런 식으로 이해하고 있었다는 것을 잘 보여준다. 그는 1952년부터 연재하기 시작한 칼빈주의에 관한 일련의 논문에서 화란신학과 보통은혜를 길게 소개하고 있다.<sup>13)</sup>

한국장로교회는 초기부터 칼빈주의에 대하여 깊은 신뢰를 지니고 있었다. 이런 가운데서 고려신학교와 박운선의 노력으로 개혁파라는 말

10) 서영일, 261-264.

11) 차영배, “백운선 신학에 미친 화란 개혁신학의 영향”, 기독교 학술원 편, 『박운선 신학과 한국신학』(서울: 배움출판사, 1993), 29-56; 김의환, “한국 보수신학의 역사적 조망”, 『기독교 사회연구』 제 4집 (1997), 13, 19.

12) “교회론을 논하기 전에 먼저 논문 중에 거론한 헬만베빙과 아브라함 케이퍼의 윌피드 박사는 우리 칼빈주의신학의 삼대학자로서 칼빈을 계승하여 근대 우리 개혁 학자 중에서도 주의에 가장 신본적이며 논설에 가장 성경적이고 교리에 명료하고 시성애 철저한 위대한 학자들임 을 부인한다”, 박운선, “개혁교파의 교회론 소고 1”, 『파수군』 제2권(1949), 11. 그는 Herman Bavinck, Abraham Kuyper와 B.B. Warfield를 지칭한다.

13) 박운선, “칼빈주의”, 『파수군』 16호 (1952.4), 14-15. 저자는 부기코 자신의 글이 케이퍼의 관

이 사용되기 시작하였다. 이 때에 특히 화란 신학이 개혁파의 대명사처럼 알려지기 시작하였다. 그러나 용어 자체로 보자면 칼빈주의나 개혁주의 또는 박행통이 즐겨 썼던 정통 신학 사이에는 아무런 차이가 없다. 같은 내용을 담고 있는 개혁파라는 말에 박행통은 왜 부정적이고 신경질적인 자세를 취했는가? 단적인 예가 될지 모르지만, 박행통이 지니고 있던 신학적 자세의 일면을 보여준다고 말할 수 있다. 한국 칼빈주의를 이끌고 왔던 그는 구주대륙의 칼빈 개혁주의에 영미의 청교도 사상을 가미하여 웨스트민스터 표준에 구현된 신학의 중요성을 가히 절대시하고 있었다. 이 때문에 화란 개혁신학에 대해서 소극적인 입장을 취하였고, 나아가 종교개혁자에 대한 직접적 관심도 부족하였다. 이처럼 우리는 참조점(reference)을 가져야 하지만 그는 자신의 참조점을 단호하게 과신하고 있다. 게다가 그가 화란개혁신학의 전통에 서있는 벌코프(J. Berkhof)의 책을 대본으로 삼아서 자신의 강의와 교의신학의 근간을 이루었다는 것을 고려하면 이런 발언은 이해하기 더욱 힘든 일이다. 우리가 이 점을 지적한 것은 성경관과 연관된 칼빈주의와 개혁신학을 한국교회에 소개하고 피수하고 전수한 박행통의 수고를 약화시키거나 적대적으로 비판하기 위한 의도에서 나온 것은 결코 아니다.

## 2) 한국교회 안에서 개혁신학을 달리 사용하는 예들

사실 우리 한국교회에 개혁신학이라는 용어는 상당히 일찍부터 사용되었다. 스코틀랜드의 주중 선교사였던 로스(John Ross)는 민주에서 서상론과 함께 복음서를 한글로 번역하였다. 그는 1882년 가을에 대영성서교회에 보낸 편지에서 “이 권사인(勳畫人) 서상론은 개혁교회 신

민주의와 다른 칼빈주의자들의 글에서 빌려왔음을 말한다. 그는 존 칼빈, 『기독교강요』, II, ii, xvi; II, iii, 3을 인용한다. 그가 채택한 ‘보통은혜’는 지금 사용되고 있는 ‘일반은혜’보다 낫다. 우리는 이 말을 ‘일반은혜’로 번역하여 사용하고 있다. 이 용어가 카이퍼의 용어임을 괄호 속에 첨가한 ‘Gemeene Gratie’에서 알 수 있다.

앙에 입교한 최초의 한국인 개종자”라고 말했다.<sup>14)</sup> 그리고 1893년에 조직된 연합공의회는 그 목적으로 “朝鮮地에 更敎 信經과 장로회 정치를 사용하는 연합교회를 설립”함이라고 밝혔다.<sup>15)</sup> 여기서 개종교신앙이란 개혁파 신앙(reformed faith)을 지칭하는 초기 번역어이다. 그런데 이 공의회는 1902년에 “조선개성교회”를 “아소교회”로 하기로 결정하였다.<sup>16)</sup> 선교 초기부터 신사참배 거부로 출국당하기 전까지 한국에서 사역한 장로교 선교사들이 스코틀랜드의 장로교 신앙과 전통을 계승하면서 “개혁파 신앙”이라는 말을 사용하였다고 볼 수 있다. 그러나 예수교 회로 이름이 개칭됨과 동시에 이 용어는 즐겨 사용되지 않았던 것 같다. 그럼에도 1934년부터 『신학지남』에서 개혁신학과 칼빈주의가 교차적으로 사용되고 있음을 보게 된다.<sup>17)</sup> 이 당시에는 개혁신학이 그냥 개신교라는 의미로도 사용되었다.

이런 맥락에서 1947년 조선신학교 학생들의 진정서에서 이 용어가 나왔다고 볼 수 있기 때문에 그들이 박윤선의 영향 하에서 이런 용어를 사용하였을 가능성은 희박하다. 현재의 한국기독교장로회(기장)는 1953년 6월에 새로운 총회를 구성하면서 당시의 애장 총회에 대해서 “총회는 개혁교 본래의 대헌장인 신앙 양심의 자유를 유린”했다는 내용을 담은 성명서를 발표하였다.<sup>18)</sup> 조선신학교는 그 교육 이념에 있어 개혁교 신학의 주류에 입각하였다고 말한다.<sup>19)</sup> 이 말의 뜻은 김재준이 1940년에 작성한 교육 이념에서 신학의 제(諸)화설을 소개하고 학생들 이 자율적인 결론으로 칼빈 신학의 정당성을 재확인함에 이르게 한다

14) 민경배, 『한국기독교회사』 (서울: 대한기독교출판사, 1982), 169.

15) “The object of the Council was the ‘uniform organization in Korea of but one native Church holding the Reformed Faith and the Presbyterian form of Government’”, H.A. Rhodes ed., *History of Korea Mission*, 385; 박인린, 『장로교회사전회집』 (경성: 조선아소교 사회, 1918), 15. 그 해에 미국 남부장로교 선교사들로부터 구성되었고 공식 명칭은 “The Council of Missions Holding the Presbyterian Form of Government”이다.

16) 허순길, 『한국장로교회사』 (서울: 대한예수교장로회 총회출판국, 2002), 130.

17) 최덕성, 『개혁주의 신학의 활력』 (서울: 본문과 현장 사이, 1999), 29. 최덕성은 이 용어가 1930년과 그 이후에 쓰였던 문헌을 제시한다, 27-34.

는 말에 대한 해석이다.<sup>20)</sup> 또 한국신학대학(현신)의 화감이었던 조선철은 1959년 7월 브라질에서 모였던 세계개혁교회연맹(WARC)에 참가하였다.<sup>21)</sup> 기장과 현신에서 말하는 개혁주의는 칼 바르트의 칼빈주의를 원리적으로 수용하고 John, A. Mackay가 1946년에 행한 대한 강연에서 인정한 바였다. 그런 김재준이 바르트의지는 아니라고 아무리 변호하려 하여도 “장통신학은 신신학보다 더 교묘하게 위장한 실체적 인본주의요 장통적 이단이다”고 평한 말은 가히 망언에 가깝다.<sup>22)</sup> 조선예수교장로회 총회에 보고된 “조선신학원의 설립 보고서”에 의하면 “총량유위(忠良有爲)한 황국(皇國)의 기독교 교역자를 양성함을 목적으로 한다”고 명시되어 있다.<sup>23)</sup> 비록 김재준이 바르트의지는 아니었다 하더라도 나찌에 대항한 바르트와 독일 고백교회의 신앙적 투쟁을 그와 조선신학원이 채택한 것은 아니다. 결국 다시 레퍼텐스의 문제이며, 아무리 개혁신학을 운위하여도 의도하는 바는 구과 구일 수 있다는 좋은 예이다.

### 3) 한국개혁신학과 신조와의 관계

어떤 성경관을 가졌든지 간에 한국교회의 과거에서는 칼빈주의나 개혁신학을 운위하였다. 한국 장로교회는 전체적으로 칼빈주의적이었고 개혁교회였다는 인상을 강하게 받게 된다.

정말로 그러한가? 이제 어떤 신학 사상이 아니라 교회의 공식적인 문서를 통하여 한국교회와 개혁신학의 관계를 살펴보자. 연합공의회는

18) 한국기독교장로회 역사편찬위원회, 『한국기독교 100년사』(서울: 한국기독교장로회 출판사, 1992), 376.

19) 장계서, 353, 356.

20) 현신대학 50년사 역사편찬위원회, 『현신대학 50년사』(오산: 현신대학, 1990), 22.

21) 장계서, 110.

22) 김재준이 『새사람』, 제 11호 (1946)에 기고한 내용을 김양선, 『한국기독교해방십년사』, 199에서 재인용.

23) 『조선예수교장로회 제 29차 총회록』(1940), 30; 최덕성, 『한국교회 전일과 진동』(서울: 본문과 현장사이, 2000), 299에서 재인용.

1904년에 웨스트민스터 소요리문답을 5천부 간행하기로 결정하였고, 다음 해에는 웨스트민스터 신경보다 간단하여서 더 요긴한 이른바 인도의 “12신조”를 채택하였다. 1907년에 독노회가 조직될 때에도 이 신조를 채택하였다. 역사가 열은 한국교회가 웨스트민스터 신경을 감당할 수 없다는 이유였으나, 1905년에 장로교/감리교 선교사들로 이루어진 “선교회 총공회”가 조선에 하나의 교회를 세우기로 합의하였기에, 칼빈주의의 범재가 강한 이 신경의 채택을 유보하였다고 볼 수 있다.<sup>24)</sup> 합동은 1963년에, 통합은 1967년에, 고신은 1969년 총회에서 각각 이 신경을 채택한다.<sup>25)</sup> 그러나 이것은 여전히 직분자들의 것이지 일반 신자들의 것으로 채택된 것은 아니다.

그런데 1901년에 설립된 평양 장로교회신학교는 1920년에 학교의 목적과 신경을 신앙고백문으로 작성하여 발표하였다. 여기에서 “장로교회의 역사적 표준 즉 신경, 요리문답, 정치/권정 조례와 예배모범...이 것들을 교육의 표준으로 받는다”라고 천명하였다.<sup>26)</sup> 그리고 이사회가 제안법인이 되면서 법인 규정을 정했는데, 제 4조에서 “신학교의 가르침은 1920년 9월 장로회 공의회(Presbyterian Council)에 의해서 채택된 아태의 교리 진술과 무합할 것을 동의”한다면서 “신앙의 근본들에 대한 충분한 진술을 명쾌하고 간단하게 담고 있는 신앙고백, 요리문답, 정치와 권정, 예식서와 같은 장로교회의 역사적 표준들을 믿으면서 이 신학교는 이것들을 교회와 정치의 모든 본질적인 부분에 대해서 학교의 표준으로 채택한다”고 천명하였다.<sup>27)</sup> 교회는 채택하지 않았던 교리 표준과 판리표준을 신학교는 채택하였으니 상호 일치되지 않음이 있었나. 게다가 그 신학교 학생이나 교수에게는 해당되었지만 졸업생이나

24) 허순길, 134, 482.

25) 각각 권영재, 『교회의 신앙고백』(서울: 정광문화사, 1989), 211; 이종성, 『한국교회와 세계교회의 신학』(서울: 한국기독교학술원, 2001), 411; 허순길, 483.

26) 김인수, 『장로회신학대학교 100년사』(서울: 장로회신학대학교, 2002), 169.

목사들에게는 이런 결정이 해당되지 않는다고 볼 수 있다. 한국 장로교회의 신학적 전통이란 이 웨스트민스터 표준에 구현된 영미장로교회의 청교도 개혁주의 신학이 한국에 전래되고 성장한 과정이라는 박형룡의 진술은 사실이지만, 실제 교회 현장과는 거리가 있는 진술임이 틀림없다. 이런 점이 1930년대에 나타난 성경 해석 문제의 배경에 깔려있다고 볼 수 있다.

한국에서의 칼빈주의 또는 개혁주의는 한국 신학자들 사이에서 특정 전통이나 특정 신학자들의 사상을 한국에 소개하고 전수받는다는 의미를 지닐 수 있었으나, 교회의 신앙고백의 입장에서는 채택되지 않았다. 12신조의 성격에 대해서 논란을 벌일 수 있지만, 이 신조가 그 양이나 내용에 있어서 웨스트민스터신조를 대신할 수는 없다. 평양의 신학교가 폐교된 이후 어느 교회도 교리표준을 받아들이기 전에 설립된 조선신학교나 고려신학교 장로회신학교 등이 이후에 설립되었으나, 평양신학교의 이런 입장을 전수받지는 않았다. 우리는 신학과 교회의 분리 현상을 주목해야 한다. 비록 신학자와 신학교가 신학을 연구하는 책임자이지만 그러나 신학자나 신학교가 교회의 막연한 대변인은 아니다. 교회가 교리표준을 받지 않은 상황에서 신학자의 입장은 공식적인 입장이 될 수 없기 때문이다.

해방 이후부터 교회도 신학교도 공식적인 교리표준을 채택하지 않은 상황이 계속된다. 이런 상황에서 신학자 개인의 신학 교육, 특히 외국 유학의 배경이 그의 공식적인 활동의 준거가 될 수밖에 없었다. 이것은 이미 평양신학교에서도 일어난 현상이었다. 교리표준이 아니라 한국인 신학자가 속해 있던 교회가 어느 선교부 관할이었는데, 그가 일본이나 미국의 어느 학교에서 공부하였는가가 그의 신학적 입장을 정하는 기준이 되었다. 신앙고백을 기준으로 하여 논의하거나 교회와 신

학교가 연합하거나 협동할 가능성은 열려있지 않다. 이 때문에 개혁신학을 표방한다는 교회와 신학교에 속해 있는 신학자들의 한국교회의 개혁신학의 전통에 대한 이해는 상당한 다양성과 격차를 나타낸다.<sup>28)</sup> 한국교회의 과거에 개혁신학이라는 말이 사용되어도 교리표준의 관점이 아니라 인용된 특정 신학자나 그들이 속한 조류가 개혁신학으로 이해되었다.

## 2. 한국 개혁신학의 현재

### 1) 상호 이해의 부족 : 특히 고신교회와 화린신학에 대해서

가장 먼저 눈에 띄는 것이 상호 이해에 필요한 상대방에 대한 이해의 무지이다. 해방 이후 장로교회의 분열이 가시화된 뒤에 특히 화린 개혁신학을 한국교회에 본격적으로 소개한 고신교회에 대한 이해는 정확하지 않은 경우가 많다. 감리교신학자가 고신 분열을 1946년의 일이라고 보는 것은 그렇다 치자.<sup>29)</sup> 고신교회 시적이 1946년이라고 보는 근거로, 그해 12월 경남노회장에 선임된 김길창 목사가 신시참배에 대해서 “강제에 못 이겨 어쩔 수 없이 저지를 것이 아니요”라고 한 발언을 듣고 고린신학교 설립자인 한상동 목사가 경남노회가 바로 설 때까지 탈퇴한다는 선언 때문이다.<sup>30)</sup> 그런데 한목사는 이 탈퇴 선언을 만 1년 뒤인 1947년에 취소하였다. 1951년 5월 제 36회 총회의 속회가 부산에서 열릴 때 고려신학교를 지지하는 경남노회의 총회 총대는 회의장 입장 자체를 원천 봉쇄당했다. 이 때 경남노회는 총회가 대한예수교장로회의

28) “개신교회들은 고백과 신조의 차이에 따라 교파가 형성되었다. 한국에는 예로부터 성경을 읽고 암송하고 사경회에 참석하는 고백주의는 잘 정착되었지만, 신앙고백과 신조 교육은 통한 시하였다. 한국교회는 교파적 신앙의 특색이 희박하고 사도의 신앙고백을 보편적으로 고백하였으나, 기본적으로 에큐메니칼하고 교파의 신학적 특색을 한 두 가지로 강조하였다”, 이장식, 『한국교회백년』 (서울: 한국기독교문화진흥원, 1987), 40-42.

29) 이덕주, “한국 교회사 속에 나타난 진보와 보수”, 『기독교사상』 제 517호 (2002.1), 50. G. Machen에 대한 편견도 마찬가지이다, 김길창.

근본정신(신조와 정치)에 속히 원원 확립되기를 바라는 의도로서 경남(병통)노회를 조직하였다.<sup>30)</sup> 그리고 1952년 9월에 총노회를 조직하고서 1954년까지 총대를 총회에 파송하려 한 것은 별다른 교회를 조직하며는 의사가 없었기 때문이다.<sup>31)</sup> 이런 단순 事實조차도 교회사자가 바로 알지 못하는 상황이 한국의 개혁신학의 현실을 보여주는 단면이다.<sup>32)</sup>

평양 장로교신학교의 다른 교수들이 1931년 중국인 기우명(賈玉銘)이 포린스턴의 학자 부지와 참례교 신학자 A.H. Strong의 책을 발췌해서 만든 조직신학을 따랐으나, “유독 박행룡은 데이첸과 반틸을 거쳐 회관의 개혁신학을 많이 받아들였다.”<sup>33)</sup> 박행룡은 자기 교의신학의 태본인 벌코프와는 무관하게 이미 1930년대부터 회관 영향을 받은 개혁신학자라는 평가이다. 게다가 한국에 파송된 선교사들은 스위스에 직결된 앵글로 색슨 계통이었으나 “신학에 있어서는 한국 땅에 더 질 덕히 들어간 회관 계통의 정통주의였다”는 주장도 그럴 듯하게 들린다.<sup>34)</sup> 나아가 기장은 한국교회의 정통주의를 부분적으로 부인하면서 머르트와 브룬너의 신정통주의로 대치하려고 하며 대한 예수교장로회 통합측은 칼빈의 정통신앙을 가장 정확하게 그리고 충실하게 계승한 반면에,

30) 김인수, 『장로회신학대학 100년사』, 322; 김인수, 『한국기독교교회사』 (서울: 한국장로교 출판사, 1993), 324; 김요나, 『홍신 90년사』 (서울: 양문, 1991), 318.

31) 허순림, 369. 전체론은 맥킨타이어 그들이 총독성도들을 총동원하여 한국교회의 분열을 최초로 조장하였다고 본다, 『전후 한국교회 20년사 비판』, 『기독교사상』 (1965: 8).

32) 김하배, 『한국 장로교 신학사상』 (서울: 실로암, 1988), 183.

33) 이런 평가는 거의 예외 없이 당시 한국장로교회 내에 있던 정치적 역학에 대해서는 진실한 평가를 내리지 않는다. 신사참배를 하면서 한국교회를 지켰다고 자부하는 목사들이 교권을 장악하고 있었고, 이에 대한 참회들이 경직하게 받아들이지 않았다. 머르터는 공개적인 회개를 하고 싶었지만, 당시의 국내 정치적 상황은 이의 공개적 참회가 공산주의자들에게 빌미를 줄 수 있기에, 정치권에서 막았다는 설도 있다. 한국 장로교회의 분열의 시작은 김길창이 1949년 2월에 조직한 별도의 경남노회이다. 일반기독교 조선교단(연성국장이었고 경남교구장이었던 그는 일본의 신천조대신의 이름으로 ‘비소기 바라이(물세례)’를 받았는데도, 1948년 12월 노회에 일어난 회개운동시에, 자신은 미소가 바라이라는 말을 처음 듣는다고 하였다. 그러면서 그는 신앙신조와 신앙양성에 구애된다는 이유로 별도의 경남노회를 만들었고, 이 노회가 결국은 나중 출옥 성도들을 총회에서 추방하는 데에 앞장을 섰다. 남영환, 『한국기독교교단사』 (서울: 영문, 1995), 299-300.

34) 이종성, 18-19.

함동과 고신은 “회관을 중심으로 해서 일어난 칼빈주의의 신학 중 가장 옹고되고 사변화되고 교리 절대주의적인 요소만을 받아들였다”는 것이다.<sup>35)</sup> 다시 회관 신학에 대한 오해가 계속된다. “회관 칼빈주의의 교리 중심적인 성격과 경건성을 강조하는 영국의 청교도적인 개혁신학이 결합함으로써 미국 장로교 신학의 성격은 교리 중심적으로 변모해 갔다...미국 장로교회에 회관의 칼빈주의가 전래된 것은 튜레틴과 아브라함 카이퍼의 경로를 통한 결과였고 이를 받아들였던 신학자들은 구포린스턴에 속하는 알렉산더, 핫치, 휘웰드였다. 미국 근본주의 신학 또는 회관 칼빈주의의 변형은 일반 은총을 경시하여 자유주의와 같은 인문주의의 지식에 대해 반대의 입장을 취했고 또 성서를 너무 지나치게 문자적으로만 해석하였다...이 같은 미국 장로교회 신학의 변형은 한국 선교사에 있어서도 분명하게 드러났다. 궤안권을 기점으로 원래 미국 장로교회가 가지고 있던 청교도적 개혁신학과 칼빈주의의 성격은 사라지고 점차 교리중심적인 근본주의로 변화되었고 이에 따라서 칼빈을 주체적으로 이해하려고 했던 한국교회의 노력은 분쟁과 갈등을 동반할 수밖에 없었던 것이다.”<sup>36)</sup> 언급된 내용을 종합하자면 한국의 정통주의적 칼빈주의는 박행룡이 회관 칼빈주의의 노선을 도입함으로써 형성되었다는 것이다.<sup>37)</sup> 그러나 이것은 근거가 없는 억측이다. 이미 위에서 살펴 보았지만 박행룡은 대륙의 개혁신학에 대해서 그리 호의적인 태도를 취하지 않았다. 이제는 박윤선과 고려신학교 측이 본격적으로 소개한 회관신학이 “사변적 경향이 있다는 것은 이미 널리 알려진 사실”이라는 주장과 구원과 윤리의 상관성에 대한 박행룡의 이해가 박윤선보다

35) 이종성, 126-127.

36) 이종성, 171.

37) 연구용, 『한국 장로교회와 칼빈 신학사상』 (서울: 한빛, 1996), 45-46. 튜레틴은 회관 신학자 가 아니니, 카이퍼가 1898년에 포린스턴신학교에서 스펜서강을 하였지만, 미국 장로교회 신학자들이 카이퍼의 영향을 받았다는 논거는 아주 약하다. 또 반틸은 일반은혜를 반대하는 입장을 가졌으나 카이퍼나 바빙크는 일반은혜를 강조하였다. 박행룡은 반틸의 이런 주장에 동의하지 않았다. 장동민, 『박행룡의 신학 연구』 (서울: 한국기독교역사연구소, 1999), 333. 연



더 진일보하였다는 주장이 제기되고 있다.<sup>38)</sup> 박원선과 화관신학에 대한 이런 부정적인 평가는 무엇을 뜻하는가?

모름지기 평가는 자신이 평가하는 대상에 대해서 정확한 지식을 가지고 있어야 한다. 그리고 평가와 비판은 동정적인 자세에서 우리나라와야 한다. 그렇지 않으면 비판을 위한 비판이요 파괴와 분열을 가져올 뿐이다. 무엇보다도 화관 신학에 대한 정확한 이해를 가지고서 이런 비판을 가하는지를 질문해볼 필요가 있다. 고신교회에 대한 판단이나 평가에서도 이런 입장이 나온다. 우리는 여기에서 두 가지를 지적하려고 한다. 먼저 이미 지적된 대로 레퍼런스의 문제이다. 우리는 너무 쉽게 상대방을 평가하고 낙인찍는 데에 익숙하다. 이것은 한국 개혁신학의 현재를 보여주는 한 면모이다. 둘째로 이런 태도는 이른바 보수나 진보를 막론하고 예외가 없다는 사실이다. 진보를 표명하는 이들이 보수나 정통을 표명하는 이들이 편협하고 번역에만 몰두한다는 식으로 몰아붙이지만 실상은 진보 역시 이에서 벗어날 수 없다는 사실이다. 그것은 개혁신학의 과거나 현재에서 볼 때 우리의 존재적 조건처럼 피하기 힘든 환경이 되고 말았다. 어떤 레퍼런스를 취하는가에 따라 진보와 보수가 결정되는 운명 말이다.

구종의 주장은 기본 상식에 해당되는 부분도 고려하지 않은 억지 논리이다. 일반은혜에 대한 진지한 논의는 항상 요청된다.

38) 선교사들이 화관신학과 카이페나 비빙크를 가르쳐준 것은 아니다, *contra* 이종성, 127. 39) 이한수, “박형룡 신학의 재조명”, 『신학지남』, 통권 제 270호 (2002. 봄), 121, 171. 한울하는

“화관계의 참의 체계로서의 칼빈주의 행정”에 대해서 부정적인 입장을 가지고 있다, 『성경과 신학』, 제 8년 (1990), 10-11. 이미 1973년에 고신교회는 화관의 최종 칼빈주의 추종자로서 한국의 보수 정통노선에서 이탈하였다는 비판이 나왔다. 박이훈과 최의원의 대화, “성경주의 신학의 진로” 『크리스찬신문』 (1973. 5. 5). 그러나 박형룡에게는 막대한 지성주의적인 포린스턴의 체계보다는 화관의 신학 체계가, 영적 회심과 성령의 충만을 강조하는 한국교회의 분위기에 맞아 떨어졌으며 한국의 신앙을 경건과 믿음의 공존하는 신앙 형태로 만들어 주었다는 조심스런 평가도 가능하다, 정동민, 341.

## 2) 한국개혁신학과 칼빈 연구의 현주소

개혁신학을 표명한 이들은 사실상 개혁파 정통주의를 더 신봉하였다고 할 수 있을 것이다. 이것은 두 박씨의 사역에게서 잘 드러난다. 물론 그들은 최선을 다하여 한국교회에 좋은 전통을 전해주려고 하였다. 그 좋은 전통은 그들의 능력과 정의대로 파악할 수 있던 전통이었다. 그들의 의도와 능력에는 안타까운 피리가 있었다고 하겠다. 그들의 능력과 여건의 한계를 말하기에 한국개혁신학의 현재를 평가하는 것은 더가 후할 수밖에 없다. 두 분은 봉급도 제대로 받지 못했고 많은 정치적인 어려움을 가운데서 사역하였다. 그러나 더 나은 환경에서 사역하고 있는 후학들이 정통주의를 제대로 평가할 수 있을 정도로 종교개혁자들에 대한 연구에서 새로운 경지를 이루었는지를 물어볼 필요가 있다. 우리에게 구주대륙의 칼빈 개혁주의에 영미의 청교도 사상을 가미하여 웨스트민스터 표준에 구현된 신학이 전달되었지만, 이 신학의 배경에 있는 개혁자들이 대한 본격적인 연구가 있어야 이 전통 자체를 제대로 시수하고 변호할 수 있을 것이다. 개혁신학을 표명하는 고신교회나 합동교회가 개혁자 특히 칼빈 연구에 있어서 후발 주자에 속하는 것이 현실이다.

한국에서 칼빈 연구는 기장과 통합 축이 먼저 시작하였다. 물론 1934년 7월 『신학지남』은 칼빈 연구 특집을 꾸렸다.<sup>40)</sup> 1950년에 정혜동이 『파수군』에 칼빈의 생애를 3회 기고하였고, 1957년에는 장혜근이 같은 잡지에 『기독교강요』를 소개하는 글을 실고 있다. 이 시대에 박원선은 같은 잡지에 칼빈주의에 대한 글을 여러 차례 게재하였다.<sup>41)</sup> 사실 칼빈에 관한 해방 후 첫 단행본은 헌신의 전경연이 1959년에 출판한 『칼빈의 생애와 사상』이다.<sup>42)</sup> 1961년에 박성모가 연세대학교에서 처음으로 칼빈에 대한 석사 논문을 제출하였다. 1962년에 돌아와서 박형룡, 한철

40) 송경근, “요한 칼빈의 일생”; 박형룡, “칼빈의 예정론”; 채필근, “칼빈의 교회론과 교회정책”, 이필서, “칼빈신학과 그 감화”, 나무열, “성경주석가로 본 칼빈”, 최안원, “경건의 칼빈”, 『신

하, 김희보, 명신홍, 안용준 등이 칼빈에 관한 논문을 부친된 「신학지남」에 많이 기고하였다. 고신파의 협동이 결렬되면서 정체성을 확립하기 위한 일련의 노력이 아닌가 여겨진다. 이 때부터 논문 형식으로 칼빈에 대한 글이 많이 나타난다. 이중청은 1960년에 『기독교강요』를, 1968년에 『칼빈: 그의 생애와 사상』을 저작하였고, 1974년에는 W. Niesel의 『칼빈의 신학』을 번역하였다. 1965년에는 『칼빈 서거 400주년 기념논문집』이 발간되었다.<sup>40)</sup> 1971년에 카이퍼의 『칼빈주의』가 번역되었다. 안병무가 1973년에 평한 말은 지당하다. “예수교강요교과에서 본다면 칼빈 신학을 기준으로 하면서 과연 얼마나 칼빈 신학을 이 땅에 소개했으며 그 연구가 진전됐느냐는 것이다. 칼빈 신학이 전혀 교회에 토착화하지 못한 것은 바로 보수 신학계의 책임이며 과제일 것이다.”<sup>41)</sup> 『기독교강요』는 1974년에 처음으로 번역되었다. 한신대학교 수들은 1978년에 『칼빈신학의 현대적 이해』를 출간하기도 하였다.<sup>42)</sup> 1979년부터 칼빈의 주석이 번역되기 시작하였다. 장신의 교수였던 이수영은 한국인으로는 최초로 칼빈 연구로 박사학위를 받았다.<sup>43)</sup> 상황이 이렇다면 지금까지의 한국교회의 전반적인 신학 연구 풍토나 개혁신학에 대한 태도도 마치 대대전을 방불케 한다. 개혁 신학의 자립의 관점에서 보자면 두 박씨의 연구가 개혁과 전통주의나 칼빈주의에 너무 오래 머물러 있었다는 것은 손실이 아닐 수 없다.<sup>44)</sup> 이런 분야에 대한 연구가 필요하지 않다는 의미가 아니라 이런 분야의 추두에 있는 칼

황지남, 제 7호 (1934); 남궁혁, “칼빈신학과 현대생활”, 남궁혁은 「신학지남」 (1939.1)에도 “칼빈주의 사상”을 실었다.

41) 칼빈주의에 대한 관심은 주로 이근삼, 정성구, 『칼빈주의의 대제』 (서울: 종신대학출판부, 1995) 등이 보였다.

42) 이 글은 김계준의 지도로 전경연이 『집사군』에 1953년부터 56년까지 연재한 논문을 묶어 출판한 것이다.

43) 안병무, 칼빈 연구회가 편집한 것으로 한경직, 이종성, 김정준과 원철희의 글들이 실려있다.

44) 안병무, “연구의 현황과 과제”, 『신학사상』, 제 1권 (1973), 17.

45) 1979년 말에 세계개혁교회연맹(WARC) 총영위원회의 신학협의회가 크리스찬 이카데미 하우스에서 열렸다. 여기에는 이미 통합과 기적이 화원이었다.

빈이나 개혁자들에 대한 근본적인 이해가 부족할 뿐 아니라, 기독교 전 진보에 대한 연구는 기허 불모지와 같다. 그리고 이른바 한국의 바르타인들이 칼빈 연구를 주도하였다는 사실은 가감없이 인정해야 한다.

### 3) 교회 성장론의 배경에 있는 신학

한국 개혁 신학의 현장은 신학교가 아니라 목회 현장인 교회이다. 지금까지 한국교회의 신학적 입장에 대한 많은 글들이 나왔지만, 목회 현장에 대한 반성과 평가에서 나온 글은 많지 않다. 진보적인 신학은 그 현장을 대부분 한국교회 밖으로 삼고 있다. 개혁신학도 우리에게 이런 전통을 전해준 배경을 주로 연구한다는 점에서 보자면 연구 현장을 한국교회 밖으로 삼고 있기는 마찬가지이다. 신학과 교회의 현장과의 괴리는 정착되고 말았다. 이의 유일한 이유는 아니지만 가장 중요한 이유는 부흥회의 교회 성장운동이라 하겠다.

선교사들이 미국 부흥운동의 영향을 받았다는 것은 익히 알려진 사실이다. 일반적으로 선교사들 가운데 목사 파정 이상의 신학적 훈련을 받은 신학자들이 있던 허지만 선교를 지명하는 동기는 신학적 관심보다는 전도와 실천과 헌신에 대한 열망에서 우리러 나온다. 이 점에서 이들이 신학교에서 배운 전통신앙과 신학을 피선교지에 전파할 것은 예상할 수 있는 일이지만, 자기 교회의 신조와 신학교의 신학적 입장과는 별반 관계가 없는 부흥운동의 기조도 동시에 전달할 수밖에 없었다. 이

46) Lee, Sou-Young, *La notion d'expérience chez Calvin d'après son Institution de la religion chrétienne* (Strasbourg: Strasbourg Univ., 1984). 1990년대 초에 외국에서 칼빈 연구로 박사학위를 취득한 이오강, 황정우, 최원배 등은 기성이나 통합 소속 신학자들이다. 1990년대 후반기에 종신대학교에서 칼빈에 대한 박사학위 논문이 나오기 시작했고, 고신에서는 2002년에야 처음으로 칼빈을 연구한 박사논문이 나왔다. 1984년까지의 칼빈연구에 대해서는 이 상규, 『한국에서의 칼빈연구 100년』 (서울: 개혁주의 신학협회, 1985)를 참고하라.

47) 박형룡은 1960년에 “기독교는 근본주의 자체이다”고 말했다. “근본주의”, 『신학지남』, 제 25 권 1호 (1960. 9), 12-14, 19. 박원선은 “개혁주의 소고”에서 근본주의를 강하게 비판한다. 『신학지남』, 제 185호 (1979. 가을), 13-24. 신복운은 이종성이 한국 보수주의를 근본주의로 단정하고 이것을 신비리제주의라고 혹평한 것을 비판한다. 『신학사상』, 제 25권 (1979), 229.

결에서 미국교회사에서 일어났던 구파와 신파의 대결은 한국교회에서 는 도리어 협력의 관계로 정착되었다고 하겠다.

이런 배경에서 1960년대부터 일어난 한국교회의 부흥과 성장 운동은 교회의 신조나 신학교의 공식적인 신학적 입장과는 관계없이 전개되었다고 보아야 할 것이다. 문제는 정통주의나 개혁신학을 표방한다는 한국의 대부분의 장로교 신학교들이 이런 운동에 비판적이고 부정적인 입장을 개진하였을 뿐, 적극적으로 반대하지도 않았고 적극적으로 지지하지도 않았다. 이때부터 '신학 따로 목회 따로'라는 괴리와 대치 형국은 공개적인 비밀이 되었다. 이런 상황에서 신학이 취할 수 있는 운신의 폭은 제한되고 말았다. 신학은 성장 운동에 대해서 기여한 바가 많지 않다는 것이다. 이렇게 하여 신학은 점차 교회의 현장에서 멀어지면서 또 다시 학문이라는 이름의 신화에 몰두할 수밖에 없는 안타까운 길에 들어섰다. "심령부흥이나 교회부흥을 지향하는 교회는 감리교회와 성결교회는 물론 칼빈주의 교회까지도 신학적으로는 보수파 칼빈주의의 수장파인 18세기의 아르메니안주의 신학으로 넘어간 것이다. 이 부흥신학은 구원의 주체적 체험 획득과 그것을 위한 인간의 자유의지의 동원과 그 효과를 신학적으로 인정하는 소위 신인협동설인 것이다. 그러므로 부흥주의적, 경건주의적 신앙 체질을 가진 한국 개신교회를 은 교파는 탈라도 결국은 한 가지 신학, 즉 아르메니안주의의 신도들이 라고 말할 수 있다."<sup>48)</sup> 개혁신학을 표방하던 신학자들은 이 점을 보다 더 분명하게 지적했어야 했다. 우리가 교회 성장 자체를 거부하는 것은 결코 아니다. 다만 교회 성장의 근거에 깔려 있는 목회자의 성취욕이나 교인들의 기복 사상 또는 예언에 대한 사모 등을 이제는 올바르게 폭로 하고 말씀으로 세례를 주는 신학적 작업을 해야 한다는 말이다.

여기에서 볼 수 있는 것처럼, 한국의 개혁신학은 책과 전통의 신학이라는 인상을 강하게 풍긴다. 그리하여 현장을 주도할 수 있는 기회를 장

실하고 말았다. 현금 목회자들이 신학교를 개치고 많은 목회 관련 세미나를 주최하고 실제로 강사로 활동하며 목회 현장인 교회의 어론을 장악하고 있다. 지금 신학과 신학교는 제한된 영향력만을 겨우 간직하고 있다. 진보적인 신학 운동 뿐 아니라 교회의 지지를 받고 있는 개혁신학을 표방하는 신학교도 현장에서 영향력을 행사하고 있지는 못하다.

### 3. 개혁신학의 미래

지금까지 한국교회에서 개혁신학은 어느 신학자 또는 어떤 조류를 의미하였다. 개혁신학의 과거와 현재에서 보았듯이 남의 말을 옮기는 데에 열중하였다. 이제는 우리 한국교회가 개혁신학을 창출할 수 있는 가하는 문제를 집중적으로 살펴려고 한다. 과연 한국교회에도 개혁신학이 가능하겠는가? 이것은 오늘 우리에게 던져진 큰 질문이다. 학문은 현실에 대한 반성의 산물이기 때문이다. 신학 또한 교회의 현실에 대한 목표를 그대로 다 수용한다는 말은 아니다. 신학의 교과서는 성경이고 현장은 교회이다. 그런데 교회사에서 부흥한 교회가 큰 신학자와 위대한 고전을 낳았다. 제자가 많아졌던 예루살렘 교회는 소린해질 수밖에 없었지만 믿음과 성령이 충만한 자들도 많아서 그들을 직분자로 세워 문제를 해결하였다(행 6:1-7). 마찬가지로 교회가 발전하는 곳에는 문제가 많을 수밖에 없었으나, 문제를 처리할 수 있는 준비된 성도들도 많아서 신학을 발전시킬 수 있었다. 이런 점에서 한국교회도 신학을 발전시킬 수 있는 조건을 갖추게 되었다. 이제 우리 한국교회도 교회 성장을 기초로 하여서 한국의 개혁신학을 말할 수 있게 되었다. 그러나 준비가 되었다 하여서 신학이 곧장 지동적으로 형성되는 것은 아니다.

준비하고 해결해야 하는 문제들이 많이 있다. 이것은 우리에게 주어지지 않은 과제이기도 하다.

### 1) 박형룡과 박윤선의 개혁사상의 창조적 계승

“금후 한국의 모든 보수주의 신학은 박형룡 신학의 사본 내지 헤설에 불과할 것인가?”<sup>49)</sup> 우리는 이전 선배들의 덕에 한국 개혁신학을 말할 수 있다. 그런데 그들의 장점은 수용하고 발전시키되 그들의 부족한 점은 반성하고 극복해야 한다. 이분들은 성경을 바로 사랑하게 하였고(박형룡) 성경을 우리에게 잘 가르쳐 주었다(박윤선). 이 말로써 이분들의 기여를 요약할 수 있다면, 이들의 부족한 점에 대해서는 직접 거론하지 않고 그냥 넘어가겠다.<sup>50)</sup>

우리는 이분들을 넘어 가야 한다. 이른바 ‘아버지 콤플렉스’를 극복해야 한다. 특정 신학자나 조류를 개혁신학으로 보며 했던 이분들의 입장이 굳이 우리의 입장이 될 필요는 없다고 본다. 학문에는 레퍼런스가 있어야 하기 때문에 어느 신학자나 조류라도 긍정 또는 부정의 입장에서 인용할 수 있다. 화란 사람 허딩크에게서 교회가 배워야 할 바가 있다고 하면서, 바르트를 경원시하는 것은 합당하지 않다.<sup>51)</sup>

한국에서 개혁신학과 가히 동일시되는 화란 개혁신학이 한국에 제대로 번역되기도 않았다. “삶의 체계”인 기독교문화관이나 세계관 또는 일반 은혜론으로 알려졌거나 비빙크에 대해서 부분적으로 알려졌을 뿐이다. 삶의 체계는 카이퍼나 도예벨트의 사상이 미국에서 토착화되어

49) 주계용, 『한국 그리스도교 신학사』(서울: 기독교사회, 1998), 209.

50) 『한국교회에 박형룡 박사가 없었다면 초대 선교사들이 살아온 칼빈주의 신학은 열매를 맺지 못했을 문란 오히려 자유주의 신학에 의하여 도태되었을런지도 모른다』, 이종성, 『한국교회와 세계교회의 신학』, 259. 박형룡은 엄한 권징보다는 자유주의 신학을 향한 투쟁이 급선무였으나 1940년대 말과 1950년대 중반까지 그의 역정을 보면 불분명한 처신이 더러 나타난다. 박윤선에게는 합동신학교 설립과 개혁주의 출범에 연관되어 ‘본리주의자’라는 평가를 받고 있다. 서영원, 321-340. 그한다 하여도 서영원이 340-344에서 박윤선에 대해서 제기하는 평가들의 불필요가 없다고 여겨진다.

한국에 전말된 것으로 보면 크게 틀리지 않을 것이다. 물론 카이퍼나 비빙크의 글들이 더러 우리말로 번역되기도 하였고, 그들에 관한 논문들도 있다. 그러나 이들의 사상에 대한 창의적인 수용은 여전히 요원한 과제이다. 기독교 문화관에 일각한 기독교 대학 운동이 일어나 성공적이며, 일반 은혜론에 대한 연구도 제대로 되고 있는지를 살펴야 한다.

차라리 화란신학이 이렇게 소개되지 않은 것이 얼마나 다행스러운지도 모르겠다. 카이퍼리안이나 비빙크리안이 없다는 것이 한국의 화란 신학 연구자들이 보여준 기여라고 볼 수도 있다. 이 점에서 우리는 한국 개혁신학의 과거에 있었던 추종적인 자세를 극복할 수 있는 가능성을 본다. “김계준은 바르트주의자가 아니고 한신대학은 칼빈주의 신파의 노선에 서서 바르트의 신학을 비판적으로 수용하였다”고 하지만,<sup>52)</sup> 이들이 박형룡과 박윤선에 대해서 보였던 태도 역시 특정 조류에 철저한 교조주의적인 자세였다. 이것은 생방이 다 피할 수 없었던 우리 신학의 한계성이었다. 그러나 앞으로 한국의 개혁신학은 이런 길을 걷지 말아야 할 것이다.

### 2) 살아있는 신학의 극복과 교회 현장에서 나온 그 현장을 위한 개혁신학

한국교회 초기와 해방 직후까지 외국에서 유학을 했던 신진 신학자들은 일단 교회를 맡아서 목회부터 하였다. 그런데 현재 한국교회에는 목회를 임용 조건으로 정하는 경우도 있지만, 꼭 넓은 목회를 경험할

51) Cf. 김영한, 『한국신학의 전통과 진로』, 김영한 외, 『개혁신학 한국교회 한국신학』(서울: 대원출판, 1991), 99-100; 김영한, 『박윤선 신학의 현대신학』, 기독교 학술원 편, 『박윤선 신학과 한국신학』(서울: 백학출판사, 1993), 100-123. 한국교회에는 자유주의 신학과 성경통주의 신학을 강령화 오랜 기간동안 운동하였다. 김영한, 『한국교회와 자유주의 요소』, 『개혁신학 한국교회 한국신학』, 201-214.

52) 『한신대학 50년사』, 55. 가장은 1970년부터 성경관이나 신학에 있어서 큰 방향전환을 하며, 김계준, 서남동, 안행무와 김경채 등이 주축이 된다. 이종성, 『복에서 본 기독교장로회 교회』, 『한국교회와 현실과 이상』(서울: 한국기독교교회학술원, 2001), 265-268. 장신의 행편도 비슷하다. “복합목에서는...바르트나 볼트만이 개혁교회 출신의 신학자라는 사실 때문에 현대의 개혁신학을 대변하는 자로 인식되는 오류도 일반화되어 있다” 이수영, 『한국 개혁신학의 현재와 그 극복을 위한 제안』, 『목회와 신학』 편, 『한국신학의 현주소』(서울: 두란노, 1993), 113-114.

수 있는 기회가 많지 않다. 점차 교회의 현장파는 거리를 두고 있는 신학자들이 늘어나고 있을 뿐 아니라, 목회 경험이 있다 하더라도 학문인 신학의 연구 성격상 현장파는 점차 멀어질 가능성이 상존한다. 이전에는 신학자들이 상당한 발언권을 지니고 교회의 여론을 주도하였으나 현장 경험에 불충분하다는 사실과 다른 편으로는 신학을 정식으로 공부한 목회자가 많아지는 현실에서 신학자는 '상어탑'으로 내어 물리는 상황이 형성되고 있다.

그렇다면 신학의 현장인 한국교회를 어떻게 정의할 것인가? 한국교회는 온건한 복음주의적 경향을 지니고 있다. 사실 조류로서의 개혁주의라는 것도 우리 식으로 수용되었다. 특히 1960년대에서 80년대까지 지속된 한국교회의 급속한 성장은 새로운 교회의 면모를 가져다 주었다. 성장의 방법과 과정과 결과를 정리하고 반영도 하기 전에 한국교회는 급히 성장하였고, 이제는 생사를 건 교회 개혁을 운위할 정도로 한국교회의 내면에는 많은 문제로 가득 차 있다.<sup>53)</sup> 비록 성장의 과정에는 신학이 별로 관여하지 못했다 하더라도 이제는 신학이 성장과 이에 따른 문제들을 반성하고 정리하는 신학적 작업을 시도하여야 한다. 세계적 규모를 가진 한국의 어떤 교회를 목회하는 목사에 대하여 외국 신학자가 평가를 하면 마치 새로운 신학이 나오는 듯 주목을 하고, 우리 신학자는 이에 침묵을 지키거나 평가를 하여도 별 주목을 받지 못한다. 곧이 외국 교회의 목회 방식을 앞을 닦아 주어 소개는 하면서 우리의 고유한 목회 방식을 개발하지 못하는 것은 무엇으로 설명해야 할까.

우리는 신학하는 자세에서 "식민지 상황" 또는 "구결 근상"을 버려야 한다.<sup>54)</sup> 사실 명성을 떨친 신학은 그 신학자의 생활 세계, 곧 교회에 뿌리를 내리고 있는 일상적이고 경건한 이성의 산물이다. 그러나 신학하는 자세에서 비판적인 반성이 결여되어 있는 경우, 명망을 지닌 신학

을 마치 시대와 장소를 뛰어넘는 보편적인 진리로 간주하는 오류를 범한다. 그러면 신학 중주주의에서 만들어진 지식의 신학의 현장과 맞지 않아도 수정할 필요성도 느끼지 않는다. 도리어 다른 토양에서 이루어진 신학을 금방 근사하게 자기가 창작한 것인 양 치정한다. 더 큰 병폐는 이런 수준 높은 '모방 감각'으로 인하여 수준이 낮아 보이는 자생적 이론을 거들떠보지도 않는다는 것이다. 같은 말이라 하더라도 자나 나라 학자들의 말은 인용하지 않고 외국 학자의 책을 인용한다. 이것은 자신의 실력에 대한 간접적인 평가이기도 하다. 즉 자기 정도의 실력일텐데, 보아서 무슨 유익이 있겠느냐는 심리적인 자조행위라 하겠다. 이는 창작이 얼마나 각고의 결실이라는 것을 경험하지 못한 소치이기도 하다. 콕텍스트가 다른 이들의 이야기를 다시 우리 상황에 창의적으로 변형시키지도 않고서 말이다. 어느 신학이든 수월의 과정과 흡사하게 한국교회에 도입된다. 창의적으로 수용해야만 혈액형의 치명적인 충동을 피할 수 있을 것이다.

한국교회의 한국인의 심성에 대한 철저한 반성이 없는 이론적 작업이나 번역 신학은 공허할 수밖에 없다.<sup>55)</sup> 한국과 한국교회라는 구체적 상황은 이에 걸 맞는 이론의 출현을 바라고 있다. 한국 교회는 전도, 기도, 모이는 일에 열심이 특성이자.<sup>56)</sup> 서양교회와는 달리 한국교회에서 는 온기를 느낄 수 있다. 특히 애찬과 식사의 교제는 사도행전에 나오는 맥을 때는 전통을 지금까지 고수하는 좋은 풍습이다. 그러나 신앙생활에서 나타나는 지나친 감정주의나 교회의 분열 현상 등은 해결해야 할 모습이다. 교회 성장의 과정에서 나온 수많은 폐해들이나 국가적인 비리 사건에 많은 정도들이 개입되어 있는 현실은 결코 바람직한 현상은 아니다. 불건전한 기도원 운동, 역술에 가까운 예언 기도의 정행 등

53) 김동호, 『생사를 건 교회 개혁』 (서울: 규장, 1999).

54) 조해정, 『탈식민지 시대 지식인의 글 읽기와 삶 읽기 1』 (서울: 포 허나의 문화, 1997), 5; 단, 이기강, "이 땅에서 철학하기: 탈종교 시대에서의 중심 찾기, 우리사상연구소 편, 『이 땅에서 철학하기』 (서울: 숲, 1999).

에 대한 신학적 평가가 철실하게 요청된다. 그리고 각종 이단의 출현은 한국교회의 특징으로 자리 잡고 있다. 교회사에서 나타났던 다양한 이단들이 행태만을 바꾸고 한국교회를 위협하고 있다. 신학은 전통적인 이단에 대해서는 최소한의 지식을 가지고 있지만, 지금 우리 주위에서 일어나고 있는 이단에 대해서는 별로 아는 바도 없고 분석도 없고 대책을 마련하지 못하고 있다. 바로 이런 구체적인 현실을 반영적 직업인 신학이 담당하여 분석하고 좋은 것은 장려하고 나쁜 것은 개선할 수 있는 대안을 마련하여야 한다. 이런 작업에서 빠질 수 없는 것은 한국인의 심성과 삶의 모습을 실증적으로 연구하는 한국학의 도움이다. 한국학의 연구 결과를 신학은 이용하되 그대로 수용할 것이 아니라, 비판적으로 취사선택하는 방식을 취해야 한다. 이런 진지한 작업을 수행하지 않는 한국 신학뿐 아니라 목회에서도 수월 거부 현상이 일어나고 있다. 비록 같은 피라 할지라도 혈액형이 다른 피를 수혈할 경우 생명이 위협을 받듯이, 혈액형과 토양을 고려하지 않은 문자적 번역과 이에 기초하여 남의 이론을 답습하는 것은 고유한 혈액과 토양, 곧 교회의 생명을 위협할 수 있다. 자기 문제를 인식하고 그것을 풀어낼 틀을 갖지 못한 상태에서 의 외국 이론 읽기는 이처럼 위험하다. 교회의 일상적 삶을 무시함으로써 평면적 분석만 하게 되고, 자체 내 토문과 합의의 기준을 마련하지 못했기 때문에 최종 결론을 외국 신학자의 권위에 기댄 수밖에

55) '한국인들은 철학할 때는 불교인이 되고, 예를 갖출 때는 유교인이 되며, 생의 위기가 올 때는 사터니스트가 된다', 정대위, '한국사회에 있어서의 종교관찰', 『사상계』(1960.3), 208. 정대위는 이런 현상에서 기독교가 한국에서 성공할 수 있었던 근거를 찾지만, 유대성은 사이키신 종교교가 범람으로 인한 기독교의 실패로 본다. 유동식, '한국종교와 기독교' (서울: 기독교서회, 1965), 246-247; "복음의 토착화와 한국에서의 선교적 과제", 크래머는 기독교와 타종교의 현실적인 접촉점을 없으며, 성경의 계시가 종교의 기반을 벗겨야 한다고 주장한다. H. Kraemer, *Religion and Christian Faith* (Philadelphia: Westminster Press, 1957), 187-189.

56) 박윤선이 기도에 대해서 강조하는 것은 전통적인 개혁파의 입장은 아니다. 박윤선은 1953-4년의 짧은 유학 생활 가운데서, 화란 교회가 기도를 하지 않는 데 머물고 교회였기 때문에 개혁파의 신앙이 화란에서 오히려 진수되지 못하고 있다고 느꼈다. 그는 강의 중에 칼빈주의 신학과 기도, 또한 신실한 신자의 생활을 강조하였다. 오병세, "박윤선 신학이 한국 주경신학에 미친 영향", 기독교 학술원 편, 『박윤선 신학과 한국신학』, 67-70.

없는 와순환이 이어진다.

이런 안타까운 현실에는 근대 학문 이념을 극복하지 못한 이유도 작용하고 있다. 서양 근대 이후 수학적 학문 방법론은 기도나 명상 등의 종교적 실천이라든가 사람됨의 방법을 가르치는 전통 따위는 학문 세계의 관심의 대상에서 배제되어 버린다.<sup>57)</sup> 이제는 논문이나 책을 조려 있게 잘 쓰는 사람이라면 그의 삶이야 어떻든 누구나 훌륭한 학자로 평가받을 수 있게 되었다. 쉽고 평이하게 쓰는 글은 비학문적이라는 비난을 받기 십상이다. 학자의 삶 및 실천은 학자의 글 읽기 및 연구와는 분리되어서 아예 관심과 평가의 대상이 되지 않는다. 삶과 실천에 기초한 이론이 아니라 이론을 위한 이론을 가지고 학문과 학자를 평가한다. 신학을 연구하여도 청경적인 삶을 그 신학자가 그대로 구현한다고 단언하기 힘들게 되었다. 서양 학문의 발전 역사에서 나타난 이론과 실천의 분리를 우리는 모편적인 진리인 것처럼 받아들이고, 이를 모달단지처럼 중하게 여기면서 신학을 '이론적'으로만 작업하려 든다.

현실이나 실천과는 동떨어진 학문의 발전은 학문을 세분화하면서, 인격 도이라는 측면보다는 각 분야의 전문기만을 양성한다. 이제는 학문 상호 간의 관련성이나 학문의 총체성을 말하기 어렵게 되었다. 다른 학문을 언급할 필요도 없이, 신학에서 편의상 분류되었던 4분류가 이제 는 절대적인 경계점이 되어서 상호 토론이나 공동 작업이 쉽지 않게 되었다. 게다가 가령 교의학 전공자가 자기 분야에만 열중하면 되었지, 가령 성경 주석이나 교회사 또는 봉사신학에 대하여 어떤 의견을 갖는 것은 쉽지 않게 되었을 뿐 아니라, 관여할 경우 예상하지 못하는 비난을 당할 소지도 있다. 이리 하여서 전문화는 확보될는지 모르지만, 통일성은 기대하기 어렵게 되었다. 이처럼 실천을 기초로 하지 않은 신학

57) 강영만, 최진덕, "수양으로서의 학문과 체계로서의 학문", 『철학연구』, 47집 (1999), 겨울), 35-63.

적 직업은 상호 배타성을 필연적으로 수반하게 된다. 교회의 목회의 현장에서 유리된 신학이란 근대 서구의 학문 발생에 일각한 사변적인 신학일 따름이다. 신학의 사변회는 신학이 철학 등 신학 이외의 제반 학문을 맹목적으로 지나치게 추종할 때 일어나는 것이 태반이지만, 한국과 한국교회라는 현실과 실천의 장을 무시하면서 외국의 구체적인 현상 속에서 형성된 이론을, 무의식적으로 한국교회를 위한 이론으로도 입히는 경우에도 피할 수 없게 된다. 이를 극복하려면 실천 곧 교회의 학문으로서의 신학의 자리를 잘 의식해야 하며, 신학의 통일성을 원리적으로 확보하여야 한다. 이 통일성은 신학이 교회를 위한 학문으로서 자신을 잘 다듬을 때 이루어질 것이다.

### 3) 고전 연구를 통한 한국개혁신학의 지립

한국개혁신학이 자립하려면 기독교 고전을 연구하여야 한다. 여기서 고전은 교회사적으로 부흥한 교회가 생산하였던 헬라/라틴 교부, 중세 신학, 종교개혁자들, 영어, 불어 및 독일어 등의 언어로 쓰여진 고전들을 통칭한다. 만약 현상성과 이에 기초한 실천만이 강조되면 특수성은 부각되고 실천성은 강회되는지 모르지만 통시성이나 보편성은 확보되기 어렵다. 세계화가 배제된 한국화는 시대착오적이듯, 종교회성을 무시하는 한국신학과 작업은 폐배 정신의 산물일 수도 있다. 즉 실천의 자리요 신학적 작업의 배경과 힘이 되는 교회의 왕성을 통하여 교회 역사의 유구한 흐름 속에서 신학적 유산을 창조하고 이를 전수한 교회와 그 교회의 신학에 대한 이해 없이 어찌 우리의 현실에 맞는 신학을 확립할 수 있겠는가. 이렇게 형성된 기독교 고전들은 이미 우리의 전통이 되었다. 우리가 비로소 처음으로 성경을 읽는 행운자가 아니며, 비로소 처음으로 실천에 입각하여 신학의 이론을 정립해야 하는 불운한 자들도 아니다. 다행스럽게도 우리 앞서 많은 이들이 벌써 각각의 상황에서

성경 말씀을 묵상하면서 성령님의 인도함을 받아서 교회를 섬기며 신학하며 교회를 온세계 세워 나갔다. 우리가 이들을 읽는 것은 식민 지배자의 비굴한 자세가 아니라 이 전통을 당당하게 전수받음과 동시에 창의적으로 이 전통에 합류하여서 새로운 전통을 창조하기 위함이다.

우리가 말하는 고전 공부는 근대적 학문 이론에 입각하여 수행되어서는 안 될 것이다. 고전 공부는 글을 읽고 논문을 쓰려는 데에 일차적 목표가 있지는 않다. 고전이란 그 발생 저변에 있는 실천의 장에서 구체적으로 이루어진 삶의 이론화일 뿐이다. 그러므로 고전 공부는 성령 안에서 이루어지는 성도의 교제이다. 이 공부는 지식을 획득하여 확장시키려는 목적 이전에 이 고전을 빚대어 선배 성도들의 삶을 구체적으로 그리면서, 그들의 삶의 자세를 지금 이 곳에서도 구현하려고 하는 창의적인 태도로 나타나야 한다. 비록 어떤 이는 이 고전을 한국말로 번역하는 수고를 해야 되겠지만, 신학은 근본적으로 삶 자체요 행위 자체이다.<sup>89)</sup> 고전은 죽은 과거를 용변적으로 대변하는 비석이 아니라, 지금도 여전히 우리에게 지혜와 힘을 얻게 하는 성령님의 손에 쥐어진 방편이다. 기독교 고전 연구를 고리타분한 고고학적 답사로 여기지 말아야 한다.

고전 연구가 종교회성의 확보에 큰 의미가 있다면, 기독교 고전 가운데서 한국어로 번역된 것은 얼마인가. 신대륙에서 새로운 역사를 창조하려 했던 조상들과는 달리 현금 미국 신학계에는 고전 연구에서 탁월한 업적을 이룬 신학자들이 많이 활동하고 있다. 미국 신학의 영향하에 있는 한국 신학은 아직도 미국 신학계의 이런 방향을 건파하지 못하고 있는 것 같다. 곧이 미국의 예를 들지 않더라도 기독교고전을 공부하는 전통을 세워야 함은 당연지사이다. 그리고 직접 원전에서 한국어로 번역된 고전이 얼마나 되는가. 그나마 번역된 고전들을 직접 읽기는 하는가. 칼빈의 『기독교강요』를 읽은 장로교 목사는 몇 사람이나 될까.

사실 한국 칼빈주의자들은 정작 칼빈을 직접 읽지 않는다는 한 학위 논문 지적이 시사하는 바가 크다. 고전을 번역하지도 않고, 번역된 작품들을 읽지도 않는다면, 신학의 자립화는 기시권 밖에 있다. 신학과 목회에서 외국의 이론을 맹종하는 자세를 극복하려면, 먼저 창의적인 고전 읽기를 정착하여야 한다. 맹목적인 답습이 아니라, 우리의 현실을 보다 더 종교학적으로 반성하기 위하여 선배들의 작업을 참조하는 창의적 작업으로서의 고전 읽기가 부흥되어야 한다. 이를 위하여 고전 문헌들을 확보하여야 하며, 이를 읽을 수 있는 언어들을 서명식으로 교육해야 한다. 언어와 이를 기록한 텍스트를 이론과 실천이 분리된 근대 학문의 장에서가 아니라 성도의 교제와 종교학적 관점에서 읽는다면, 한국 신학의 자립은 이루어지며, 이 자립화는 결코 편파적인 '국내 신학' 일리 만무할 것이다.

#### 4) 교회 연합에 기초한 종교회성 확립과 한국개혁신학의 자립

한국개혁신학은 교회 분열을 속히 극복해야 한다. 교회 연합의 분위기가 불고 있는 것은 다행이다. 그러나 제도적이고 정치적으로 연합될 수 있는 문제가 아니다. 바로 이 현실을 신학은 직시하고 올바른 교회 연합을 선도해야 한다. 먼저 오늘 이 자리에서 우리는 하나 되기 위한 기도와 반성을 시작해야 한다. 험량한 동네 신학에 빠지지 않고 세계교회의 주류에서 신학적 기여를 하려면 먼저 우리는 분열의 원인을 살펴보고 회개하고 연합하고자 나아가 일치된 하나의 교회를 만들어야 한다. 우리는 우리 선배들이 신앙을 사수하기 위하여 투쟁한 수고를 감사하면서 이렇게 사수된 신앙 안에서 연합하여 하나의 장로교회로 돌아가기 위한 수고를 해야 할 차례이다. 그리하여서 한국개혁신학은 종교회

성을 갖추게 될 것이다.<sup>59)</sup>

종교회성에 기초한 한국 신학의 자립이 개혁신학이라는 전통에서는 어떻게 그 모습을 드러내어야 할까. 개혁신학은 개혁시대를 넘어서 중세와 고대의 교전을 기릴 때, 개혁과 개혁신학이 의도한 원래의 모습 파악할 수 있게 된다. 우리의 신학적 입장을 개혁자들로부터 유래하는 개혁신학이라 부른다면, 우리는 한국교회를 개혁신학의 입장에서 삼기며 신도하여야 하고, 세계적으로도 이런 신학의 발전을 위하여 연구하고 토론해야 할 것이다. 개혁주의는 아주 단순하다. 성경 말씀에 의거하여 바로 믿고 계대로 행하는 명백하고 용기 있는 자세를 말한다. 이제는 종교개혁이나 칼빈을 우리 신학의 원조로 보려드는 한계를 벗어나야 할 때가 되었다. 누가 루터나 칼빈의 전통을 정확하게 이해하고 수용하였는가를 중심 주제로 삼기보다는, 그들이 어떻게 형성되었는가를 알기 위하여 시대를 소급하여 이전 시대를 연구하며, 그 연구의 결과를 가지고 개혁자들을 다시 조명하며, 이를 통하여 한국교회를 다시 반성하는 화풍을 길러야 할 때가 되었다. 즉 개혁신학을 한다는 말은 종교개혁을 연구하는 데에 주안점이 있지 않고, 이전 시대를 포함하여 다양하고 포괄적인 연구를 통하여 지금 이 시대에는 어떤 루터와 칼빈이 요구되어지는가를 지문자답하는 신학이 진정한 개혁신학이며, 이것이 진정한 의미에서 토착화신학이라 하겠다.<sup>60)</sup> 비록 우리 것을 귀히 여기는 자세를 갖추어야 하지만, 번역적인 자세나 맹종적 태도에 근거한 '우리 것은 좋은 것이야'라는 자세는 있을 수 없다. 또한 중세와 고대를 경원시하는 편협한 자세도 지양해야 한다. 성경은 주어진 소여로서 의 삶의 현장과 실천의 장 그 자체를 비림적이라고 말하는 않는다. 말씀이 주어지는 그 순간 그 현장은 말씀의 초경을 받음과 동시에 삼관

58) 1992년도에 이종성은 기독교사상지 편집위원으로서 기독교교전 번역을 계획하였지만 아무런 결실이 없었다고 아뢰워하였다. 『한국교회의 현실과 이상』 (서울: 한국기독교학술원, 2001).

59) Cf. 이종성, "장로교 통일에 관한 제안" (1996), 『한국교회의 현실과 이상』 (서울: 한국기독교학술원, 2001), 358-359.



회에 있다. 이를 파악하지 못한 '토착화 신학'은 지역주의의 편협성을 벗어나지 못하고 말 것이다. 그러므로 우리는 말씀에 입각하여 우리의 현장을 중시하되, 종교개혁적이고 창의적인 신학을 하기 위하여 뼈를 깎는 내적 성찰을 해야 할 것이다. 이것이 한국교회가 해야 할 일이고, 우리에게 맡겨진 사명이다.

신학은 삼위일체 하나님을 말하면서 하나님이 태초에 겨냥하셨던 사람이 되어가는 삶의 방식이다. 예수님은 이처럼 바로 된 사람을 만드시려고 사람이 되셨고, 십자가를 지셨다. 예수님을 주님으로 고백하고 성령 안에서 하나님을 아버지로 부르는 것은 참다운 사람이 되는 신학의 길이다. 이런 의미에서 신학은 사람이 되는 공부이다. 우리는 사람이 되기 위하여 성경을 읽으며, 소위 학문으로서의 신학을 공부하며, 교회를 섬긴다. 신학자가 현장인 교회를 섬긴다는 것은 남을 세우는 일이지만, 궁극적으로 자신이 참 사람이 되는 수행 과정이기도 하다. 바로 이 과정 속에서 신학의 자립화는 의미를 지닌다. 내가 수양하는 방편으로서 고전을 연구하고 개혁신학을 발전시켜야지, 학문 업적이라는 천하를 얻고도 자기 목숨을 잃으면 무슨 유익이 있겠는가. 참 사람의 모습은 심금을 받지 않고 섬기는 것이며, 자기보다 남을 낮게 여김을 통하여 우리는 우리의 목숨을 얻는다(딤후전 4:16 참조). 근대학문 이념은 이런 길을 추구하지 않는다. 신학도가 분과 학문에만 급급하고, 경건 수

행을 게을리 하고 교회 현장을 도외시한다면, 이것은 크나큰 모순일 것이다. 외국 신학의 특파원이나 안테나 노릇을 하지 않고, 개혁신학의 전통에서 신학의 자립화를 추구해야 하는 우리는 우리의 실천의 장인 한국교회를 귀히 여기고 반성하여서 새로운 고전을 생산함으로써 세계 교회를 섬겨야 할 것이다.

##### 5) 예배의 개혁<sup>61)</sup>

한국교회가 부흥을 기초로 하여 세계교회에 신학적 기여를 해야 하지만 그 중 가장 기본적인 것이 예배의 개혁이다. 한국교회의 예배는 전환기에 있다. 부흥회식 예배가 물밀 듯 오더니 이제는 열린 예배가 유행하고 있다. 이 예배가 공교회성을 띤 예배의 전통을 계승하면서 이 전통을 더 발전시킬 수 있겠는가?

예배는 역사적으로 발전하고 타락하고 다시 개혁되었다. 그렇기 때문에 예배는 개혁을 위한 실천적인 면과 신학적인 면을 다 구비하고 있는 중요한 주체이다. 고대교회의 예배 의식은 비교적 단순하였고 중세는 아주 번잡한 형태를 취하고 타락하였다. 이를 개혁은 다시 단순화시켰고, 청교도는 더 자유로운 예배 양식, 특히 기도서가 없는 자유로운 기도를 추구하였다. 그런데 미국 부흥운동의 영향을 받고서 한국에 온 선교사들은 이 자유로운 예배만을 전해주었을 뿐 공교회적인 예배를 제대로 가르쳐 주지 않았다. 고대교회의 예배 의식이 아무런 단순하였지만, 말씀의 예배와 성찬의 예배로 구성되어 있었다. 어린이와 학습교인은 성찬의 예배 이전에 떠나야 하였다. 비록 번잡하였으나 로마교의 미사는 예배의 이 측면들을 형식면에 있어서서는 계승하고 있다. 종교개혁은 중세의 로마교를 뛰어 넘어 고대교회의 예배 양식을 취하려 하였

60) "토착화는 그릇에 대한 논의가 있던 상반없이 시행되어 온 성령의 역사이다. 이것은 예수 그리스도의 직접적인 성육신과 대조적으로 간접적 성육신이라 하겠다...초기 한국교회의 선교사들의 신학을 받아들여서 우리의 것으로 삼았던 일부의 우리에게는 토착화 신학의 한 모습이 되는 것이다. 이러한 의미에서 보면 한국의 보수주의신학도 그 나름대로는 하나의 토착화신학이었다고 말할 수 있을 것이다. 물론 급진주의나 자유주의의 경우에도 마찬가지는 아니다. 그렇기는 하지만 어떤 것만으로는 아직 토착화신학의 진면목이 드러났다고 할 수는 없다. 아무래도 토착화신학은 한국인 자신의 신학이어야 한다.", 김광익, "2000년대 한국신학의 전망" 『기독교시상』 제 330호 (1986. 6), 30; Cf. 김영환, "개혁신학과 토착화신학," 『개혁신학 한국교회 한국신학』 (서울: 대한총, 1991), 229-251. 이종삼은 토착화, 비토착화와 재토착화의 3단계를 말한다. 『한국교회와 세계교회의 신학』 (서울: 한국기독교학술원, 2001), 138; 동일 저자 『한국교회의 현실과 이상』, 470-472.

61) 김영재, 『한국기독교의 제인식』 (서울: 웨비오, 1994), 269-294; 이상재, "개혁주의 교회 예배의 역사적 고찰과 한국 장로교회 예배의식의 개신에 관한 연구, 오광민, 이상재, 이승구 편, 『개혁신학: 리본도박사 60회 생신 기념 논문집』 (서울: 리본신앙사, 1992), 365-406.

다. 복잡하고 미신적인 요소는 제거하고 말씀을 강화하면서 성찬은 대체로 년 4차례 실시하였다. 그러기에 말씀만이 있는 예배는 반복 예배이다. 특히 성찬이 더 간헐적으로 이루어지고 있는 한국교회의 현실은 성찬을 무시하는 이류의 기독교의 모습이다. 게다가 세계적은 더 제한적으로 실시하는 한국교회의 현실은 공교회성을 지닌 모습은 아니다. 이제는 성찬식이나 세례식을 저녁예배 시에 하는 어처구니없는 일이 벌어지고 있다.<sup>69)</sup>

말씀만 있는 예배가 반복임에도 불구하고 한국교회의 설교의 현실도 점차 빈약해져 가고 있다. 장로교신조를 따라 말씀을 가장 중요한 해의 방편이라고 말하면서도 실제로는 성경을 잘 가르치지 보다는 예화와 간증이 설교를 대신하고, 예배라는 명목 하에 대중 인기인들이나 파시적인 인생 또는 신앙 체험을 한 개종자들이 설교자의 위치를 대신한다. 이제는 말씀 위주의 예배가 과연 공교회적인 전통에서 얼마나 정당하며, 한국교회의 현장에서 제대로 그 역할을 감당하고 있는지를 신학적으로 살펴야 한다. 이런 예배의 현실이 한국 선교사들이 사역하는 선교현장을 지배한다면, 이류 기독교의 출현이 멀지 않았다.

게다가 현금 한국을 강타하고 있는 열린 예배 등 무질서한 예배 양식에 대하여 신학적으로 대대적인 점검이 필요하다고 본다. 이른바 집회에서는 이런 양식이 가능하다. 그곳에는 불신자들도 초청될 수 있기 때문이다. 그러나 주일 예배는 공교회성을 확립한 예배이어야 하기 때문에 전통적인 면을 고수하는 예배일 수밖에 없을 것이다.

#### 4. 한국교회에도 개혁신학이 가능한가?

한국에서 개혁신학의 파거와 현재와 미래를 살폈으니 이제는 서두에 제기했던 질문에 바로 대답해야 할 것이다. 우리는 '한국 개혁신학'이 가능하다고 확신한다. 더 분명한 미래를 향하여 나아가는 '한국' 개혁신학의 가능성이 하나님께서 우리에게 주신 기회요 사명이다. 먼저 개혁교회의 전통을 이어받은 한국교회는 고백교회가 되어야 한다. 교리표준이 신학과 교회 현장의 지침이 되어야 한다. 또 신학자들은 현장 가운데서 성육하여 연구자와 토론자의 모습을 확립하여야 한다. 역사적인 교전을 연구하고 한국교회 내의 현안들을 돌추어내고 이것들을 창의적으로 반성하고 헤명하고 성경적이고 공교회적인 새로운 대안을 제시해야 한다. 동시대의 수많은 문체에 대해서도 입장을 확립하여서 이제는 세계 교회에서 선도적인 위치를 잡아야 한다. 이런 신학적 반성 위에 정치, 문화, 윤리, 주 5일 근무에 따르는 여파 등에 대한 통합적이고 학문 제분과들 간의 공동 작업이 필수적으로 있어야 할 것이다. 무엇보다 성장한 한국교회가 당면하게 되는 많은 문제들을 공교회적인 전통의 입장에서 반성하고 역사적인 개혁신학의 전통을 새롭게 형성하여 나갈 때, 이것은 한국개혁신학의 자립을 뜻할 것이요, 세계교회를 향한 기여가 될 것이다.

69) "그 오웬등만 우리 초대 기독교는 참된 의미의 성도의 사명, 그리스도와의 교제의 공동성, 따라서 교회가 없는 그런 종교 생활을 해왔다고 보지 않을 수 없다." 민경배, 상계서, 176.