

갱신과 부흥

Reform & Revival

2017. Vol. 19



고 신 대 학 교
개혁주의학술원

Korean Institute for Reformed Studies / Kosin University

갱신과 부흥

Journal of Korean Institute for Reformed Studies

2017. Vol. 19

권두언

- 4 「갱신과 부흥」 19호를 펴내며

이신열

논문

- 7 필립 멜랑흐톤(Philip Melanchthon)의 신학
Phillip Melanchthon's theology

김진국
Jin Kook Kim

- 38 칼빈의 유비(analogy) 이해
Calvin's Understanding of Analogy

이신열
Samuel Y. Lee

- 69 16,17세기 개혁교회 교회관: 참 교회와 순수 교회
16th and 17th Centuries Reformed views on the Church:
True church and False church

김병훈
Byung Hoon Kim

- 112 베이드루스 판 마스트리흐트의
“De Optima Concionandi Methodo”에 대한 고찰:
조나단 에드워즈의 설교에 미친 영향을 중심으로
A Study of “De Optima Concionandi Methodo” written by Petrus
van Mastricht : Focused on the Influence to the Sermons of
Jonathan Edwards

이정환
Jeong Hwan Lee

- 142 헤르만 바빙크의 은혜언약론: 그리스도의 머리되심 중심으로
The Doctrine of Covenant of Grace in Herman Bavinck's
Theology: with Emphasis on Christ as Head

정찬도
Chan Do Chung

- 163 Herman Bavinck's Reformed Ethics
헤르만 바빙크의 개혁윤리학

최창준
Chang Jun Choi

- 217 루터와 몰트만의 그리스도의 선재성 이해에 대한 비교 고찰:
십자가 신학을 중심으로
A Comparative Reflection on Luther and Moltmann's
Understanding of the Preexistence of Christ: with Emphasis
on the Theology of the Cross

이용구
Yong Kyu Lee



『갱신과 부흥』 19호를 펴내며 이선열(개혁주의학술원 원장)

2017년 새해를 맞이하면서 저희 고신대학교 개혁주의학술원이 『갱신과 부흥』 19호를 발간할 수 있도록 여기까지 인도하신 선하신 우리 하나님의 은혜에 감사드립니다. 개혁주의학술원은 지난 10년 동안 개혁신학의 연구와 창달에 노력을 기울여왔습니다. 매년 봄과 가을에 정기 학술세미나를 개최해 왔으며 『개혁주의 신학과 신앙 총서』를 해마다 발간해왔습니다. 이를 통해서 한국 교회에 칼빈을 위시한 종교개혁자들이 추구했던 성경적이며 정통적인 개혁신학을 더욱 널리 알리는 역할을 부족하지만 감당해왔습니다. 이와 더불어 『갱신과 부흥』이라는 정기학술지를 지난 2008년부터 지속적으로 발행했으며 이를 통해서 국내외 유수의 다양한 개혁신학자들의 글들이 소개할 수 있었습니다. 앞으로도 『갱신과 부흥』이 여러 뛰어난 글들을 소개하고 이를 통해서 역사적 개혁신학의 참된 부흥의 계기가 될 수 있기를 소원합니다.

지난 호와 마찬 가지로 이번 호에도 게재를 신청한 글들을 놓고 엄정한 심사를 거쳐 일곱 편의 논문을 싣게 되었습니다. 논문심사를 위해 수고해주신 여덟 분의 심사위원들께도 감사를 드립니다. 여러 훌륭한 논문들이 투고되었으나 한국연구재단 등재지 추진 견으로 인해 이 논문들을 다싣지 못하게 된 점을 안타깝게 생각하는 바입니다.

이번호에는 특히 국내에 아직 잘 알려지지 않은 네덜란드의 개혁신학자 페테루스 판 마스트리히트(Petrus van Mastrict, 1630-1706)의 신학과 그의 사상이 미국의 개혁신학자 조나단 에드워즈의 설교에 미친 영향을 고찰한 논문을 소개하게 된 것을 기쁘게 생각합니다. 마스트리히트는 “교





리는 그리스도를 통하여 하나님을 향하여 사는 것이다”(Doctrina est viendi Deo per Christum)라는 유명한 명제를 남겼는데 4권으로 작성된 *Beschouwende en praktikale godegeleerdheit* (관상적이며 실천적인 경건)를 위시하여 13권의 작품을 남겨준 경건하고 탁월한 개혁신학자로 기억됩니다.

신학의 실천적 성격은 교회라는 무대를 통해서 드러나게 됩니다. 개혁신학은 하나님의 말씀을 절대적으로 신뢰하고 이를 세상에 선포하는 신학입니다. 여기에는 경건이라는 덕목이 중요한 역할을 담당합니다. 신학의 학문성과 신학자의 경건이 서로 분리되지 아니하고 조화를 이룬 가운데 개혁신학은 발전해 왔는데 여기에 개혁신학의 생명력이 발견된다고 믿습니다. 『갱신과 부흥』 19호에 실린 다양한 글들을 통해서 우리의 개혁신학이 교회를 위해서 봉사하고 세상에 예수 그리스도의 빛을 전파하는 복된 소식이 되기를 소망하는 바입니다.

심혈을 기울여서 옥고를 작성해주신 모든 집필자분들에게 다시 한 번 감사의 말씀을 전해드리면서 『갱신과 부흥』이 한국의 개혁신학계의 발전과 더 나아가서 개혁주의 신학을 추구하는 모든 한국 교회의 발전과 부흥에 미력이나마 보탬이 되기를 소원하는 마음으로 발간사를 마무리하고자 합니다.

2017년 1월 18일
개혁주의학술원장 이신열 교수



필립 멜랑흐톤 (Philip Melanchthon)의 신학

김진국
(동산교회)

[초록]

나의 주제는 필립 멜랑흐톤의 신학이다. 멜랑흐톤은 1496년부터 1560년까지 살았고 1518년부터 비텐베르그에 살았지만, 그가 오랫동안 독일의 교사뿐만 아니라, 심지어 지금까지 유럽의 교사로 일컬어진다.

멜랑흐톤은 종교개혁사에 있어 명암을 잘 보여준다. 긍정적인 관점으로 보면, 초기 멜랑흐톤은 루터와 함께 개신교 신학과 교회를 체계화하는 일을 하였다. 그의 사역 중반기부터는 부씨와 칼빈과의 만남이후 그리고 개혁교회에서 활동한 그의 제자들을 통하여 개혁 교회와 신학에 지속적인 영향을 미쳤다. 그런데 부정적인 관점으로 보면, 멜랑흐톤이 루터 사후에 계승자로서 역할을 하는 중에 많은 논쟁들을 겪었고, 교회의 일치와 연합을 위해 일했던 것으로 인해, 고루터주의자들에게 심한 반대를 받았다.

멜랑흐톤의 종교개혁적 가르침이 멜랑흐톤의 제자들과 그의 책들에 의해서 16세기와 적어도 17세기 중반까지 전해졌다. 멜랑흐톤은 오늘날 다리건설자(중재자)라고 불릴 수 있는데, 루터주의와 칼빈주의 사이에, 교회와 교육기관 사이에, 종교개혁과 인문주의 사이

에, 새롭게 종교개혁과 개신교 정통주의 사이에, 정당하게 중재자 역할을 하였다.

이런 관점을 더 분명히 알기 위해서, 루터와 칼빈이 멜랑흐톤과의 관계를 보면 좋을 것이다. 루터 없이 멜랑흐톤은 종교개혁자가 될 수 없었을 것이고, 루터주의에 들어올 수 없었을 것이다. 칼빈 없이, 그리고 부씨없이 멜랑흐톤은 개혁파에 영향을 주기 쉽지 않았을 것이다. 멜랑흐톤은 루터와 칼빈 사이에서 있었다. 이 견해는 역시 멜랑흐톤의 신학에서 동일하게 파악된다.

멜랑흐톤의 신학적 입장은 바로 그렇다. 루터 신학의 체계화요, 루터와 칼빈 신학과의 가교역할을 하였다. 이런 관점은 그의 신학에 골고루 펴져있다.

멜랑흐톤의 영향력과 효력은 그의 제자들을 통해 신학총론들과 아우구스신앙고백서들을 통해서 계속 진행되었다. 그의 영향력과 효력은 루터의 영향력과 함께 마틴 켐니츠, 데이비드 히트래우스에 의해서 루터주의에 전수되었다. 그로부터 비텐베르그 모델이 언급된다. 이 모델은 독일의 북부와 동부에 그리고 북유럽에 오랫동안 영향을 끼쳤다. 브라운슈바이크의 시찰자였던 켐니츠의 신학은 이 모델에 아주 좋은 예로서 제시된다. 그와 연관하여 요한 게르하르트의 신학까지 이어지는 것이다. 멜랑흐톤의 신학은 루터와 칼빈의 수용과 함께 우르시누스와 소니우스와 폐첼과 스트리겔에 의해서 전해졌다. 그 밖에 하이델베르그 모델이 언급된다. 이 모델은 제네바 모델과 함께 서유럽과 중부유럽, 예를 들면 네덜란드, 특히 레이든과 스코틀랜드에 후에 영향을 준다. 하이델베르그의 교사 우르시누스의 신학은 이 모델의 아주 좋은 예로서 제시된다. 16세기 중후반의 하이델베르그 신학자들은 베자와 폴라누스와 마찬가지로 멜랑흐톤과 루터와 칼빈과 연관되어 진행하였다.

비텐베르그 영향(루터주의)과 하이델베르그 영향(개혁파)이 개신교 입장으로서 30년 전쟁 기간동안 레이든과 제네바와 취리히 영향력과 함께 도르트 총회와 웨스트민스터 총회에서 서로 만난다.

이 효력과 수용이 아메리카로 가서, 후에 현재에 이르러 한국에 그리고 아시아에 계속적으로 전해졌다. 이런 특성화가 종교개혁적 개신교적 신학으로서 마틴 루터부터 웨스트민스터 총회까지 묘사된다.

키워드: 멜랑흐톤, 루터, 칼빈, 개혁교회, 루터파

I. 들어가며

초기 필립 멜랑흐톤은 루터와 함께 개신교 형성에 있어서 신학과 교회를 체계화하는 일을 하였다. 그의 사역 중반기부터는 부씨와 칼빈과의 만남이 후 그리고 개혁교회에서 활동한 그의 제자들을 통하여 개혁교회와 신학에 지속적인 영향을 미쳤다. 그런데 그가 루터 사후에 계승자로서 역할을 하는 중에 많은 논쟁들을 겪었고, 교회의 일치와 연합을 위해 일했던 것으로 인해, 고루터주의자들에게 심한 반대를 받았다.

이런 역사적인 배경 때문에, 멜랑흐톤에 대한 합당한 평가를 내리기가 쉽지 않다. 멜랑흐톤을 어떤 종교개혁자로 묘사하는지에 따라 종교개혁사에 대한 연구자의 신학적 교회적 입장이 나온다고 볼 수 있다. 그만큼 멜랑흐톤은 많은 종교개혁자들과 관계를 맺고 있고, 그의 영향력이 복합적 개념을 가지고 있다. 대체로 네 가지 경향으로 볼 수 있다. 첫째로 루터주의자는 초기 멜랑흐톤만을 주로 가치를 두고 연구하며, 후기 멜랑흐톤은 루터의

신학을 벗어나 신학적인 변경을 하였다는 주장을 한다. 둘째로 개혁파에서는 루터와 멜랑흐톤의 신학과 교회의 공헌을 교회사속에 다루고, 특히 후기 멜랑흐톤과 그의 제자들을 통한 영향력에 더 비중을 둔다. 셋째로 연합된 교회적인 복음적인(*Unierte kirchliche Evangelische*) 연구자는 전 멜랑흐톤에 대해 중도적(복음적, 개신교적, 인문주의적)으로 서술하는 편이다. 마지막으로 고루터주의자들은 심지어 루터 신학의 변절자 정도로 묘사한다.¹

19세기에서 20세기까지는 루터주의자들의 연구처럼 주로 초기 멜랑흐톤에 대해 비중을 두고 연구하는 것이 대세를 이루었고, 21세기 즈음에서 개혁파적 연구가 다시 조명받기 시작하였고, 또 다른 연구는 멜랑흐톤의 교회적이나 신학적인 관심보다는 보다 보편적인 ‘독일의 교사’로서의 관점 을 주목하여 보는 것이 커다란 흐름이라 볼 수 있다.²

이번 소논문에서는 멜랑흐톤이 종교개혁자로서 역할과 다른 종교개혁자들과의 관계, 그리고 독일의 교사로서 멜랑흐톤의 공헌을 다룬다. 그 가운데 그의 신학을 간략히 개괄하는 가운데, 그의 신학적 특징을 제시하고, 17세기까지 그의 영향에 대해서 소개하고자 한다.

1 첫째 부류의 연구가들은 멜랑흐톤 초기주석 연구를 집중적으로 한 티모씨 웹커트(Timothy Wengert), 빌헬름 마우러(Wilhelm Mauer)가 대표적이고, 둘째 부류의 학자들은 논자의 지도교수인 헤르만 셀드하우스(Herman Selderhuis), 빌헬름 노이저(Wilhelm Neuser), 크리스토프 슈트롬(Christoph Strohm) 등이며, 셋째 멜랑흐톤 서간의 편집 및 엮어서 출판하는 하인츠 사이블레(Heinz Scheible)이며, 멜랑흐톤 연구모음집(Melanchthon Studienausgabe)을 출간한 로버트 슈트페리히(Robert Stupperich), 멜랑흐톤과 그의 시대(Philipp Melanchthon und seine Zeit, 흥성사 역)의 저자 마르틴 용(Martin Jung), 멜랑흐톤 연구소 소장인 권터 프랑크(Günter Frank) 등이다. 멜랑흐톤을 직접 연구하기 보다 칼빈과 칼빈주의 연속성과 불연속성 관점에서 두 번째와 세 번째 관심을 동시에 가지는 리차드 물러(Richard Muller) 교수가 있다고 볼 수 있다. 넷째 부류의 저자들은 16세기 말 고루터주의자들이 그러했지만, 현대시대는 연구가들 사이에서 찾기가 어렵게 소수이다. 그럼에도 고루터주의자들이 논쟁을 벌이고 정죄했던 내용들이 그 때부터 현재까지 아직도 부분적으로 퍼져있는 것을 기억해야 한다. 멜랑흐톤에 대한 부정적인 평가는 그로부터 기원하는 것이라 볼 수 있다.

2 독일 복음적인 교회(EKD)에서는 멜랑흐톤을 루터와 연관해서 종교개혁적 관점을 알리며, 그리고 종교개혁 500주년 기념 행사 가운데, 2010년에 멜랑흐톤의 해로서 “종교개혁과 교육”이라는 면에서 부각하였다.

II. 종교개혁자 멜랑흐톤

작센의 영주 프리드리히가 비텐베르그 대학을 인문주의적 종교개혁적 학교로 세우기 위해 당대 대표적 인문주의자 로이힐린에게 의뢰했을 때, 그가 멜랑흐톤을 추천하여 1518년 헬라어 교수로 초빙되었다. 이 시기 이후로 멜랑흐톤은 비텐베르그의 사람이 되었다. 멜랑흐톤은 루터의 강의와 설교를 들으며, 복음을 배웠다. 그리하여 멜랑흐톤은 인문주의자를 넘어 서, 종교개혁자가 되었고, 종교개혁가로서 루터의 충실한 동역자이면서, 루터의 종교개혁적 신학을 체계화한 사람이다.³ 루터가 로마카톨릭 신학자들과 논쟁을 벌였을 때, 해박한 멜랑흐톤은 루터의 견해를 지지해 주는 역할을 하였다. 루터가 번역한 성경은 멜랑흐톤과 함께 번역했다. 그래서 루터성경이라기 보다 엄밀히 루터-멜랑흐톤 독일어 성경이라고까지 할 수 있다. 루터는 멜랑흐톤의 신학총론을 격찬했고, 아우구스부르그 신앙고백을 지지하였다. 초기 종교개혁에 있어서 루터와 멜랑흐톤은 너무나 조화로운 동역자였다. 루터와 멜랑흐톤과의 신학적 견해차이는 본질의 차이는 아니었고, 그의 품성과 표현방식의 차이였으며, 그것은 멜랑흐톤의 신학을 다루는 항목에서 살펴보고자 한다. 루터와 멜랑흐톤간에 견해차이나 갈등이 있었을지라도, 루터는 그의 생애 마치는 날까지 멜랑흐톤을 지지했으며, 멜랑흐톤도 루터를 존중했고, 루터사후에까지 비텐베르그에서 자기의 역할을 다하였다.

루터와 비견될 수 없지만, 멜랑흐톤과 긴밀히 교류한 종교개혁자는 부씨와 칼빈을 들 수 있다. 멜랑흐톤과 부씨는 1536년 성찬론의 일치를 보아서 비텐베르그 협약(Wittenberg Konkordie)을 이루었고, 멜랑흐톤은 부씨와 함께 켈른의 종교개혁에(1543) 힘을 기울였으나, 황제의 권력으로 켈른은 1547년 다시 카톨릭으로 회귀한 안타까운 일도 있었다. 멜랑흐톤과

³ 멜랑흐톤은 에라스무스와 초기에 교제를 했지만, 루터의 종교개혁에 들어선 후, 다른 길을 걸었다. 에라스무스는 인문주의자적 관점으로 로마카톨릭을 도덕적 부패의 관점에서 비판은 하였지만, 평생 로마카톨릭 안에 머물러 있었다.

부씨는 독일의 종교개혁을 위해서 서로 함께 힘과 지혜를 모았다.

비텐베르그와 칼빈은 지속적인 관계가 있는데,⁴ 칼빈은 루터의 종교개혁적 사역을 언제나 존경하였고, 하지만 그 당대의 정치적인 이유도 있지만, 루터의 거친 성품으로 인해, 작센 교회가 다른 교회들과(스위스) 연합하지 못하는 아쉬움을 표했다. 루터는 칼빈을 좋게 보았고,⁵ 제네바 종교개혁자 칼빈을 매우 높게 평가했다. 멜랑흐톤과 칼빈은 1539년 첫 만남을 가진 후에, 친구와 동료로서 관계를 가진다. 멜랑흐톤과 칼빈과의 관계는 우호적인 관계임이 분명하나, 신학적 견해의 차이점을 인정하고 서로 존중하는 사이였다. 칼빈은 멜랑흐톤과 상충되는 견해를 가진 것도 있었지만, 항상 멜랑흐톤을 칭송했다. 칼빈에 따르면, 멜랑흐톤은 훌륭한 신학자이며, 성 경주석가이었다. 칼빈에 대한 멜랑흐톤의 평가도 마찬가지이다. 베자에 따르면, 멜랑흐톤은 칼빈을 지칭할 때, 그 유일한 신학자라고 존경했다.⁶ 하지만 멜랑흐톤은 예정론에 있어 칼빈과 견해 차이가 있었다. 자유의지 문제와 예정의 문제에 대한 견해는 일치하지 않고, 보다 다른 측면을 보았다. 칼빈은 이 점에 있어서, 피기우스의 입장을 반대한 자신의 글을 멜랑흐톤이 높이 평가한 것을 보고, 그에게 그 작품을 현정했다. 멜랑흐톤은 그 작품에 대해서 매우 긍정적이었으나, 멜랑흐톤은 칼빈의 결정론적인 면은 거리를 두었다. 멜랑흐톤은 섭리와 우연성의 문제는 해결되지 않는다고 생각했고, 하나님이 창시한 것은 죄가 아니라 인간의 자유의지를 창조한 것이라 하였다. 칼빈은 자신과 멜랑흐톤의 차이의 원인은 멜랑흐톤이 인간 이성에 너무 치우치고, 그래서 이런 사실에 대해서 신학자로서 보다 철학자로서 말했다고 생각했다. 스페이커르의 견해처럼, 이런 신학적 견해와 방식

⁴ 헤르만 셀더하위스, “칼빈과 비텐베르그”, 『칼빈핸드북』(서울: 부흥과 개혁사 2013) 123-35; Herman Selderhuis, *Calvin und Wittenberg*, Calvin Handbuch (Tübingen: Mohr Siebeck 2008), 57-63.

⁵ 루터, 『탁상담화』, 이길상역, (서울: 크리스챤다이제스트 2005), 384. “모든 사람이 다 같은 환난을 당하는게 아닙니다. 어떤 이들은 마귀의 공격을 잘 견뎌냅니다. 우리 세 사람, 필립 멜랑흐톤, 존 칼빈, 그리고 나 자신이 그렇습니다.”

⁶ 헤르만 셀더하위스, “칼빈과 비텐베르그”, 129.

의 차이점이 오히려 긍정적으로 작용할 수 있었던 면은 개혁파 신학의 다양성을 이루는데 공헌하였다고 볼 수 있다.⁷ 아우구스부르그 신조에서 작성한 성찬론에 대해서 칼빈은 동의하고, 이 신앙고백서에(1540) 서명하였다. 칼빈은 1563년 예레미야 주석의 프레드리히 3세의 헌사에서 멜랑흐톤과 그의 저자들, 특별히 CA고백서들을 인정하며, 고루터주의자의 공격에 반대하는 말을 했다.

III. 독일의 교사로서 멜랑흐톤의 공헌

멜랑흐톤의 공헌은 다양하게 많은 영역에서 고찰 할 수 있지만, 여기서는 종교개혁과 인문주의, 교회와 학교의 중개자로서의 공헌만 살펴보고자 한다.

1. 종교개혁과 인문주의의 중개자

마틴 용은 멜랑흐톤을 “종교개혁의 사역 가운데 인문주의자(Humanist im Dienste der Reformation)”로 칭했다.⁸ 인문주의자로서 종교개혁의 역사가운데 역동적으로 참여한 사람으로 소개한다. “필립 멜랑흐톤: 중개자(다리건설자)”라는 책의 편집자 판 데어 폴은 멜랑흐톤은 루터주의와 칼빈주의, 교회와 학교, 종교개혁과 인문주의 사이의 중개자(다리건설자)라는 특성을 부각시켰다.⁹ 이것이 멜랑흐톤의 가장 폭넓은 공헌이기에, 이에 대한 연구는 연구가들에 의해 많이 알려져 있다.

⁷ Willem van't Spijker, “Die Diversität der reformierten Scholastik: Die theologische Methode Melanchthons und Calvins im Vergleich und beider Auswirkungen auf die reformatorische Scholastik,” in Frank, Günter/Selderhuis, Herman, J. (Hg.) Melanchthon und Calvinismus (Stuttgart) 2005, 316.

⁸ Martin Jung, “Philip Melanchthon,” in Martin Jung und Peter Walter(H.g.) Theologen des 16. Jahrhunderts (Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 2002), 154.

⁹ Van der Pol (Hg.), *Philippus Melanchthon - Bruggenbouwer* (Kampen: Kook 2011).

2. 교회와 학교(대학)의 중개자

멜랑흐톤은 독일 학교와 대학교의 재정비에 큰 공헌을 하였다. 중세의 교육으로부터 종교개혁을 통해 학교를 갱신하는데 있어, 길을 제시해 주었다. 그는 교회와 학교와의 유기적 연관성에 있어 중개자로서 일했다.

멜랑흐تون은 독일학교에서 중등, 고등교육에 대해 지대한 영향을 미쳤다. 그는 아이들을 학교에 보내도록 부모를 교육시키는 것이 중요하다고 생각했다. 그가 구상한 라틴어 학교에서는 세 과정으로 이루어진다. 첫째 과정에서는 학생들은 주기도문 읽기를 집중적으로 배운다. 둘째 과정은 라틴어를 공부한다. 이 과정에서 종교적 가르침은 멜랑흐تون이 ‘기독교의 삶의 총체’라 생각한 성경, 교리문답, 시편 등으로 이루어졌다. 이 때 읽을 성경으로는 이사야, 로마서, 요한복음으로 보았다. 셋째 과정에서는 기계로, 베질, 오비디우스의 책으로 높은 라틴어 수업을 한다. 여기에 문체연습과 토론법 및 수사학 공부도 덧붙힌다. 상급반 학생들은 라틴어로만 말해야 한다. 그는 상급 인문학교, 일명 고등학교(Oberschule)를 만들었다. 뉘엔베르크에 세운 학교가 유명한데, 이 학교는 김나지움이라고 불리는 현대 인문학 고등학교의 모범이 되었다.

멜랑흐تون은 비텐베르그 대학 뿐만 아니라, 튀빙엔대학(1533년부터), 프랑크푸르트 오데에 있는 대학, 마부억대학, 라이프치히 대학들의 새로운 변화에 중추적인 역할을 했다.¹⁰ 그는 이 대학들의 규정들을 새롭게 하였다. 그의 제자인 요아힘 카메라리우스를 통해, 그 영향력이 확대되었다. 하이델베르그 대학을 위한 멜랑흐تون의 중요성은 매우 의미가 깊다. 오토하인리히(1556-1559) 선제후는 하이델베르그 대학의 교육학적 학문적인 변혁을 인문주의와 종교개혁의 연결을 통해 이루고자 했다. 프리드리히 3세 이후에도 여전히 멜랑흐تون은 하이델베르그 대학에 지속적 영향을 준다.¹¹ 한 가지 그의 연설가운데 예를 들면, 멜랑흐تون은 라이프치히 대학에 첫

¹⁰ Robert Stupperich, *Philipp Melanchthon* (Göttingen: Muster-Schmidt, 1997), 45.

¹¹ 참고, 이남규, “16세기 후반과 17세기 초의 하이델베르크 대학의 신학부”, 역사신학 논총 20집(2010), 58-84.

번째 박사 졸업식에서 루터와 멜랑흐톤의 제자 베른하르드 치글러 (Bernhard Ziegler)의 졸업식을 축하하며 참석하였는데, 치글러가 했던 마지막 연설은 멜랑흐톤에 의해 작성된 것으로서, 알버티니센 작센안에 있는 교회와 대학의 변화에 대해서 밝힌 것이다. 하나님께서 세상에 알리시기 원하신 것이 선지자와 사도들의 책들인 성경인데, 그것을 위해서, 학문적으로 그리고 하나님의 말씀을 이해할 수 있도록 학교가 반드시 필요함을 말한다.¹² 그는 선지자들이나 사도들 뿐만 아니라 고대교회 교부들이 동방 교회나 서방의 교회에 복음을 전하는 자로서 가르치는 것을 통해서 교회가 세워진 것을 근거로, 교회에 항상 학교가 연결되어 있었으며, 연구하는 것을 멈추면, 복음의 빛이 꺼지게 된다고 말하였다.¹³ 그러하니 현명한 군주는 교회를 대학처럼, 보호하고 돌보아주어야만 한다고 말한다. 군주의 최고의 의무는 의심할 것 없이 하나님의 지식이 사람들 가운데 유지되게 하는 것이라고 한다. 그들의 연구는 이 높은 과제를 위해서 봉사하는 것이라 말한다. 멜랑흐톤은 교회와 대학은 하나님의 말씀이 이 세상에 온전히 전해져 복음이 드러나고, 덕이 세워지도록, 함께 더불어 역할을 해야한다고 강조한다. 하나님은 교회에 인문학적인 학문이 항상 유지되어 학문작업을 통해서 기독교적인 지식이 드러나기를 원하신다고 말한다. 심지어 멜랑흐톤에 따르면, 하나님이 학교를 놀라운 방식으로 보존하신다고 말한다.¹⁴ 대학은 대의적정치가 이루어져야 하는데, 그것을 위해서 두 가지 즉, 직분을 수행하는 신의와 일치의 보존을 위한 노력(시 133)이 중요하다고 한다.

멜랑흐톤은 유럽의 대학들에 있어, 그의 교류한 사람들을 통해서, 그의 대학조직 구성을 통해서, 그의 무수한 교과서들의 확대를 통해서, 그의 제자들을 통해서 영향력을 17세기까지 크게 미쳤다.¹⁵ 이런 멜랑흐톤의

¹² MELANCHTHON Deutsch II, “*Schulen und Predigten*” (Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt 1997), 21.

¹³ MELANCHTHON Deutsch II, “*Schulen und Predigten*”, 25.

¹⁴ MELANCHTHON Deutsch II, “*Schulen und Predigten*”, 29.

¹⁵ Herman Selderhuis, *Praeceptor Europae, Philippus Melanchthon over kerk, recht en universiteit*, Apeldoornse Studies no. 55, 2010.

교육과 대학에 대한 이상은 독일을 넘어서, 특히 제네바 아카데미와 레이든 대학과 그 밖의 네덜란드의 대학들에서 두드러지게 다시 발견된다.

IV. 멜랑흐톤의 신학

1. 신학적 방법론

멜랑흐톤이 개신교적 신학방법론을 처음 개척했다. 성경이 신학의 내용이며, 루터의 신학을 중시했고, 그 방법에 있어서는 신학적 로치(Loci)들을 아리스토텔레스적 형식과 방법론으로 사용하였다. 그는 신학적 주제들에 있어서 간략한 요점들을 설명하고 논의해 나가는 방식을 사용한 것이다. 그는 수사학(Rhetorik, Rhetorics)과 논증학(변증법, Dialektik, Dialectics)을 중심으로 하는 인문주의적인 방법론을 삼았다.¹⁶ 수사학은 어떤 전체적인 내용을 제시할 때 그 전체 내용을 구성하는 핵심적인 주제(명제)들을 설정하고, 그러한 주제들을 중심하여 설명하는 것이다. Loci는 중세적 방법인 총체(Summen)와 달리(중세의 스콜라주의와) 단혀진 완벽한 체계를 제공하지 않고, 실천적 목표아래 주요점을 다루는 방식이다.¹⁷ 그는 변증학 연구에서 주로 아리스토텔레스와 키케로를 의존하였다. 그는 이런 학문들의 방법론을 자신의 작품에 적용하였다. 멜랑흐톤은 개혁진영의 조직신학 저술의 방법론을 제시하는 첫 번째 길을 걸어갔다. 혹자는 신학총론(1521)을 개신교 최초의 조직신학이라고 말한다. 그래서 16-17세기 교의학적 저술들 가운데, 많은 책들이 Loci communes라는 제목을 가진다.

¹⁶ Nicole Kuropka, *Philipp Melanchthon: Wissenschaft und Gesellschaft* (Tübingen: 2002); -, Vor Gott und in der Welt, in *Fragmenta Melanchthoniana* Bd. 3 *Melanchthons Wirkung in der europäischen Bildungsgeschichte*, hg. Von Günter Frank und Sebastian Lalla, 2007.

¹⁷ Martin Jung, *Philipp Melanchthon und seine Zeit* (Göttingen: V & R, 2010), 23.

멜랑흐톤은 신학총론(1553) 서문에 따르면, 누구나 배우거나 가르치려 하면, 주요내용의 부분을 순서대로 알고 있어야 한다. 전체를 파악해야 하고, 앞의 내용과 뒤의 내용의 연관성도 이해하고 있어야 한다. 그 순서를 정할 때, “원인이 사역 앞에 간다(Ursach gehet vor dem gemachten werk)”는 원칙이 있다.¹⁸ 그래서 하나님을 먼저 말하고, 다음에 창조, 타락, 구원 등을 말하는 것이다. 신앙의 주요내용 전체를 차서있게 배우고, 가르쳐야 함을 말했다. 그것을 선지자와 사도들은 “가르침(교리)과 역사”로 전했다.

2. 중요저작들

멜랑흐톤의 신학총론은 세 가지 시기로 나뉜다. 첫째는 1521년부터 1534년까지,¹⁹ 둘째는 1535년부터 1542년까지,²⁰ 셋째는 1543년부터 1559년까지이다.²¹ 이렇게 나뉘는 이유는 신학총론의 구조와 분량이 세 번의 시기가 많은 차이가 난다. 마치 칼빈의 기독교강요가 1536년판, 1539년판(1543년, 1550년) 1559년판 세 시기로 증보되며 구조가 확대 변화되었듯이 그러하다. 그 제목을 축약하면, 첫째 시기는 신학총론(*Loci communes*), 둘째 시기는 신학총론(*Loci theologici*) 셋째 시기는 신학

¹⁸ Philipp Melanchthon, *Heubartikel Christlicher Lere: Melanchthon deutsche Fassung seiner Loci theologici*, nach dem Autograph und dem Originaldruck von 1553, hg. Von Ralf Jenett u. Johannes Schilling (Leipzig: Evang. Verl.-Anst., 2002), 80.

¹⁹ Philipp Melanchthon, *Loci communes 1521*. Lateinisch-Deutsch. Übersetzt und mitkommentierenden Anmerkungen versehen von Horst Georg Pöhlmann, hg. Vom Lutherischen Kirchenamt der Vereinigten Evangelisch-Lutherischen Kirche Deutschlands (Gütersloh) 1997; 『멜랑흐톤과 부씨』, 이은선, 최윤배 옮김 (서울: 두란노 아카데미 2011).

²⁰ Philipp Melanchthon, *Loci Communes, das ist, die furnemsten Artikel Christlicher Lere*, Übers. v. Justus Jonas (Wittenberg 1536); CR Vol. 21. 229-560.

²¹ Philipp Melanchthon, *Melanchthons Werke in Auswahl* (Studienausgabe), II-2 Bd., hg. Von Robert Stupperich (Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus 1980).; CR Vol. 21. 601-1106; Philipp Melanchthon, *The chief theological Topics*, translated by J. A. O. Preus (Saint Louis: Concordia Publishing House 2011).

총론(Loci praecipui theologici)이라고 칭한다. 멜랑흐톤이 둘째판을 가지고 증보하여 성도를 위해 독일어로(1555) 직접 번역한 것이 있다.²²

그리고 아우구스부르크 신앙고백이 있는데, 이 고백이 생성된 배경을 보면, 로마카톨릭을 반대하는 개신교 영주들과 도시 대표 19명이 하나님 앞에서 함께 자기 믿는 바를 표명하기 원했고, 황제는 그들에게 제국의회가 시작되기 전에 자신들의 믿음을 명백히 논증하라고 했다. 개신교 관원들은 그 믿는 바를 “신앙고백(Confessio)”이라는 형식으로 표현했다. 이것이 바로 아우구스부르크 신앙고백(Confessio Augustana, Das Augsburger Bekenntnis, 1530)이다.²³ 이 신앙고백서는 루터교리의 공식적 상징이자, 루터파의 주요 신앙고백이다. 로마카톨릭의 반대서(Die Konfutation)에 대하여 아우구스부르크 신앙고백 변증서(Apologia Confessionis Augustana, Apologie des Augsburger Bekenntnisses, 1531)로 답변했다. 그 후 멜랑흐تون은 1540년에 아우구스부르크 신앙고백에 근본내용은 유지하되, 약간의 변화를 수록하여 아우구스부르크 신앙고백 변경(Confessio Augustana Variata)를 작성했다. 그리고 최후로 아우구스부르크 신앙고백서 반복(Repetitio confessionis Augustanae, 일명 삭소니 신앙고백)을 작성함으로써, 다시금 작센 지역의 개신교 신앙을 아우구스부르크 신앙고백서와 일치되게 그 시대적 주제들을 추가로 작성하여 표명하였다.

이 외에 시찰자 핸드북,²⁴ 요리문답들, 성경주석서들이 있고, 자유 7과학

²² Philipp Melanchthon, *Heubartikel Christlicher Lere*. 필립 멜랑흐톤, 『신학총론』, 이승구 역 (고양: 크리스챤 다이제스트 2000).

²³ 츄어로 CA로 기록한다.

²⁴ 선제후령 작센처럼 넓은 지역에 종교개혁을 가져오려면, 시찰, 즉 방문이 필요했다. 종교개혁 시기에 관리와 신학자가 위원회를 구성하여, 여러 지역을 다니면서, 시찰을 하였다. 목회자의 도덕성, 신학적 입장과 교육상황, 교회재산등을 조사했다. 시찰을 통해 루터가 알게 된 것은, 목회자와 교사들에게 교회규범 형식의 안내서가 필요하다는 것이었다. 멜랑흐톤이 이 일을 맡아서, 작센의 시찰 방침이라는 제목이 출간되었다. 멜랑흐톤이 쓴 시찰자를 위한 지침은 루터가 서문을 썼고, 멜랑흐톤이 “목회자를 위한 시찰 지침서(1528)”를 작성하여, 루터와 부겐하겐의 동의함으로써, 1528년에 출판되었다. 이 교회규정의 입장은 성경적으로 증거하였다. 이 책에는, 개신교 신학의 가르침, 십계명, 기도, 고난 중 기독교인

부의 수많은 교재들을 저술하여 그 시대와 후대에 큰 영향을 끼쳤다.

3. 멜랑흐تون의 신학

아우구스부르그 신조는 그 당시 개신교가 어떤 신앙을 고백하는지 나타나 있고, 멜랑흐تون의 신학을 가장 잘 드러내 보여주는 것은 신학총론이라고 할 수 있다. 초기 멜랑흐تون은 루터의 종교개혁의 신학을 로마카톨릭(스콜라주의)에 반대하여 체계화하는 작업을 하였고, 신학총론 1521년과 1535년 사이의 변화를 주목해 보면, 반삼위일체론자와 그 밖에 그릇된 가르침에 반대하면서, 1535년에는 전체적인 신학적 체계를 진술하기 원했다. 그리하여 구조가 바뀐다. 1535년에는 신학적 주제에 있어서는 하나님에 관하여부터 시작하여 전개하는 것이 합당하다는 것을 제시하였다. 멜랑흐تون의 신학을 가장 잘 체계화 하는 것은 신학총론 1559년판인데, 이것은 그 후대 16세기 후반부와 17세기까지 초까지 개혁파와 루터파 신학교에서 교과서로 쓰여 지던 것이었다.

멜랑흐تون의 신학과 신학적 내용들이 가지는 의미에 대해서 제한적인 주제들에 한정하여 개괄적으로 간략하게만 다루고자 한다.²⁵ 그리고 그의 신학적 특징이 무엇인지를 보도록 하겠다.

첫째, 멜랑흐トン은 신론의 변화에 대해서 보면, 신학총론 1521년에서는 “신성의 비밀들은 우리가 연구하는 것보다 기도하는 것이 더 낫다”라는, 중세 스콜라 신학의 중심에 대한 반대로 시작했으나, 약 30년대를 지나면서, 그릇된 자들의 전통적 삼위일체론에 대한 부정과 성자의 성부와의 관계에 대한 의구심을 제기하는 분위기에 반대해서, 신학총론 1535년에서

의 태도, 세례, 성찬식, 회개, 고백, 죄에 대한 변상, 교회규정, 혼인문제, 자유의지, 기독교적 자유, 터키인의 위협, 예배의식, 성찬식위원회, 교구시찰직분, 학교건립과 교육내용이었다.

²⁵ 이후의 신학적 진술은 멜랑흐تون의 신학총론 1559년판은(신론, 교회론만 참고) 많이 참고하지 못했으며, 신학총론 1555년 독일어 판과 아우구스부르그 신앙고백의 내용들을 통해 근거로 말하는 점을 밝힌다. 멜랑흐تون 신학에 대해서 앞서 연구한 선행자들의 글(Jung, Selderhuis 등)을 참고하면서, 논자의 의견을 개진하는 방식으로 하겠다. 그리고 멜랑흐تون을 향해 루터주의자들 간의 논쟁에 대해서는 거의 다루지 않고자 한다.

는 신론을 가장 앞에 두고, 공교회적 고백과 교부들이 정립한 신학에 토대를 두고 있다. 그것을 1559년판 끝까지 견지한다. 그의 신론과 삼위일체론 그리고 기독론이 모든 신학의 전제가 된다는 사실이다. 그것은 그가 창조를 논할 때에도, 삼위일체론이 기반이 되어 있다. 고대교회의 신조인 니케아 신조에 기반을 두고 있으며, 기독론에 있어서도, 칼케톤 신조에 토대를 두고 전개하고 있다. 이런 면에서 루터와 칼빈과 삼위일체에 대한 이해는 동일하며, 루터는 존재적인 이해는 짧게 다루고 경륜적 삼위일체적인 내용에 더 숙고하며 적용하며, 칼빈은 하나님을 아는 지식의 관점에서 경건에 초점을 두며, 멜랑흐톤에게는 삼위일체 구조적인 이해가 더 두드러지게 나타난다. 그런데 이렇게 멜랑흐톤이 구조적인 신론을 펼쳐도, 중세 스콜라 주의의 사변과는 반대로, 멜랑흐톤의 특징은 하나님에 대한 지식을 예배와 기도를 드리기 위한 지식으로서 서술해 간다. “인류가 하나님의 형상으로 하나님의 성전으로서 하나님을 찬양하기 위해서, 창조되었고, 구원받았다. 왜냐하면 하나님은 알려지고 예배받기를 원하신다”라고,²⁶ 신론의 시작을 한다.

둘째, 멜랑흐톤은 루터의 칭의를 받아들이고, 새로운 국면으로 칭의를 새로운 순종과 연결지어 제시했다. 로마카톨릭에 반대해서, 루터는 오직 은혜, 오직 믿음, 오직 그리스도를 통해, 죄인의 칭의를 주장했다. 이런 가르침은 루터의 중심에 놓여 있다. 루터는 오직 성경으로 그의 신학을 펼쳤다. 멜랑흐톤은 루터 신학의 체계를 세우는 역할로서, 그의 신학총론 1521년에 하나님 말씀의 신학으로서 성경안에 복음과 율법으로 구별하여 이해하고, 율법과 복음을 동시에 전해야 함을 말했다. 율법을 전함으로 죄에 대한 지식을 알고, 복음을 전함으로 은혜의 약속과 의를 알게 된다고 했다. 이것은 창세기 3장에서부터 나오고, 죄와 회개와 칭의가 그 안에 전해진다고 한다. 그는 신학총론 1521년판에서 인간의 능력, 죄의 형태, 율법을 첫째부분에 다루고, 둘째부분에 복음, 은혜, 칭의, 신앙을 키포인트

²⁶ CR Vol. 21, 607; Jung, *Philipp Melanchthon*, 156-7.

로 제시한다. 이로써, 멜랑흐톤은 초기 종교개혁의 핵심을 전했다. 멜랑흐톤은 아우구스부르그 신앙고백서 4항에 “만약 우리가 그리스도께서 우리를 위해 고난받았고 그 때문에 죄를 용서하시고 의와 영생을 주신다는 것을 믿는다면, 우리는 죄용서와 하나님 앞에서 의롭게 되는 것이 우리의 공로와 행위와 충족을 통해서 할 수 있으며, 우리는 그리스도 때문에 은혜로 신앙을 통해서 죄용서를 받고 하나님 앞에서 의로워질 수 있다.(롬 3장, 4장)”고 고백했다. “칭의의 내용이 죄용서이고, 신앙이 멜랑흐톤에 따르면, 동의(Zustimmung, assensio)와 신뢰(Vertrauen, fiducia)이다. 신앙은 하나님의 선포된 말씀과 중보자 그리스도 때문에 수여된 약속을 동의하는 것이고, 신앙은 중보자 그리스도 때문에 약속된 하나님의 자비를 신뢰하는 것이다.”²⁷ 마틴 용에 따르면,²⁸ 멜랑흐톤은 칭의를 이해할 때, 하나님의 판단, 말씀하심으로, 의롭다하시는 것이라 한다. 인간의 존재가 하나님 관계에서 바뀌는 것은 아니라고 한다. 이에 대해 신학자들이 법정적 칭의(19세기 말부터)라는 말도 하고, 전가적 칭의라고 말하는데, 하지만 법정적 칭의라는 것으로 충분히 설명되지 않는 것은 화목된 평화적 하나님의 거룩케 하심의 측면이 포함되지 않는 것과 칭의가 새롭게 함에 대해 분리되는 것이 복되지 않다는 문제가 있다. 후기 멜랑흐톤은 칭의 뒤에 새로운 순종(선행)이 반드시 따른다고 주장한다.²⁹ 새로운 순종은 성령의 일이며, 동시에 인간에게 주어지는 것이다. 칭의의 선언적 측면을 강조하면서도, 동시에 새로운 순종(선행, 회개)이 열매로써 뒤따르는 것을 이어서 연결한다(롬 8:12; 고전 6:9 요일 3:7-8; 엡 2:10). 이것이 소위 율법의 제 3 사용과 연결된다.³⁰

셋째, 멜랑흐톤은 종교개혁에서 율법의 제 3의 용도를 시기상 가장 먼저

27 Jung, *Philip Melanchthon und seine Zeit*, 24-25.

28 Jung, *Philip Melanchthon*, 158-160.

29 Phillip Melanchthon, *the chief theological Topics* (*Loci Praecipui Teologici* 1559), translated by J.A.O. Preus (Saint Louis: Concordia publishing house 2011), 171. 이런 전개가 하이델베르그 요리문답에 그대로 반영된 것으로 보인다.

30 Melanchthon, *the chief theological Topics*, 172.

알렸다. 율법의 제 3 사용은 그의 신학총론 1535년판에 처음으로 나타난다.³¹ 신적인 법(하나님의 말씀, 십계명)은 의롭다함을 받은 자들의 신앙을 통해서 하나님이 기뻐하시는 삶으로 중요한 역할을 한다. 이런 이해를 칼빈이 공유했던 것으로 보이고, 칼빈은 그의 신학에 있어 성도의 거룩한 삶에 있어서 율법의 제 3 용도를 중요한 기준으로 전개하였다.³²

넷째, 멜랑흐톤의 복음과 약속과 유언(Testament)의 가르침이 우르시누스의 은혜언약의 가르침에 영향을 주었던 것 같다. 크리스토프 스트롬에 따르면,³³ 멜랑흐톤의 제자로서 우르시누스의 하이델베르그 요리문답을 통해, 개혁파 신학자에게 전수되었는데, 예정을 중심에 둔 신학자나, 언약신학을 중요한 기능으로 쓴 신학자에게도 그러하다. 네덜란드 언약신학에 멜랑흐톤의 영향은 우르시누스뿐만 아니라 올레비아누스를 통해 전해진다고 한다.³⁴ 우르시누스는 자연으로부터 모든 민족에게 알려진 율법에 대한 멜랑흐톤의 지적을 그의 자연언약의 교리로 전개한다. 이것을 하이델베르그에서 우르시누스에게 학업한 고마루스가 자연언약과 초자연적 언약으로 설명한다.

다섯째, 멜랑흐톤의 성찬론이 의미를 가지는 것은 그의 성찬이해가 칼빈에게도 동의된 내용이라는데 있다. 아우구스부르크 신앙고백(1540)서 10항에 “성찬에 대해서 고백하기를, 그리스도의 몸과 피가 빵과 포도주와 함께 성찬에 먹고 마시는 자에게 참되게 주어진다.”라고 고백했다. 멜랑흐톤은 성찬론에 있어서 루터교와 개혁교회 사이에 공유할 수 있는 이론을 제시함으로써, 양자 간에 평화와 연합을 이루고자 했다.

여섯째, 멜랑흐톤은 의지의 자유에 대한 견해를 보면, 신학총론 1521년

³¹ Melanchthon, *Die furnemsten Artikel Christlicher Lere* (Ausgabe Wittenberg 1536), LXXXVIII.

³² Günter H. Haas, “Ethik und Kirchenzucht”, in Herman Selderhuis(Hg), *Calvin Handbuch* (Tübingen, Mohr Siebeck, 2008), 332-3.

³³ Christoph Strohm, “Der Heridelberger Katechismus im Kontext des Calvinismus des 16. und 17. Jahrhunderts,” In: Macht des Glaubens - 450 Jahre Heidelberger Katechismus (Göttingen, V & R 2013), 97-105.

³⁴ Selderhuis, *Melanchthon*, 32.

에 자유의지를 다루면서, 인간은 타락한 이후에 자유의지가 없다고 못 박고, 인간의 원죄와 자범죄를 율법과 관련해서 해설한다. 루터주의 학자들은 자주 멜랑흐톤이 이런 초기 가르침을 버렸다고 하며, 후기에는 신인협력을 주장했다고 비판한다. 그러나 짱키우스가 보듯이 신학총론(1521)에서 자유의지와 예정에 대한 멜랑흐톤의 견해는 최후까지 철회되거나 버리지 않았다는 짱키우스의 판단을 기억해야 할 것이다.³⁵ 그것은 멜랑흐톤이 그 가르침의 본질을 바꾸거나 버린 것이 아니라, 그 당시 교회와 성도들의 신앙과 견덕이 해롭지 않도록 적응하여 설명한 것으로 볼 수 있다. 이것은 예정론이나 인간의 자유의지에 대한 멜랑흐톤의 견해를 그 당시 개혁파 신학자들이 어떤 자세로 받아들이고 있었는지 잘 보여준다.

일곱째, 교회론에 있어 첫째 조상 아담을 교회로 보는 것은 멜랑흐톤에게 있어서 창의적으로 볼 수 있는 내용이고,³⁶ 이후로 그런 인식이 개혁파 신학자들에게 보인다. 멜랑흐톤은 루터의 교회론을 이어서, 하나님의 택한 백성이 교회임을 말하며, 그리스도인이 거룩한 보편 기독교회임을 증거하였다. 동시에 멜랑흐톤은 전체교회로서 보이는 교회를 강조하기 위해서 말씀선포와 성례가 시행되는 교회를 중요시했다. 멜랑흐톤은 칼빈과 같이 1540년대부터 “교회”라는 장(locus)에서 주로 보이는 교회를 진술한다. 그 말이 그가 보이지 않는 교회를 간과했다는 말은 아니다. 멜랑흐톤은 루터와 같이 목회자가 하나님 말씀을 전하는 자임을 확고히 했다. 그는 고대교회의 집사제도와 장로제도를 알고 있었지만, 그것이 작센 교회에서 실천되지는 않았다.

여덟째, 예정론에 대해서, 멜랑흐톤은 처음에는 절대예정론을 가르쳤으나, 시간이 지나면서 하나님의 택한 백성을 교회로 부르시는 차원에서 말했고, 교회의 위로차원과 성도의 덕을 세우는 관점을 더 무게를 두었다. 칼빈

³⁵ 제롬 짱키우스, 절대예정론, 김성봉 역 (서울: 나눔과 섬김, 2001), 192-5. “멜랑흐톤은 최후까지 자신이 거기서 밝힌 것에 대해서는 단 한 마디도 전혀 취소하지 않았다는 것 또한 주목하도록 하라.”

³⁶ Stupperich, *Philip Melanchthon*, 37.

은 한편으로 하나님의 주권과 이중예정을 강조를 두었고, 다른 한편 은혜로 말미암은 선택교리를 본다. 멜랑흐톤과 칼빈 사이에 서로 인간의 자유의지와 예정에 대한 견해가 가르치는 체계와 가르치는 방법의 차이가 있음에도 불구하고, 서로 존중했다.³⁷

V. 멜랑흐톤의 17세기까지의 영향³⁸

멜랑흐톤의 제자 중에 루터주의자로서 활약을 했던 마틴 켐니츠, 데이비드 히트래우스와 같은 이들도 있고, 우르시누스, 폐첼,³⁹ 소니우스, 빅토르 스트리겔과 같이 루터진영에서 개혁파로 전향한 그들의 제자들에게 멜랑흐톤의 정신이 살아 숨쉰다.⁴⁰

멜랑흐톤의 신학총론의 다양한 판들이 후세대에 많은 영향을 미쳤다. 칼빈의 신학총론 3판이 칼빈에 의해서 불어로 번역되었고, 프랑스 기독교인이 참된 신앙으로 무장하고 위로받도록 하기 위해서이다. 멜랑흐톤의 신학총론은 독일과 유럽에 교과서로 퍼져나갔다.⁴¹ 헬마 용한스에 의하면, 1595년까지 신학총론(1559)이 35판이나 찍혔다.⁴² 그리고 1521년부터 1595년까지 로찌의 67가지의 라틴어판과 32가지의 번역본들이 있다고

³⁷ Spijker, “Die Diversität der reformierten Scholastik,” 311.

³⁸ 이번 장에서는 필자의 박사논문에 근거하여 정리하였다. 참고. Jin Kook Kim, *Die reformatorische Amtslehre bei Melanchthon in seinen späteren Werken und im Vergleich Luther und Calvin* (Münster: Lit Verlag, 2017).

³⁹ Richard Wetzel, “Christoph Pezel (1539–1604),” in Scheible, Heinz (Hg.), *Melanchthon in seinen Schülern*, (Wiesbaden: Harrassowitz, 1997), 506.

⁴⁰ Heinz Scheible(Hg.), *Melanchthon in seinen Schülern* (Wiesbaden: Harrassowitz, 1997).

⁴¹ Selderhuis, *Praeceptor Europae*, 19–23; Helmar Junghans, “Philipp Melanchthons Loci theologici und ihre Rezeption in deutschen Universität und Schulen,” in Wartenberg, Günter (Hg.), *Werk und Rezeption Philipp Melanchthons in Universität und Schule* (Leipzig: Evang. Verl.-Anst., 1999), 9–30.

⁴² Jungans, “Philipp Melanchthons Loci theologici und ihre Rezeption”, 16

한다. 마틴 켐니츠는 1554년 이후에 신학총론방식을 사용했고, 요한 게르하르트도 1610년부터 1622년까지 그 방식을 채용했다. 개혁파 안에서는 무스쿨로스, 베자, 발레우스, 부카누스가 사용했다. 스웨덴에서도 로찌 두 번째 판이 정당한 교의학책이었다. 신학총론은 17세기 하반부까지 독일 뿐 아니라 유럽 나머지 나라들에게 강력하게 영향을 미쳤고, 가장 의미있는 신학교과서 였음이 분명하다. 멜랑흐톤의 아우구스부르그 신앙고백서, 1530, 1540, 1551년판 모두 후대에 교회사에 생동적으로 살아 있다.

멜랑흐톤은 스칸디나비아에서도 많이 받아들여졌다. 코펜하겐 대학에서 멜랑흐톤은 널스 헤밍센에게 받아들여졌고, 데이비드 히트레우스에 의해 스웨덴학생들이 로스톡에서 전달받았다. 스칸디나비아 학교교육에 있어서 멜랑흐톤은 “스칸디나비아의 교사”라는 칭호를 받게 된다. 헝가리에도 멜랑흐톤의 영향이 있다.

멜랑흐톤과 17세기 네덜란드와의 관계도 하이델베르그 요리문답과 도르트총회와 개혁신학자들의 관계도, 셀드하이스 교수가 연구했고, 멜랑흐톤의 신학적 내용과 경향이 도르트총회에서도 반영되었다고 한다.⁴³

하지만 독일 작센에서는 루터의 죽음 이후 멜랑흐톤과 그 제자들 가운데 필립주의자들은 설 자리가 점점 좁아졌다. 그들은 기본적으로 루터와 멜랑흐톤의 가르침에서 충실하려고 했지만, 고루터주의자들은 그들을 향해 공격했다. 강경한 루터주의자들과는 다르게 필리피스트들은 훨씬 온건한 경향이었다. 고루터주의자들은 필리피스트들을 숨겨진 칼빈주의자라고 공격하였다. 1574년 작센에서 박해가 시작되어서 멜랑흐톤의 사위 카스파르 포이처는 12년간 감옥에 감금되었다. 볼프강 크렐, 하인리히 몰러와 다른 사람들은 교수직을 잃었다. 크리스토프 폐첼은 추방당했다. 이런 역사는 루터주의 역사에 있어서 부끄러운 역사이다.

⁴³ Herman J. Selderhuis, “*Melanchthon und die Niederlande im 16. und 17. Jahrhundert*,” in Günter Frank, /Kees Meerhoff (Hg.), *Melanchthon und Europa*. 2. Teilband Westeuropa (Stuttgart: Thorbecke 2002), 303-24.

1. 개혁교회와 대학

칼빈과 멜랑흐톤은 신학적으로 일치하기도 했지만, 차이점이 있다. 이런 면은 결국 개혁파 안에 다양성이 나오는 요인이 되었다. 개혁신학자들은 성경이 근원이며 규범이었고 교부들과 개혁자들에 의해서 받아들여진 관점에 관해 성경적 가르침의 조항들을 사용하였다. 그들은 루터나 칼빈 한 사람에게 매여 있지 않았고, 개혁파 전통의 숨결로부터 기원하기에, 평화적이고 보편교회적이다. 멜랑흐톤의 수납이 초기 칼빈주의자들에게 있다.⁴⁴ 멜랑흐톤은 교사요 조직신학자로서 그의 로찌방법론이 칼빈주의에 깊이 전파되었다. 그의 방법론은 피터 마터, 볼프강 무스쿨루스, 부카누스, 히폐리우스, 스트리겔,⁴⁵ 다네우스, 우르시누스에 의해서 받아들여지고, 진전되었다. 멜랑흐톤과 칼빈주의에 관계에 대해서 이미 연구되어 출판되었다. 멜랑흐톤의 지속적인 영향이 하이델베르그 대학에서 1622년까지 두드러지게 나타난다.⁴⁶ 특별히 셀드하위스 교수는 1583년부터 1622년 하이델베르그 신학자들이 칼빈과 우르시누스 뿐만아니라 루터와 멜랑흐톤을 공통적인 종교개혁자로 보고 있다는 점을 밝혔다.⁴⁷ 멜랑흐톤의 가르침의 정신이 특별히 임마누엘 트레멜리우스와 우르시누스에게 있다. 무엇보다 멜랑흐톤의 사상은 우르시누스에 의해서 널리 전파되고 하이델베르그 학생들에게 계속 전해졌다. 우르시누스와 멜랑흐톤과의 관계는 익히 잘 알려

⁴⁴ Christoph Strohm, "Melanchthon-Rezeption im frühen Calvinismus," in Loehr, Johanna (Hg.), *Dona Melanchthoniana* (Stuttgart-Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog, 2000), 433-55.

⁴⁵ Ernst Koch, Victorin Strigel (1524-1569). "Von Jena nach Heidelberg," in Schible, Heinz (Hg.), *Melanchthon in seinen Schülern* (Wiesbaden: Harrassowitz, 1997), 391-404.

⁴⁶ Herman J. Selderhuis, "Das Recht Gottes. Der Beitrag der Heidelberger Theologen zu der Debatte über die Prädestination," in Christoph Strohm u.a. Hg., *Späthumanismus und reformierte Konfession: Spätmittelalter und Reformation*. Neue Reihe 31 (Tübingen: Mohr Siebeck, 2006), 227ff.

⁴⁷ Herman Selderhuis, "Eine attraktive Universität, Die Heidelberger Theologisch Fakultät 1583-1622," in Seldernuis, J. Herman/Wriedt, Markus (Hg.), *Bildung und Konfession*, SuR NR (Tübingen: Mohr Siebeck), 2006.

져 있고,⁴⁸ 하이델베르그 요리문답에 있어 멜랑흐톤적인 내용이(구조, 예정론 등) 많이 포함되어 있고,⁴⁹ 칼빈주의적인 것과 츠빙글리적인 것도 있다.⁵⁰ 우르시누스는 멜랑흐톤의 제자로서 칼빈과 불링거와 베미글리와의 교제 속에서 개혁파 신학을 형성해 나갔다. 하이델베르그 대학의 교수들은 직간접적으로 멜랑흐톤의 제자로 볼 수 있다.⁵¹ 그 가운데 게오르그 소니우스가 가장 멜랑흐톤의 신학을 잘 드리낸다. 멜랑흐톤의 신학총론 최종판은 하이델베르그 대학의 교과서였다. 무엇보다 멜랑흐톤은 평화주의자로 묘사되는데, 유니우스도 그런 입장을 갖고 있다고 볼 수 있다.⁵² 개혁파 신학대학교에서 다네우스, 베자, 그리고 무엇보다 게오르그 소니우스가 칼빈의 기독교강요보다 멜랑흐톤의 방법론에 더욱 연결지었다. 칼빈과 멜랑흐톤의 법에 대한 이해와 교회법에 대한 이해가 개혁파에 전파되었다는 점도 스트롬에 의해 밝혀졌다.⁵³ 다네우스에게는 멜랑흐톤의 영향이 윤리학에 있어서 명백히 보인다.⁵⁴

48 유해무, 김현수, 『하이델베르크 요리문답의 역사와 신학』 (서울: 성약출판사 2006), 49-98; 120-122; 스페이커르, 『칼빈의 유언과 개혁신앙』 (서울: 성약출판사 2009), 33-34.

49 Derk Visser, "Zacharias Ursinus (1543-1583), *Melanchthons Geist im Heidelbergischen Katechismus*," in Heinz Schible(Hg.), *Melanchthon in seinen Schülern*(Wiesbaden: Harrassowitz, 1997), 373-89. Selderhuis, "Melanchthon und die Niederlande im 16. und 17. Jahrhundert," 311.

50 Lyle Bierma, "The Structure of the Heidelberg Cathechism," in Frank, Günter/ Herman Selderhuis(Hg.), *Melanchthon und Calvinismus* (Stuttgart-Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog, 2005), 43.

51 Selderhuis, "Eine attraktive Universität, Die Heidelberg Theologisch Fakultät 1583-1622," 4-5.

52 Selderhuis, "Eine attraktive Universität, Die Heidelberg Theologisch Fakultät 1583-1622," 6.

53 Christoph Strohm, "Ius Divinum und ius humanum: Reformatorische Begründung des Kirchenrechtes" in Gerhard Rau u. a. (Hg.), *Das Recht des Kirche*, Bd.2: Geschichte des Kirchenrecht (FBESG 50) (Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus 1995), 115-73; Christoph Strohm/ Heinrich de Wall(Hg.), *Konfessionalität und Jurisprudenz in der frühen Neuzeit*, (Berlin 2009).

54 Christoph Strohm, "Melanchthon-Rezeption im frühen Calvinismus", 446-50; -, "Melanchthon-Rezeption in der Ethik des frühen Calvinismus," in *Melanchthon*

도르트 총대들 가운데도 칼빈과 베자 그리고 멜랑흐톤과 우르시누스의 제자들로 구성된 것이 분명한데, 그러나 항론파는 자신들의 근거로 멜랑흐톤에게 호소하지만, 그 생각은 반항론파 사람들에게 격렬하게 반대를 받는다.⁵⁵

멜랑흐톤은 종교개혁신학과 개신교 정통주의의 중개자라 볼 수 있다. 종교개혁적 신학이 개혁파신학자들에 의해서 받아들여져서 더욱 발전되고 정교화 될 수 있었던 것은 멜랑흐톤의 공헌이다. 이런 면모는 장로교신학자들에게까지 이어지고 있다.

2. 루터교회와 대학

쿠어 작센과 브라운שווי에에도, 신학총론과 시찰자를 위한 교본이 종교개혁의 뿌리로서 자리하고 있다.⁵⁶ 멜랑흐تون의 임직자를 위한 교본도 메클렌부역에서 받아들여지고 사용되었다.⁵⁷ 특별히 멜랑흐تون의 영향은 마틴 켐니츠에게서 나타난다.⁵⁸ 그는 1563년 메클렌부역의 시찰자였고, 그는 시찰과 시찰을 위한 교본에서 멜랑흐تون의 책을 자주 인용한다. 멜랑흐تون의 “임직자를 위한 교본”을 모델로 삼아 만들었고, 발전시켰다. 그는 신학총론과 임직자를 위한 교본과 루터의 교리문답으로부터 내용들을 뽑아 내고 발전시켰다.

켐니츠는 고루터주의자들과 필립주의자들 사이의 논쟁을 피하였다.⁵⁹ 그는 개혁파와 논쟁하는 것보다 오히려 루터에게로 돌아가 신학적 정립을

⁵⁵ und Calvinismus (Stuttgart-Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog, 2005), 143–9.

⁵⁶ 스페이커르, 『칼빈의 유언과 개혁신앙』, 43.

⁵⁷ Phillip Melanchthon, *Ordinanden Examen wie es in der Kirchen Wittemberg gehalten wird. Darinnen die Summa Christlicher...* Wittenberg 1559.

⁵⁸ Phillip Melanchthon, *Ordinanden Examen wie es in der Meckelburgischen Kirchenordnung gefasset ist*, Wittenberg 1554.

⁵⁹ Martin Chemnitz, *Handbüchlein Der Fürnemsten Heuptstücke; Geschichte der Theologie* (München: Kaiser 1983) 210

⁵⁹ Karl-Heinz Mühlens, “*Im Zeitalter der lutherischen Bekenntnisbildung und Orthodoxie*,” in Beutel, Albrecht (Hg.), *Luther Handbuch* (Tübingen: Mohr Siebeck, 2010), 468.

하였다. 켐니츠는 루터주의자로 형식적으로 말할 수 있지만, 내용적으로는 필립주의자로 평할 수도 있다. 물렌에 따르면, 켐니츠에게 있어 멜랑흐톤은 루터와 근본적으로 동일하다고 한다.⁶⁰ 여려면에서 켐니츠는 멜랑흐톤의 견해를 받아들이고 있다. 인문주의적 관점이나 종교개혁적 신학이나 그러하다.

숨겨진 칼빈주의자와 필립주의자들이 삭센에서 논쟁되고 펍박받는 시기가 있었다. 그럼에도, 멜랑흐톤은 쿠어작센에서 받아들여졌다. 그 규칙은 초기 멜랑흐톤의 저서들이 받아들여진 것이다.

정리하자면, 전반적인 멜랑흐톤의 사역은 루터와 부씨, 그리고 칼빈과 관계를 가지게 된다. 멜랑흐톤과 루터는 비텐베르그 종교개혁 안에서 부겐하겐과 유스투스 요나스와 견고히 하였다. 멜랑흐톤의 가르침은 순수루터 주의안에 유지되나, 루터의 신학으로부터 벗어난 신학은 비판받았다. 이런 입장은 순수 루터주의에서 야곱 안드레아스와 마틴 켐니츠가 일치신조(FC)를 작성함으로써 진전되었다. 모든 루터주의자들이 일치신조(FC)를 취하지는 않았다. 일치신조 없는 루터교 지역 교회들은 폼머른, 홀스泰인, 브라인슈바이크 볼펜부텔과 제국도시 뉴엔베르크이다. 헤센-카셀과 안할트는 칼빈주의가 자리를 잡았다.

멜랑흐톤의 사역은 부씨와 칼빈에게 영향을 주고 받았고, 그리고 그들과 함께 계속하여 발전되었다. 비텐베르그 종교개혁과 스위스 종교개혁은 무엇보다 팔츠 안에서 그리고 독일 개혁파 안에서 만난다. 멜랑흐톤의 제자들, 자카리아 우르시누스, 빅토리 스티겔, 크리스토프 폐첼은 독일 개혁파 초기형성에 기여한다. 이런 관점에서 멜랑흐톤의 사역은 루터와 함께 전체 루터주의와, 칼빈과 함께 개혁파에 효력을 나타냈다.

⁶⁰ Mühlen, *Im Zeitalter der lutherischen Bekennnisbildung und Orthodoxie*, 468.

VI. 나가며

멜랑흐톤은 루터와 함께 종교개혁자로서, 그리고 비텐베르그에서 평생 교수로 사역을 했다. 그는 목회자가 아니고, 교수이며, 학자였다. 그는 자유 7과학부의 교수이며, 동시에 신학교수였다. 그를 통해 수많은 학생들이 배웠고, 그 가운데 의학이나 법학을 발전시킨 사람도 적지 않았지만, 목회자와 신학자가 무수히 많았다. 16세기와 17세기에 유럽의 스승이라고 칭 할만 하다.

또한 그는 아우구스신앙고백서를 작성한 개신교 신앙고백의 대표적인 저자이었다. 그의 불후의 명작인 신학총론은 신학교과서로 많은 곳에서 활용되고, 또 개신교 신학자들이 17세기까지 그것을 발전시키었다. 그는 루터와 종교개혁의 신학을 체계화하고 정립하여 교회와 후대에 전해주었다. 그는 부씨와 칼빈과의 교제와 협력으로 개혁파 교회와 신학에 지속적인 영향력을 보였다.

루터주의 안에서 루터의 신학의 변절자로 자주 부당하게 평가절하 당했지만, 그의 학문적인 영향력은 루터주의안에서, 개혁교회와 신학안에서, 그 후대에 지금까지 영향을 주고 있다.

멜랑흐톤 연구가 더욱 되어서, 종교개혁과 개신교 정통주의 사이의 연속성 그리고 인문주의와 종교개혁의 관계, 그리고 기독교적 교육과 기독교적 학문관에 대해서 더 널리 알려지기 바라면서 글을 맺는다.

[Abstract]**Phillip Melanchthon's theology**

Jin Kook Kim (Dongsan Church)

The topic of this research is Phillip Melanchthon's theology. Although Melanchthon lived from 1496 to 1560, and had lived in Wittenberg Germany since 1518, he has been called not only German teacher for a long time but also European teacher (Praeceptor Europae).

Melanchton shows the light and shade well with respect to the Reformation history. In the positive point of view, early Melanchton systematized Protestantism theology and church with Luther. After meeting Bucer and Calvin, from the middle of Melanchton's ministry, he had a constant effect on Reformed Church and Reformed Theology through his disciples who acted within Reformed Church. But in the negative point of view, Melanchton was caught up many disputes while serving as a successor after Luther died. Also, he had to face severe objection of Gnesio-Lutheran because he worked for the coincidence and alliance of church.

The teachings of Melanchton's reformation was disseminated to mid-17C as well as 16C through his disciples and his books. Melanchton is called a bridge builder (arbitrator) today; he served as an arbitrator fairly between Lutheran and Calvinism,

between church and educational institution, between the Reformation and humanism, between the Reformation and Protestant Orthodoxy.

To know this perspective more clearly, it will be good to understand Melanchton in the mutual relation with Luther and Calvin. Without Luther, Melanton couldn't have been a reputation as a reformer and couldn't have entered Lutheran. Without Calvin, without Bucer, it wouldn't have been easy for Melanchton to influence Reformed Church. Melanchton was standing between Luther and Calvin. This view is equally grasped and applied in Melanchton's theology.

Melanchton's theological stance is right this. He systematized Luther theology and acted as a bridge between Luther and Calvin theology. This viewpoint is spread evenly in his theology.

Melanchton's influence and effect continued through his Loci Commune and Augsburg Confession through his disciples. His influence and effect was handed down to Lutheran by M. Chemnitz and D. Chytraeus with Luther's influence. Wittenberg model is brought forward from this. This model had affected the northern part, eastern part of Germany and North Europe for a long time. Theology of M. Chemnitz, a superintendent in Braunschweig, are presented as very good examples of this model. This model leads to Gerhard's theology in regard to him. Melanchton's theology was handed down to Reformed Church by Ursinus, Sohnius, Pezel, and Strigel with the acceptance of Luther and Calvin. Heidelberg model is mentioned as the second. This model affects Western Europe and Middle Europe such as Netherlands, Leiden, and Scotland with the

Geneva model. Theology by Ursinus, a teacher of Heidelberg, is presented as a very good example of this model. Theologians of Heidelberg in mid-late 16C are associated with Melanchthon, Luther, and Calvin like Beze and Polanus to carry out their theology work.

The effect(Lutheran) of Wittenberg model and the effect(Reformed) of Heidelberg model was the representative Protestantism stance. They met each other in the Synod of Dort and the Westminster Assembly with the influence of Leiden, Geneva, and Zurich during the period of 30-year War.

This effect and acceptance moved on to America and then was disseminated to Korea and Asia until now. This feature has been described continuously from Martin Luther to The Westminster Assembly as the Reformation and Protestantism theology.

Key Words: Melanchthon, Luther, Calvin, Reformed Church, Lutherism

[참고문헌]

1. 멜랑흐톤 원전

CR Vol. 21.

Melanchthon, Philipp. *Loci communes* 1521. Lateinisch-Deutsch.
Übersetzt und mitkommentierenden Anmerkungen versehen von
Horst Georg Pöhlmann, hg. Vom Lutherischen Kirchenamt der
Vereinigten Evangelisch-Lutherischen Kirche Deutschlands.
Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 1997.

Melanchthon, Philipp. *Loci Communes, das ist, die furnemsten Artikel Christlicher Lere*, Übers. v. Justus Jonas, Wittenberg 1536.

Melanchthon, Philipp. *Melanchthon's Werke in Auswahl* (Studienausgabe), II-2 Bd., hg. Von Robert Stupperich, Gütersloh, 1951-75.

Melanchthon, Philipp. *Heubartikel Christlicher Lere: Melanchthon deutsche Fassung seiner Loci theologici*, nach dem Autograph und dem Originaldruck von 1553, hg. Von Ralf Jenett u. Johannes Schilling, Leipzig: Evang. Verl.-Anst., 2002.

Melanchthon, Philipp. *the chief theological Topics . Loci Praecipui Teologici* 1559. trans. J.A.O. Preus, Saint Louis: Concordia publishing house, 2011.

Melanchthon, Philipp. *Ordinanden Examen wie es in der Kirchen Wittemberg gehalten wird.Darinnen die Summa Christlicher...* Wittenberg ,1559.

Melanchthon, Philipp. *MELANCHTHON Deutsch II*, Leipzig:
Evangelische Verlagsanstalt, 2011.

- 이은선, 최윤배 역. 『멜란히톤과 부씨』. 서울: 두란노 아카데미, 2011.
- 멜랑흐톤, 필립. 『신학총론』, 이승구 역. 고양: 크리스챤 다이제스트, 2000.

2. 2차 문헌

- Bierma, Lyle. *The Structure of the Heidelberg Cathechism*. in Frank, Günter/ Herman Selderhuis(Hg), *Melanchthon und Calvinismus*. Stuttgart-Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog, 2005.
- Chemnitz, Martin. *Handbüchlein Der Fürnemsten Heuptstücke*; Hägglund, *Geschichte der Theologie*. München: Kaiser.
- Frank, Günter/Selderhuis, Herman, J. (Hg.) *Melanchthon und Calvinismus*, Stuttgart, 2005.
- Jin Kook, Kim. Die reformatorische Amtslehre bei Melanchthon in seinen späteren Werken und im Vergleich Luther und Calvin. Münster: Lit Verlag, 2017.
- Jung, Martin. *Philipp Melanchthon*, in Martin Jung und Peter Walter(H.g.) Theologen des 16. Jahrhunderts, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2002.
- Jung, Martin. *Philipp Melanchthon und seine Zeit*, Göttingen: V & R, 2010.
- Junghans, Helmar. *Philipp Melanchthons Loci theologici und ihre Rezeption in deutschen Universität und Schulen*, in Wartenberg. Günter (Hg.), *Werk und Rezeption Philipp Melanchthons in Universität und Schule*, Leipzig: Evang. Verl.-Anst, 1999.
- Mühlen, Karl-Heinz. *Im Zeitalter der lutherischen Bekenntnisbildung und Orthodoxie*, in Beutel, Albrecht (Hg.). *Luther Handbuch*. Tübingen: Mohr Siebeck, 2010.

- Selderhuis, Herman J. *Praeceptor Europae, Philippus Melanchthon over kerk, recht en universiteit*. Apeldoornse Studies no. 55, 2010.
- Selderhuis, Herman J. *Das Recht Gottes. Der Beitrag der Heidelberger Theologen zu der Debatte über die Prädestination*, in Christoph Strohm u.a. Hg., *Späthumanismus und reformierte Konfession: Spätmittelalter und Reformation*. Neue Reihe 31, Tübingen: Mohr Siebeck, 2006.
- Selderhuis, Herman J. *Melanchthon und die Niederlande im 16. und 17. Jahrhundert*. in Günter Frank, /Kees Meerhoff(Hg.). *Melanchthon und Europa*. 2. Teilband Westeuropa. Stuttgart: Thorbecke, 2002.
- Selderhuis, Herman J. *Eine attraktive Universität, Die Heidelberger Theologisch Fakultät 1583-1622*, in Seldernuis, J. Herman/Wriedt, Markus(Hg.). Bildung und Konfession. Tübingen, 2006.
- Spijker, Willem van't. *Die Diversität der reformierten Scholastik: Die theologische Methode Melanchthons und Calvins im Vergleich und beider Auswirkungen auf die reformatorische Scholastik*, in Frank. Günter/Selderhuis, Herman, J. (Hg.) *Melanchthon und Calvinismus*. Stuttgart, 2005.
- Strohm, Christoph. *Melanchthon-Rezeption im frühen Calvinismus*, in Loehr, Johanna (Hg.), *Dona Melanchthoniana*, Stuttgart-Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog, 2000.
- Stupperich, Robert. *Philipp Melanchthon*, Göttingen: Muster-Schmidt, 1996.
- Wetzel, Richard. *Christoph Pezel(1539-1604)*, in Scheible, Heinz (Hg.), *Melanchthon in seinen Schülern*. Wiesbaden: Harrassowitz, 1997.

Visser, Derk. Zacharias Ursinus(1543-1583), *Melanchthons Geist im-Heidelberger Katechismus*. in Heinz Schible(Hg.), *Melanchthons in seinen Schülern*. Wiesbaden: Harrassowitz, 1997.

루터. 『탁상담화』, 이길상 역. 서울: 크리스챤다이제스트, 2005.

셀더하위스, 헤르만. 『칼빈핸드북』. 서울: 부흥과 개혁사, 2013.

찡키우스, 제롬. 『절대예정론』. 김성봉 역. 서울: 나눔과 섬김, 2001.

판 엇 스페이커르, 빌렘. 『칼빈의 유언과 개혁신앙』. 서울: 성약출판사, 2009.

칼빈의 유비(Analogy) 이해

이신열

(고신대, 교의학)

[초록]

본 논문은 창조와 섭리, 그리스도와 구원, 그리고 성찬의 교리에 나타난 칼빈의 유비에 대한 이해를 고찰한 논문이다. 먼저 창조론에 있어서 칼빈은 유비의 한계를 인정하면서도 창조주를 ‘기능공’, ‘건축가’, 그리고 ‘부유한 가정의 아버지’ 등의 다양한 유비적 표현을 사용하여 묘사했다. 피조세계는 이런 건축가에 의해 지어진 ‘크고 화려한 저택’ 또는 ‘신적 영광의 극장’ 등으로 표현되었다. 궁극적으로 자연은 칼빈에게 하나님의 위대하심과 선하심을 가르쳐주는 ‘학교’로 이해되었다. 창조 교리와의 연관 속에서 섭리 교리를 고찰함에 있어서 칼빈은 이 가르침이 지닌 현재적 측면과 그 실행을 특별히 강조하고자 했다. 또한 섭리가 마치 별거벗은 채로 우리에게 주어져서 하나님을 죄의 저자로 만들지는 않는다는 사실을 설명함에 있어서 태양과 썩은 고기와의 유비를 활용했다. 또한 칼빈은 성경에도 등장하는 신인동형론적(anthropomorphic) 표현을 하나님의 조정 또는 적응(accommodatio Dei)의 관점에서 해설했다. 그리스도에 대한 이해에 있어서도 유비 개념이 빈번하게 활용되었는데 그리스도의 육체가 제공하는 생명력, 그리스도의 순종을 통해서 그의 생명력

이 현실화된다는 사실, 그리고 속성의 교류라는 관점을 활용하여 칼빈은 자신의 기독론적 견해에 유비 개념을 포괄시켰다고 볼 수 있다. 특히 속성의 교류에 있어서 칼빈은 그리스도의 신성과 인성의 존재론적 연합을 통해서 그리스도 자신이 행위의 주체임을 강조하고자 하는 의도를 드러내었다. 칼빈의 구원론, 특히 신앙론은 그가 유비를 얼마나 효율적으로 사용하는 신학자인가를 단적으로 드러내는 예에 해당된다. 하나님의 말씀에 의존하는 신앙이 어떻게 신자들로 하여금 천국의 실재를 경험할 수 있도록 만들어주는 능력을 제공하는가에 대한 설명이 제공된다. 신앙의 특징(예, 역경에 맞서서 싸우거나 이에 의해 쓰러지는 모습)을 다양한 자연물(예, '나무')에 비유하기도 했다. 마지막으로 칼빈은 로마 가톨릭의 화체설과 루터의 공재설에 맞서서 유비 개념을 활용하여 성찬의 특징을 두 가지로 이해했다. 즉 사물과 이를 나타내는 사인(sign) 사이의 유사성과 차이점에 주목하는 일반적 의미의 유비와 유비에 의해 상징되는 실재가 우리를 영적으로 고양시키고 위에 계신 그리스도께로 인도한다는 사실이 이에 해당된다. 이 두 개념을 통해서 칼빈은 자신의 성찬론을 16세기의 다양한 견해들과 차별화시켰다고 볼 수 있다. 칼빈은 아나고게를 상승적 유비 개념으로서 이해한 것이 아니라 그리스도의 영적 실재라는 실재론적 개념으로 보는 독특한 견해를 표명했다

키워드: 존 칼빈, 유비, 창조와 섭리, 기독론, 구원론, 성찬론

I. 시작하면서

일반적으로 개신교 종교개혁연구가들은 16세기 종교개혁자 칼빈(John

Calvin, 1509-1564)이 기본적으로 중세 스콜라주의에 대해서 혐오의 태도를 보였다고 주장한다.¹ 그는 스콜라주의자들이 하나님의 진리를 지나치게 복잡하고 난해하게 만들었던 점에 대해서 강력한 비판적인 입장을 취했고 이들의 신학이 무익하고 헛된 것이라고 생각했다고 보았다. 그는 성경에 나타난 진리가 인간이 이해할 만한 단순성을 지니고 전달된다고 보았던 것이다. 이런 관점에서 포드 배틀즈(Ford Battles)는 칼빈이 조정 또는 적응(accommodatio Dei)의 개념을 통해서 하나님이 인간이 이해할 수 있는 언어로 말씀하신다는 사실을 설명했다고 밝혔다.²

그런데 로마 가톨릭 신학자들은 칼빈이 이해한 진리의 단순성에 대해서 약간 다른 견해를 취한다. 이들은 주로 칼빈이 하나님의 진리를 유비 개념에 근거해서 이해했다고 주장한다. 요셉 리처드(Joseph Richard)는 칼빈에게 하나님의 진리가 단순성을 지닌 채로 전달된다는 주장 대신에 하나님의 말씀 자체가 유비라고 주장했다.³ 그는 하나님을 아는 지식에 관한 고찰에 있어서 인간이 하나님을 아는 것 자체가 일종의 유비적 표현에 의해 조건 지워진다는 생각을 지니고 있었다. 하나님에 관해서 직접적 지식을 제공하는 그분의 말씀이 결국 인간의 말로 주어지고 기록될 수밖에 없으므로 우리가 가질 수 있는 하나님에 관한 지식은 유비적 지식이며 간접적 지식에 불과하다는 것이 리처드의 주장이었다. 이런 맥락에서 또 다른 로마 가톨릭 신학자 랜달 자크만(Randall Zachman)은 칼빈의 유비를 두 가지로 나누어서 고찰했다: 일반적 의미의 유비(analogia)와 상승적 유비에 해당되는 아나고게(anagogē).⁴ 전자는 사인(sign)과 사인이 가리키는 현실과의 유사점과 차이점을 강조하는 반면, 후자는 일시적 사인으로부터

¹ 빌렘 판 엇 스페이커르, 『칼빈의 생애와 신학』, 박태현 역 (서울: 부흥과개혁사, 2009), 222-4.

² 포드 배틀즈, “하나님께서는 자신을 인간의 한계에 맞춰 조정하셨다”, 『칼빈신학의 이해』, 도날드 맥컬(편), 이종태 역 (서울: 생명의 말씀사, 1991), 22-51.

³ L. 요셉 리처드, 『칼빈의 영성』, 한국칼빈주의연구원 편역 (서울: 기독교문화협회, 1986), 223.

⁴ Randall C. Zachman, "Calvin as Analogical Theologian", *Scottish Journal of Theology* 51 (1998), 162-87.

그것이 상징하는 영적실재로의 상승(elevation)에 초점을 맞추는 개념이다.

개신교 진영에서 칼빈의 유비 연구는 해석학의 관점에서 ‘신앙의 유비’(analogy of faith)에 대해서 이루어진 것에 불과하다.⁵ 그러나 칼빈의 유비 개념 ‘자체’에 대한 연구는 아직까지 개신교 진영에서 활발하게 진행되지 않고 있다. 본 논문은 지금까지 진행된 로마 가톨릭 신학자들의 칼빈의 유비에 대한 연구에 대한 비판의 일환으로서 이 연구들에 활용된 논의의 범위를 더욱 세분화하여 창조와 섭리, 그리스도와 구원, 그리고 성찬이라는 주제에 있어서 칼빈이 어떻게 유비를 활용하는가를 고찰하고자 한다.

II. 창조와 섭리

1. 창조

먼저 창조주 하나님은 칼빈에 의해서 ‘기능공(opifex), 예술가(artifex), 부유한 가정의 아버지(opulens paterfamilias)’로 묘사된다.⁶ 먼저 ‘부유

⁵ David Starling, “The Analogy of Faith in the Theology of Luther and Calvin”, *Reformed Theological Review* 72 (2013), 5-19. Thomas F. Torrance, *The Hermeneutics of John Calvin* (Edinburgh: Scottish Academic Press, 1978), 64. 토伦스는 칼빈의 신앙의 유비 개념이 그의 신학 전체의 방법과 내용을 지배했다고 주장한다. 20세기 개신교 신학에서 ‘유비’ 개념 자체에 대한 본격적 연구는 볼프하르트 판넨베르크 (Wolfhart Pannenberg)에 의해서 시작되었다고 볼 수 있다. Wolfhart Pannenberg, *Analogie und Offenbarung: eine kritische Untersuchung zur Geschichte des Analogiebegriffs in der Lehre von der Gotteserkenntnis* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2007). 판넨베르크의 유비에 대한 간략한 해설 및 비판으로는 다음을 참고할 것. 이용규 정찬도 이신열, “안셀름, 바르트 및 판넨베르크의 유비 개념에 대한 비판적 고찰: 존재유비와 신앙유비를 중심으로”, 「한국조직신학논총」 44 (2016), 211-38.

⁶ John Calvin, *Ioannis Calvini opera quae supersunt omnia*, 59 vols. ed. Wilhelm Baum, Eduard Cunitz & Eduard Reuss (Brunswick: C. A. Schwetschke, 1863-1900), vol. 23, col. 32 (창 2:2 주석), 이하 CO로 표기함; 『기독교 강요 (1559)』, 1.14.2. 이하 『기독교 강요』가 연도 표기 없이 주어진 경우는 1559년에 발간된 최종판을 가리킨다.

한 가정의 아버지’라는 표현은 하나님의 부성적 호의와 사랑을 나타내고 있는데 이것은『기독교 강요 초판』(1536)에는 다음과 같이 설명되었다. “그분으로부터 우리에게 주어지는 것으로서 우리를 행복으로 인도하지 않는 것은 아무 것도 없다. … 그 분이 우리를 대하시는 것은 자신의 부성적인 호의와 사랑에서 비롯된 것이며, 이 모든 것에 이유가 있다면 그것은 바로 그의 선하심이다.”⁷ 하나님의 부성적 사랑은 그 분이 아담의 소용을 위해서 그에게 베풀어 주셨던 수많은 것들에 의해서 증명되는데 이는 궁극적으로 그로 하여금 천상의 영광을 묵상하도록 하기 위함이었다.⁸ ‘땅과 땅의 열매들’은 하나님의 ‘호의의 증거’이었다.

또한 하나님이 ‘건축자’로 표현된 것은 창조를 통해 드러난 그의 전능하심에 대한 유비적 표현에 해당된다. “우리는 하나님의 능력을 그의 피조물들 속에서 찾으며, 그 분이 얼마나 뛰어나고 위대한 예술가인가를 헤아리게 된다.”⁹ 하나님의 전능한 손에 의해 지음 받은 세상은 풍성함과 다양함과 아름다움이 무제한적으로 드러나는 ‘웅대하고 찬란한 저택’에 비유된다.¹⁰ 우주는 예술가이며 건축가이신 하나님의 놀라운 능력과 솜씨에 의해 만들 어진 극장에 해당되는데 칼빈을 이를 구체적으로 ‘하나님의 선하심, 지혜, 공의, 그리고 능력을 드러내는 극장’ 또는 ‘신적 영광의 극장’으로 묘사했다.¹¹ 우주와 그 창조주 하나님의 정하신 질서는 하나님의 현현의 거울에 해당된다.¹² 또한 세상의 완전함에 대해서 설명하면서 칼빈은 이를 하나님 의 형상을 몇입은 것으로 다음과 같이 표현했다. “다른 방식으로는 보이지

7 CO 1, 63 (『기독교 강요』, 제2장).

8 CO 23, 37 (창 2:8 주석).

9 『기독교 강요』, 1.14.21; CO 23, 21 (창 1:14 주석).

10 『기독교 강요』, 1.14.20.

11 CO 47, 220 (요 9:5 주석); 32, 361 (시 135:13 주석); 23, 11-12 (창세기 주석 서문); 『기독교 강요』, 1.14.20; 2.6.1; 55, 146 (히 11:3 주석). 신적 영광의 극장에 관한 연구로는 다음을 참고할 것. Susan E. Schreiner, *The Theater of His Glory: Nature and Natural Order in the Thought of John Calvin* (Grand Rapids: Baker Book House, 1995).

12 CO 31, 194 (시 19편 주석 서문); 23, 9-10 (창세기 주석 서문).

않으므로 하나님은 세상의 형상으로 마치 옷을 입은 것처럼 나타나셔서 우리에게 자신을 보여주셨고, 그 형상 가운데서 자신을 가시적이 되도록 하셨다.”¹³

그러나 창조에 관한 이런 유비적 표현들을 통해서 칼빈이 궁극적으로 의도하는 바는 세상은 결국 피조물에 불과하다는 사실이다. 세상이 마치 거울처럼 하나님의 형상을 아무리 아름답고 완전하게 드러낸다고 하더라도, 세상은 결코 이를 창조하신 창조주 하나님께 비교될 수 없음이 분명하다. 칼빈은 이 사실에 대해서 다음과 같이 말한다. “우리가 그분에 대해서 말하거나 생각할 때 우리에게 드러나는 것으로 그 분을 한정해서는 아니 된다. 지구가 우리에게 무한한 것 같지만, 여전히 이는 그의 손바닥 안에 붙잡혀 있을 따름이다. 다시 말해서, 그 분 안에 있는 그 거대한 불가해적 본질, 그 엄청난 영광에는, 지구가 아무리 큰 땅 덩어리라고 하더라도 전혀 비교할 바가 되지 못한다.”¹⁴

칼빈에게 피조세계와 관련해서 어떤 비교나 유비도 허용되지 않는 것이 사실이다.¹⁵ 그러나 여기에서 주목해야 할 부분은 창조와 그리스도에 관한 칼빈의 견해이다. 칼빈은 창조주와 피조물 사이에 중보자(mediator)를 떠나서는 어떤 유사성(proportio)도 존재할 수 없다고 밝힌다: “중보자의 중재가 아니라면, 피조물과 창조주 사이에 어떤 비교가 있을 수 있는가?”¹⁶ 이 문장에 나타난 칼빈의 의도는 하나님과 세상 사이의 어떤 일반화된 관계를 부인하는 것이었다. 앞서 언급된 칼빈의 창조와 관련된 모든 유비적

13 CO 23, 7-8 (창세기 주석 서문). 칼빈에게 세상은 하나님의 형상이라는 사실을 거울의 유비를 들어서 해설한 예로는 다음을 참고할 것. T. F. Torrance, *Calvin's Doctrine of Man* (London: Lutterworth, 1952), 35-38.

14 CO 35, 390 (욥 38:18-32 설교).

15 Pierre Imbart de la Tour, *Origines de la Réforme*, vol. IV (Paris: Hachette, 1935), 69: “Dieu et l'homme ... Quelle antithèse!”; R. Stauffer, *Dieu, la création et la providence dans la prédication de Calvin* (Berne: Peter Lang, 1978), 30. 스토퍼르는 유비가 하나님의 존엄을 인간의 언어에 가두는 것에 불과하다고 밝힌다.

16 CO 52, 151 (엡 1:10 주석): “Quae enim proportio creaturae ad Creatorem, nisi intercedeat mediator?”

표현들(예, 건축가, 예술가, 화려한 저택, 거울, 하나님의 형상 등)은 사실상 하나님과 인간 사이의 유일한 중보자이신 말씀의 존재를 전제로 삼을 때에만 유효하다. 왜냐하면 모든 피조물은 중보자이신 삼위일체 제 2 위 하나님에 의해 지음을 받았고 그 분 안에서 궁극적 존재 의미를 부여받을 수 있기 때문이다. 그리스도는 인류와 천사의 중보자이실 뿐 아니라, 모든 피조 세계의 중보자이시기 때문이다.¹⁷

또한 칼빈은 하나님은 그리스도 안에서 스스로를 우리들의 수준으로 낮추시었다는 주장이 구원론적 주장임과 동시에 또한 창조론적으로 해석되어야 할 주장이라고 밝힌다. 하나님의 광대함과 인간의 보잘 것 없음은 구원론적으로 적용되기에 앞서 창조론적으로 이해되어야 함을 뜻한다.¹⁸ 이런 이유에서 창조주와 피조물과의 관계를 파악함에 있어서 도움을 제공한다. 칼빈은 하나님의 조정에 대해서 다음과 같은 설명을 제공한다. “우리의 영민함이 하나님을 이해할 수 있을 정도로 높이 오를 수 없음은 너무나도 분명하다. 그러므로 그리스도를 떠나서 하나님을 생각하는 모든 행위는 우리 모든 지각을 삼켜 버리는 무저갱(abyssus)이다. … 그리스도 안에서 하나님께서는 자신을 보잘 것 없게 만드셔서 우리들의 수준으로 자신을 낮추신다. 그리스도만이 우리의 양심을 진정시켜 양심이 감히 하나님께 친근하게 다가갈 수 있도록 하신다.”¹⁹

칼빈은 이렇게 창조주를 유비적으로 묘사함에 있어서 하나님의 자비와 전능의 두 주제를 포괄적으로 드러낼 뿐 아니라 창조의 궁극적이며 원래적 의도가 인간에게 영생과 행복을 제공하는 것이라고 다음과 같은 해설을 제공한다. “자연 질서는 우주의 체계가 우리에게 학교가 되어 그 안에서 우리가 경건을 배우고, 거기에서 영생과 완전한 행복에 이르게 하는 것이었다.”²⁰ 이런 이유에서 하나님께서 어떻게 자신의 손과 능력에 의해서 지음

17 CO 52, 86 (골 1:17 주석).

18 CO 47, 7 (요 1:5 주석). 칼빈은 이 구절을 주해하면서 하나님의 아들의 뚜렷한 능력 가운데 첫째는 이 세계와 자연 질서에 나타나며 둘째는 타락한 자연의 소생과 회복에서 나타난다고 설명한다.

19 CO 55, 226-27 (벧전 1:20 주석).

받은 피조세계를 돌보시고 다스리시는가에 대해서 고찰하는 섭리에 대한 고찰의 필요성이 주어진 것이라고 볼 수 있다.

2. 섭리

헤르만 셀더르하위스(Herman Selderhuis)에 의하면, 칼빈에게 섭리가 진정한 신학이었다고 밝힌 바 있다.²¹ 칼빈에게 섭리는 이렇게 중요한 신학적 교리이었는데, 그렇다면 칼빈의 섭리 이해에 있어서 유비의 역할은 무엇인가? 이 질문에 대한 해답을 찾기 위해서 칼빈의 섭리론에 나타난 ‘활동하지 않는 신(deus otiosus)’과 ‘하나님의 후회하심(Dei poenitentia)’이라는 두 가지로 제한하여 고찰하고자 한다.

첫째, 활동하지 않는 신과 관련해서 칼빈은 하나님의 섭리를 세상에서 발생하는 모든 일에 대한 그분의 통치로 이해한다.²² 칼빈은 에피쿠로스(Epicurus, 341-271 BC)의 견해를 따라 신들이 자신들의 행복에 젖어 이 세상의 이들에 대해서 고민하지도 개입하지도 않는다는 이교도적 주장을 전적으로 배격한다. 에피쿠로스주의자들의 신들은 아무 것도 하지 않는 게으른 신이며 스스로를 하늘에 가두는 신에 불과하다. 그러나 칼빈에게 하나님은 언제나 활동하시는 하나님(Deus actuous)이시며 자신이 만드신 피조세계와 인간의 매사에 끊임없이 개입하시는 분이시다. 창조와 섭리는 서로 연결되며 연관되지만 칼빈은 후자를 전자를 따라 논리적으로 발생하는 일로 간주하고 이를 삶의 중립적 맥락 속에서 이해하는 태도를 배격하였던 것이다.²³ 여기에서 강조점은 섭리의 현재적 측면과 실행에 대한 하나님

20 『기독교 강요』, 2.6.1.

21 헤르만 셀더르하위스, 『중심에 계신 하나님: 칼빈의 시편 신학』, 장호광 역 (서울: 대한기독교서회, 2009), 131. H. Jackson Forstmann, *Word and Spirit: Calvin's Doctrine of Biblical Authority* (Stanford, CA: Stanford Univ. Press, 1962), 98. 포스트만은 칼빈이 그의 『기독교 강요』의 섭리 교리에 있어서 가장 황홀경의 색채를 띠고 있다는 평가를 내린다. 칼빈의 섭리에 대한 연구물들은 대부분의 경우 성부 하나님의 행위에 집중되어 있다. 성자 하나님을 섭리의 주체와 객체의 관점에서 고찰한 글로는 다음을 참고할 것. 이신열, “칼빈의 『공관복음 주석』에 나타난 섭리 이해”, 『개혁논총』 24 (2012), 153-81.

22 『기독교 강요』, 1.16.4.

의 의지에서 발견된다. 이런 이유에서 하나님의 섭리는 ‘현재적 재량 (praesens arbitrium)’ 또는 ‘실제적 의지 (actualis voluntas)’로 명명된다.²⁴ 달리 말하자면, 이는 하나님의 명령 없이는 이 세상에서 지금 이 순간에 어떤 일도 발생하지 않음을 가리킨다. 세상의 그 어떤 일도 우연이나 운명에 의해 발생하지 않는다. 하나님은 결코 맹목적으로 어떤 일을 행하시지 않으시는 분이시기 때문이다. 섭리는 “조약돌들을 무릎 사이에 집어넣고 거기에서 하나를 집어 드는 일은 사람들의 능력에 있는 것이 아니며, 또한 우연의 탓으로 볼 수 없는 것까지도 하나님 자신에게서 비롯되는 것임을 가르친다.”²⁵ 모든 일들은 하나님의 목적을 따라서 발생하는데 이 목적은 대부분 하나님의 뜻에 의한 것이므로 사람에게는 알려지지 아니하며, 이는 하나님의 뜻에 숨겨져 있는 것이다. 우주에서 발생하는 모든 일들은 하나님의 측량할 수 없는 계획에 의해서 지배를 받는다는 사실을 인정하는 것이 섭리의 가르침에 대한 올바른 태도에 해당된다.²⁶ 신실한 자들은 하나님의 보호하심을 체험하게 될 때 이 진리를 이해할 수 있게 된다.²⁷ 이것이 인간의 생각으로는 하나님의 목적이 파악될 수 없는 이유에 해당되며 이로 인해 어떤 일은 우연히 발생하는 것으로 간주되기도 하지만, 하나님께서 섭리로서 모든 사건을 자신이 원하시는 방향으로 돌리신다는 사실을 뜻한다.²⁸

그러나 하나님의 섭리가 모든 사람들에게 숨겨져 있다는 사실을 벌미로 악행을 하나님의 탓으로 돌리고 자신이 범한 악행에 책임이 없다고 주장하는 자들은 섭리를 잘못 적용하고 있는 것이다. 그들은 단지 자신들이 하나님의 뜻을 섬겼을 따름이라고 주장하지만, 그들이 악을 행하는 것은 자신의 악한 성향에 이끌려 죄를 범하는 것에 불과한 것이다. 행악자들은 하나님의

23 CO 31, 255 (시 25:9 주석).

24 CO 32, 433 (시 148:7 주석); 셀더르하위스, 『중심에 계신 하나님』, 133에서 인용.

25 『기독교 강요』, 1.16.6.

26 『기독교 강요』, 1.17.2.

27 CO 31, 56 (시 3:6 주석).

28 『기독교 강요』, 1.16.9.

설리의 도구이며 하나님은 이들의 악한 의도를 정당하게 사용하신 것 밖에 없으므로 하나님 자신에게는 악에 대한 아무런 책임도 없으신 것이다.²⁹ 악인들이 악을 행하는 것이 하나님의 설리의 도구라는 진리를 설명하기 위해서 칼빈은 태양광선과 썩어 있는 시체의 유비를 들어 다음과 같이 설명한다.

썩어 있는 시체가 태양광선에 그대로 노출된다면, 그 시체의 악취는 도대체 어디에서 오는 것인가? 태양광선의 작용 때문에 악취가 풍긴다는 것은 다 아는 사실이다. 그러나 그렇다고 해서 그 광선이 악취를 풍긴다고 말하는 사람은 아무도 없다. 이와 마찬 가지로 악의 문제와 이에 대한 죄책은 분명 악인들에게 있는 것이다. 하나님께서 자신의 목적을 위해서 악인의 행동을 사용하신다고 하더라도, 그가 부정한 일을 행하셨다고 생각할 이유가 어디에 있겠는가?³⁰

이런 맥락에서 칼빈은 여기에서 설리가 언제나 벌거벗은 모습으로 우리에게 다가오는 것이 아니라 조심성과 분별이라는 수단들로 옷 입고 우리에게 다가온다는 유비적 표현을 사용했던 것이다.³¹

둘째, 칼빈은 ‘하나님의 후회하심’에 대한 해설에 있어서 설리를 더욱 유비적 관점에서 조망한다. 먼저 칼빈은 여기에 언급된 ‘후회하심(poenitentia)’은 원래 하나님께 속한 것이 아니라 인간인 우리가 갖게 되는 그분에 대한 이해에 관한 것을 가리킨다고 보았다.³² “우리를 위하여 하나님은, 인간을 서술하는 방식으로 그런 모든 다른 화법의 경우”와 유사한 것인데 이는 구체적으로 하나님의 자신의 본래 모습이 아니라 “우리에게 비쳐지는 모습대로” 자신을 표현하는 방법이며 인간적인 경험에서 취한

29 『기독교 강요』, 1.18.4.

30 『기독교 강요』, 1.17.5.

31 『기독교 강요』, 1.17.4.

32 CO 23, 118 (창 6:6 주석).

표현에 해당된다.³³ 따라서 후회하심은 단순히 행동의 변화를 가리키는 것이지 무지나 오류나 무능력으로 인해 발생한 행동에 대한 하나님께 후회가 있음을 뜻하는 것은 아니다.³⁴ 창세기 6장에 언급된 인간의 죄악의 관영 함에 대해서 주해하면서 칼빈은 인간의 죄악에 관한 하나님의 의지와 작정은 변함이 없으시지만, 그가 이 죄악을 얼마나 싫어하시고 미워하시는지를 인간이 이해할 수 있도록 하기 위해서 그가 마음에 근심하신 것이라는 표현이 사용되었다고 보았다. 이는 성령 하나님께서 자신을 인간의 역량에 맞추셔서 적응하신(accommodate) 것이라고 말한다.³⁵ 그러나 여기에 나타난 하나님의 적응은 앞서 언급된 일반적 의미에서 하나님의 행위가 인간의 그것과 유사하다는 사실을 나타내기 위한 적응의 개념과는 다르다. 여기에서 대조의 대상은 하나님과 인간이 아니라 죄악 이전과 이후의 인간의 본질에 관한 것이라고 볼 수 있다. 창세기 6:6에 언급된 하나님께서 한탄하시고 마음에 근심하셨다는 유비적 표현에는 사실상 인간의 타락 이전의 원래적 본성과 죄악으로 인한 타락된 본성 사이의 반립(antithesis) 개념에 대한 강조가 나타난다.³⁶ 칼빈은 이런 맥락에서 예레미야 18:8을 주해하면서 하나님의 뜻을 돌이키심(poenitentia)이 곧 하나님의 자비로우심, 노하기를 더디 하심, 그리고 용서하심을 가리킨다고 해석하였던 것이다.³⁷

III. 그리스도와 구원

1. 그리스도

³³ 『기독교 강요』, 1.17.13.

³⁴ 『기독교 강요』, 1.17.12.

³⁵ CO 23, 118 (창 6:6 주석); 『기독교 강요』, 1.17.13. 이런 맥락에서 크루쉐는 성령을 섭리의 주인으로 묘사한다. Werner Krusche, *Das Wirken des Heiligen Geistes nach Calvin* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1957), 14.

³⁶ CO 23, 118.

³⁷ CO 38, 299.

『기독교 강요』의 기독론에 나타난 특징 가운데 하나는 그리스도의 인격과 사역의 고찰 순서를 뒤바꾼 사실에서 발견된다. 그 순서는 다음과 같다:

- 1) 그리스도의 성육신과 중보자(2권 12장)
- 2) 그리스도의 인성(2권 13장)
- 3) 중보자의 위격(2권 14장)
- 4) 중보자의 삼중직(2권 15장)
- 5) 중보자 그리스도의 대속 사역(2권 16장)
- 6) 그리스도께서 자신의 공로로 하나님의 은혜와 우리 구원을 확보하심(2권 17장).³⁸

이 구조에 나타난 일관된 주제는 중보자(the Mediator)에 해당된다. 그리스도의 사역을 강조하는 중보자라는 전 포괄적 주제에 대한 논의 속에 그리스도의 위격이라는 주제가 포함되어 있다고 볼 수 있다.³⁹ 그리스도의 위격을 중심으로 하는 존재론적 중세 기독론과 달리 종교개혁자 칼빈에게 그리스도의 중보자적 기능이 그의 기독론에 있어서 가장 중요한 위치를 점하고 있음을 파악할 수 있다. 이는 사실상 본성적 기독론(nature Christology)에서 직분적 기독론(office christology)으로의 전환이 중세 신학에서 종교개혁 신학으로 발생했음에 대한 한 예로 간주될 수 있다.⁴⁰

그렇다면 중보자 중심의 칼빈의 기독론에 있어서 유비의 역할과 이로 인한 기독론적 특징은 어떻게 자리매김 될 수 있는가? 이 질문에 대한 답변을 추구함에 있어서 다음의 세 가지 주제에 논의를 집중하고자 한다: 그리스도의 육체, 그리스도의 순종, 그리고 속성의 교류(communicatio idiomatum).

첫째, 칼빈은 그리스도의 육체가 생명을 주는 능력을 지니고 있다고 주

³⁸ 칼빈의 기독론에 대한 개괄적 이해를 위해서는 다음을 참고할 것. Stephen Edmondson, *Calvin's Christology* (New York: Cambridge University Press, 2004); E. David Willis, *Calvin's Catholic Christology: The Function of the So-Called Extra Calvinisticum in Calvin's Theology* (Leiden: E. J. Brill, 1966).

³⁹ 물론 칼빈에게 그리스도의 인격과 사역에 대한 구분이 강하게 드러나지 않았다는 일반적인 평가도 가능하다. Stefan Scheld, *Media Salutis: Zur Heilsvermittlung bei Calvin* (Wiesbaden: Heinz Steiner, 1989), 102.

⁴⁰ Heiko Oberman, "The Extra Dimension in the Theology of Calvin", *Journal of Ecclesiastical History* 21 (1970), 60. Julie Carlis, *Calvin's Ladder: A Spiritual Theology of Ascent and Ascension* (Grand Rapids: Eerdmans, 2010), 96에서 인용.

장한다. 그의 육체 자체에 이런 능력이 본래적으로 존재하는 것이 아니라 성부 하나님으로부터 부여되는 생명의 근원으로 작용한다는 차원에서 그의 육체는 생명을 주는 능력을 지니고 있는 것이다.⁴¹ 마니 (Mani)교도들이 주장하는 것처럼 그의 육체는 원래 하늘에 속한 것이 아니라 마리아의 몸에서 취해진 인간의 육체에 해당되므로 그가 지닌 인간을 살리는 능력은 그리스도의 육체와는 별개의 것이다.⁴² 그렇다면 어떤 의미에서 그리스도의 육체가 우리에게 생명을 줄 수 있는가? 칼빈은 이를 성령론적으로 이해하면서 샘을 가리키는 ‘근원(fons)’과 ‘통로(canalis)’의 두 가지 유비를 사용하여 이를 설명한다. 그리스도의 육체는 그 자체로서 살리는 능력을 지닌 것이 아니라 그가 육신, 즉 인성을 덧입으시고 생명을 주는 성령의 능력에 의해서 생명의 ‘근원’으로 작용하게 되었다.⁴³ 이런 맥락에서 그리스도의 육체는 하늘에서 비롯되는 생명을 제공하는 성령의 능력이 전달되는 ‘통로’로도 이해된다. “영원한 하나님의 말씀이 생명의 근원인 것처럼, 그의 육체도 통로로서 내재적으로 그의 신성으로 불리는 것에 거하는 생명을 우리에게 전달한다. 그리고 다른 곳에서 변화된 생명을 우리에게 전달하기 때문에, 이런 의미에서 이는 생명을 주는 것으로 불린다.”⁴⁴ 결론적으로, 칼빈은 그리스도의 육체가 생명을 주는 능력의 근원임과 동시에 통로라는 사실을 다음과 같이 요약적으로 표현한다. “그리스도의 육체는 마치 우리에게 생명을 부여하는 풍성하고 다함이 없는 근원과도 같아서 하나님께로부터 그 속으로 흘러 들어가는 생명을 우리에게 부어주는 것이다.”⁴⁵

둘째, 칼빈은 순종을 통해서 그의 살리시는 능력이 역사 속에 현실로 나타났다고 주장한다. 앞서 살펴본 바와 같이 칼빈에게 그리스도의 육체는 인간의 육체와 동일한 육체에 해당된다. 양자 사이에 존재하는 공통점으로 인해 그리스도와 우리 사이에 형제 관계가 성립된다.⁴⁶ 그렇다면 양자 사이

⁴¹ CO 47, 118 (요 5:26 주석); 『기독교 강요』, 4.17.9.

⁴² 『기독교 강요』, 2.13.2.

⁴³ CO 49, 559 (고전 15:47).

⁴⁴ CO 47, 152 (요 6:51 주석).

⁴⁵ 『기독교 강요』, 4.17.9.

에 어떤 차이점이 발견될 수 있는가? 그리스도와 우리 사이에는 분명한 차이가 존재한다. “바울은 인류의 공통의 상태와 그분을 분명하게 구별하여 그는 참 사람이시지만 혀물과 부패가 전혀 없다고 말한다.”⁴⁷ 이 표현에서 칼빈은 그리스도의 무죄성이 그의 인성의 필수 요소라고 주장하지는 않는다. 그러나 여기에는 그리스도와 우리의 차이가 바로 죄의 문제에 놓여 있다는 강한 인식이 자리 잡고 있다. 칼빈에게 그리스도의 무죄성은 그의 순종으로 간주된다.⁴⁸ 그리스도와 우리의 차이는 순종이라는 관점에서 다음과 같이 더욱 상세하게 설명된다.

하나님께서 사람을 지으실 때 사람에게 감정을 주셨는데 이는 이성에 순종하고 굴복하는 감정이었다. 이 감정이 오늘날 질서를 상실하고 반역적이 된 것은 비본질적인 잘못이다. 이제 그리스도께서 인간의 감정을 덧입으셨지만 그에게는 무질서함이 발견되지 아니한다. 이와 달리 육체의 정욕에 순종하는 사람은 하나님께 순종하지 않는다. 물론 그리스도께서도 고통을 당하시고 변민하셨지만 자신을 아버지의 뜻에 복종시키는 방법으로 그렇게 하셨다.⁴⁹

이와 같은 그리스도의 순종의 궁극적인 목적은 무엇인가? 그가 우리의 몸으로 몸이, 우리의 살로, 우리의 뼈로 뼈가되어 우리와 동일하게 되셨고 이에 근거해서 우리를 대신하여 죄로 인한 우리의 불순종을 순종으로 시정하셨고, 육체로서 우리가 치러야 할 형벌을 값으로 치르신 것이다. “하나님 만으로는 죽음을 느끼실 수 없고, 사람만으로는 죽음을 이길 수 없었기 때문에, 그는 신성과 인성을 동시에 취하셔서 속죄를 위하여 자신의 인성의 연약함을 죽음에 굴복시키시고 신성의 능력으로 죽음과 싸우셔서 우리를

46 『기독교 강요』, 2.12.2; 2.13.1-2; CO 55, 29 (히 2:11 주석).

47 『기독교 강요』, 2.13.4.

48 『기독교 강요』, 2.16.5.

49 CO 47, 266 (요 11:33 주석).

위하여 승리를 얻고자 하신 것이었다.”⁵⁰ 그리스도의 순종은 부패 타락한 인간을 향한 하나님의 진노를 가라앉히셨고, 우리가 의인으로 하나님에 의해 자비로 영접 받도록 하신 것이다.⁵¹ 즉 그리스도는 자신의 순종을 통해서 우리도 죽음을 극복하고 하나님의 뜻에 순종할 수 있도록 하신 것이었다. 달리 말하자면, 하나님의 아들이 우리의 본성을 취하셔서 죽으심을 당한 결과로서, 그의 죽음의 혜택(beneficia)이 우리에게 넘치도록 주어지게 되었고 우리가 사망의 압정에서 해방되어 마귀의 세력에 대해서 승리하게 되었음을 가리킨다.⁵² 결론적으로, 앞서 언급된 그리스도의 육체가 지니게 된 생명을 주는 능력은 그의 사람됨과 그의 십자가의 사역으로 인해 완성되어 우리에게 주어지게 된다고 볼 수 있다. 이런 이유에서 칼빈은 그리스도를 가리켜 ‘우리를 영광 속에서 마치 손으로 이끌 듯이, 천국으로 인도하시는 분’으로 또한 ‘천국으로 가는 문을 열 수 있는 열쇠’라는 유비적 표현을 사용하기도 하였던 것이다.⁵³

셋째, 칼빈은 속성의 교류를 그리스도가 지니신 두 위격의 연합의 관점에서 이해하면서도 이를 일종의 비유적 표현으로 간주하며 이에 대한 해설을 다음과 같이 제공한다.⁵⁴ 먼저 칼빈은 속성의 교류를 설명하기 위해서 세상사에서 유비를 사람의 두 가지 본질, 즉 영혼과 육체에서 찾고 있다. 여기에서 양자는 서로 다른 실체임을 지적한 후에 네 가지로 나누어서 양자의 교류에 대해서 설명한다: 1) 영혼에만 적용되는 사실들이 있고 2) 육체에만 적용되는 사실들이 존재하며 3) 양자의 구별 없이 전인에 적용되는 사실이 있을 뿐 아니라 4) 영혼의 특징이 육체에 전달되고, 육체의 특징이 영혼에 전달되는 경우를 든다. 이와 유사하게 성경은 다음의 네 가지

50 『기독교 강요』, 2.12.3.

51 『기독교 강요』, 2.17.3.

52 CO 55, 32 (히 2:14 주석).

53 CO 52, 270 (딤전 2:5 주석); 프랜시스 웨넬, 『칼빈의 신학 서론』, 한국칼빈주의연구원 편역 (서울: 기독교문화협회, 1986), 249에서 재인용.

54 프랜시스 웨넬이 지적한 바와 같이 루터는 이 교리를 적극적으로 옹호했지만 츠빙글리는 그리스도의 신성과 인성에 관한 성경의 증언이 부적절하다는 이유로 양성간의 속성의 교류를 부인했다. 웨넬, 『칼빈의 신학 서론』, 239-40.

경우에 있어서 그리스도의 신성과 인성에 대해서 언급한다고 주장한다:

- 1) 단지 그리스도의 인성에만 적용되는 경우를 들 수 있다. 즉 그리스도께서 지혜와 키가 자라갔으며 (눅 2:52), 마지막 때를 알지 못하시고(막 13:32), 사람들이 그를 보고 만졌다고 말한다(눅 24:39).⁵⁵
 - 2) 단지 그리스도의 신성에만 적용되는 경우를 들 수 있다. 즉 바울은 그리스도께서 만물보다 먼저 나신 자(골 1:15)로 선언하며, 그리스도께서는 자신이 창세전에 아버지와 함께 영화를 가지셨다고 말씀하신다(요 17:5). 이런 사실들은 인성에 해당되지 않으며, 전적으로 그의 신성에 적용되는 것이다.⁵⁶
 - 3) 두 본성 모두에 적용되는 경우를 들 수 있다. 그는 아버지로부터 사죄의 권세를 받으셨으며(요 1:29), 세상의 빛으로(요 9:5), 그리고 선한 목자(요 10:11)로 오셨다.⁵⁷
 - 4) 그의 인성의 특징이 신성에 전달되고, 신성의 특징이 인성에 전달되는 경우를 들 수 있다. 이들 가운데 넷째 경우가 속성의 교류에 해당된다. 두 본성은 그리스도라는 하나의 위격 안에서 연합되어 있으며 이 사실을 경건하게 표현하기 위해서 이들이 서로 교환된다는 주장이 제기된 것이다.⁵⁸
- 칼빈은 이에 대한 성경적 예들을 언급하면서 이는 논리적으로 적절하지 않다는 자신의 견해를 다음과 같이 피력한다:

특성 또는 속성들의 교류는 하나님이 자기 피로 교회를 사셨다(행 20:28)
 거나 영광의 주께서 십자가에 못박히셨다는(고전 2:8) 바울의 진술에 나타
 난다. 요한도 동일한 사실을 말씀한다: “생명의 말씀에 관하여는 … 우리가
 눈으로 본 바요 … 손으로 만진 바라”(요일 1:1). 하나님은 분명 피가 없으
 시고, 고난당하지도 않으시며, 또한 손으로 만질 수 없는 분이시다. 그러나
 참 하나님이시오, 참 사람이신 그리스도께서 우리를 위하여 십자가에 달리
 사 피를 흘리셨다는 사실에서, 그가 인성으로 행하신 일들이 그의 신성으

55 『기독교 강요』, 2.14.2.

56 『기독교 강요』, 2.14.2.

57 『기독교 강요』, 2.14.3.

58 『기독교 강요』, 2.14.1.

로 전달된다는 것인데, 물론 이유가 없지는 않지만 이는 부적절한 것이다.⁵⁹

위의 처음 세 가지 경우에 있어서 행위의 주체는 전적으로 그리스도의 신성도 인성도 아닌 그리스도 자신이시다. 그러나 넷째 경우에는 행위의 주체는 그리스도가 아니라 위격적 연합의 대상이 되는 그분의 신성과 인성에 해당된다.⁶⁰ 칼빈이 말하는 그리스도의 속성의 교류라는 개념은 그의 위격적 연합(hypostatic union)이라는 결과물을 낳는다. 이는 그리스도의 두 본성의 존재론적 연합을 가리킨다. 그러나 로마 가톨릭 신학자 키리언 맥도넬(Kilian McDonnell)은 칼빈에 의해 이해된 속성의 교류는 그리스도의 중보자적 사역에 국한되어야 하며 존재론적 연합이 아니라고 주장했다.⁶¹ 맥도넬은 계속해서 비록 그리스도께서 여전히 자신의 인성을 유지 하실 것이지만, 그의 구속 사역이 완전히 성취된 후에 그는 중보자로서의 직분을 내려놓게 되실 것이라고 밝힌다. 구원의 경륜이 완성되고, 자신의 직분이 다 이루어진다면, 그가 더 이상 중보자로 기능할 이유가 없다는 주장이 전개된다. 이는 성부를 향한 운동으로 명명되지만 사실상 이는 그리스도에 대한 기능적 이해의 한 단면에 해당된다.⁶² 칼빈의 구속자로서 하나님을 아는 개념에는 이런 기능적 기독론(functional Christology)이 발견되지 않는다는 점에서 맥도넬의 견해는 지지 받을 수 없는 것으로 보인다.

2. 구원

구원에 관한 칼빈의 논의에 있어서 유비는 어떤 방식으로 사용되었고 그 역할은 무엇인가? 이 질문에 대해서 더욱 효율적으로 답변하기 위해서

⁵⁹ 『기독교 강요』, 2.14.2.

⁶⁰ Joseph N. Tylenda, "Calvin's Understanding of the Communication of Properties", *Westminster Theological Journal* 28 (1975), 57-58.

⁶¹ Kilian McDonnell, *John Calvin, the Church, and the Eucharist* (Princeton: Princeton Univ. Press, 1967), 217.

⁶² McDonnell, *John Calvin, the Church, and the Eucharist*, 217-8.

이 단락에서는 칼빈의 구원론 가운데 그의 신앙론에 집중하고자 한다.

우선 널리 알려진 칼빈의 신앙에 관한 정의는 다음과 같다: “우리를 향하신 하나님의 선하심을 아는 확고하고도 분명한 지식으로서 그리스도 안에서 값없이 주어진 약속의 진리에 근거한 것이며, 성령으로 말미암아 우리의 지성에 계시되고 우리의 마음에 인 쳐진 것이다.”⁶³ 이 정의에 드러난 신앙의 특징은 확실성이라고 볼 수 있는데 칼빈은 확실성이 머리에 속한 것이 아니라 마음에 속한 것이며, 이해보다는 기질에 관한 것이라고 밝힌다.⁶⁴ 믿음의 확실성에는 인간의 감정이 반드시 포함되는데 칼빈은 이에 대해서 ‘감미로운 감정’을 느끼게 되는 진정한 체험이 동반된다고 주장한다.⁶⁵ 이는 하나님의 뜻이 계시된 그의 선하신 말씀을 맛보는 것이며 하나님의 사랑과 그의 부성적 친절하심에 대한 증거에 해당된다.⁶⁶ 이 확실성은 하나님의 사랑에 대한 각성으로 나타나게 되는데 칼빈은 히11:1에 나타난 믿음의 정의에 관해서 설명하면서 이 사실을 다음과 같이 탁월하게 표현한 바 있다:

마음이 일깨움을 받아 하나님의 선하심을 맛보면서 어찌 하나님을 사랑하는 마음이 동시에 생겨나지 않을 수 있겠는가? 하나님을 경외하는 자들을 위하여 예비해 두신 그 풍성한 기쁨을 깨닫게 되면 그와 동시에 우리가 강하게 감동을 받지 않을 수 없기 때문이다. … 불경하고 악한 자들의 마음이 이런 감동을 절대로 체험하지 못한다는 주장에도 전혀 무리가 없다. 그러나 우리는 이런 감동으로 인해 하늘에까지 이끌려 올라가 거기에서 하나님의 감추어진 보배들을 접하고 그의 나라의 가장 거룩한 여러 곳을 보게 된다.⁶⁷

63 『기독교 강요』, 3.2.7.

64 『기독교 강요』, 3.2.8.

65 『기독교 강요』, 3.2.15.

66 CO 55, 71 (히 6:5 주석).

67 『기독교 강요』, 3.2.41. 칼빈은 신앙의 이러한 체험이 전적으로 성령의 사역, 특히 성령의 조명에 의해서 인간에게 ‘새로운 눈(nova acri (acus의 고어))’이 주어지게 된다고 다음과

그러나 이 확실성은 소멸해 버릴 수도 있다고 칼빈은 밝힌다. 왜냐하면 참된 믿음과 거짓된 믿음이 존재하기 때문이다. 하나님의 택하심을 받지 못한 유기된 자들에게 이런 각성이 잠시 생겨났다 사라진다는 사실을 설명하기 위해서 뿌리가 깊이 심겨지지 못한 나무라는 유비적 표현이 사용된다. “그들은 마치 살아 있는 뿌리를 충분히 내릴 만큼 깊이 심겨지지 않은 나무와 같다. 몇 년 동안은 꽃도 피고 잎사귀도 생기고 심지어 열매까지도 낼 수 있다. 그러나 시간이 경과하면서 시들어 버리고 만다.”⁶⁸ 이는 성령의 역사를 발생하는 일인데 그들은 양자의 영을 받지 않은 상태에서 하나님의 선하심을 어느 정도 맛보게 될 따름이다. 칼빈은 이러한 성령의 역사를 ‘저급한 성령의 역사(inferior Spiritus operatio)’라고 부른다. 이 역사를 체험하는 유기된 자들은 하나님께서 자기들에게 자비를 베푸심을 믿는다고 생각할 수 있지만, 그렇다고 해서 하나님의 자녀들이 소유한 것과 동일한 신앙과 증생을 누리게 되는 것은 아니다. 칼빈은 이런 유기된 자들의 모습에 대해서 다음과 같은 유비적 표현을 사용한다. “외식의 가면을 쓰고 하나님의 자녀들과 똑같이 신앙의 원리를 지니고 있는 것처럼 걸모습을 드러낼 따름이다.”⁶⁹

신앙의 확실성은 또한 다양한 시험과 투쟁해서 이를 극복하는 사실에서

같이 설명한다: “성령의 이끌림을 받게 되면 우리의 마음과 영이 인간이 이해할 수 있는 범주 이상으로 높이 들려 올림을 받는 것이다. 성령의 조명하심을 받아 영혼에 새로운 눈이 생겨서, 예전에는 어두움 가운데서 보지 못했던 하늘의 비밀들을 신비롭게 바라볼 수 있게 된다. 그리고 성령의 빛의 비침을 받아서 사람이 하나님 나라에 속한 일들을 진정으로 맛보기 시작한다. 예전에는 그렇게 어리석었고 무지하여 그것을 맛보는 일조차 불가능했던 것이다.” T. H. L. 파커, 『칼빈신학입문』, 박희석 역 (고양: 크리스챤다이제스트, 2001), 120. 계속해서 칼빈은 성령께서 우리에게 주시는 신앙이 본성적으로 우리가 가질 수 없는 신앙이라는 맥락에서 이를 바울이 ‘믿음의 마음’(고후 4:13)으로 불렀던 것과 동일시한다. 『기독교 강요』, 3.2.34-35. Cf) 『기독교 강요』, 4.14.8.

⁶⁸ 『기독교 강요』, 3.2.12. 이사야 7:2에 언급된 유다 왕 아하스의 경우도 이런 경우에 해당된다. 아하스의 마음은 바람에 흔들리는 숲의 나무에 비유되었다. CO 36, 145-46; Barbara Pitkin, *What Pure Eyes Could See: Calvin's Doctrine of Faith in Its Exegetical Context* (New York: Oxford Univ. Press, 1999), 140.

⁶⁹ 『기독교 강요』, 3.2.11.

더 분명하게 드러난다. 이는 자신의 불신앙과 끊임없이 싸우는 모습으로 나타난다. 이런 싸움 가운데 심지어 신자는 자신을 죽음에까지 정죄하며 마치 그 싸움에서 자신이 패하기라도 한 것 같은 느낌 속에 빠져 들기도 한다. 그러나 이런 공격을 받는 가운데도 신앙은 택함 받은 자들의 마음을 원래 상태 그대로 유지시켜 주는 역할을 담당한다. 칼빈은 다음과 같은 나무에 관한 유비적 표현을 사용하여 이에 대한 이해를 돋는다. “이런 온갖 공격을 받는 가운데서도 – 이것이야 말로 엄청난 일이 아닐 수 없다! – 신앙은 경건한 자들의 마음을 그대로 유지시켜 주며, 마치 짓누르는 온갖 무게를 이기고 위를 향하여 뻗어나가는 종려나무와 같은 결과를 가져 오게 된다.”⁷⁰ 또한 칼빈은 신앙에 대한 해설에 있어서 사도 바울이 사용했던 ‘병폐’(엡 6:16) 유비를 사용하여 다음과 같이 말한다. “신앙은 공격해 들어오는 무기를 막고 그 힘을 완전히 되돌려 주든가 아니면 최소한 그 힘을 약화시키고, 그리하여 그 무기가 뚫고 들어와 우리를 상하지 못하도록 해준다.”⁷¹

이런 공격을 이겨내고 자신을 신앙에서 지켜 내기 위해서 신자에게 필수적인 것은 하나님의 말씀이다. 마치 나무에 뿌리가 있어야만 열매가 맺힐 수 있는 것처럼 말씀이 있어야 믿음이 가능한 것이다.⁷² 말씀은 신앙의 기초인데 칼빈은 이 말씀을 ‘값없이 주어지는 약속(gratuitas promissio)’으로 이해한다. 이에 대해서 두 가지 사실이 언급된다. “첫째, 값없이 주어지는 약속에 이르기 전에는 신앙이 견고히 섰다고 할 수 없으며, 둘째, 신앙이 우리를 그리스도와 연합시켜 주지 않으면, 우리가 하나님과 화해할 방편이 절대로 없다는 것이다.”⁷³

70 『기독교 강요』, 3.2.17.

71 『기독교 강요』, 3.2.21.

72 『기독교 강요』, 3.2.6; 3.2.31. 칼빈은 말씀 없이는 신앙이 아무 것도 아니며 아무 것도 행할 수 없다고 지적한다. CO 51, 236 (엡 6:16 주석). 다른 곳에서 “믿음은 약속과 함께 시작하고 그 약속에 근거를 두고 그 약속에서 끝을 맺는다.”는 설명이 주어진다. 『기독교 강요』, 3.2.29.

73 『기독교 강요』, 3.2.30. 신앙은 우리를 그리스도에게로 인도함으로서 칭의의 은혜를 누리도록 만들어준다. 『기독교 강요』, 3.11.7. 유창형, “칼빈의 칭의론에서 믿음, 선행, 영생의

IV. 성찬

1. 성례의 효력

칼빈이 아마도 가장 빈번하게 유비적 표현을 사용하는 교리적 주제는 성례에 해당되는데 특히 성례와 신앙과의 관계를 설명하기 위해서 이 표현이 활용되었던 것이다. 이에 대한 대표적 예들은 다음과 같다. 우선 성례를 설명함에 있어서 ‘우리 신앙의 기둥(fidei nostrae columnna)’이라는 유비적 표현이 사용된 것에는 충분한 이유가 있다고 볼 수 있다. 이 표현을 통해 칼빈은 성례와 신앙, 그리고 말씀과의 관계를 다음과 같이 더 효율적으로 제시하고자 한다. “건축물이 그 기초 위에 든든히 서 있으나, 그 밑에 기둥이 박혀 있으면 더욱 든든하게 서 있게 되는 것처럼, 신앙도 하나님의 말씀이라는 기초 위에 서 있으나, 거기에 성례가 첨가되면, 마치 기둥 위에 서 있는 것처럼 더욱 든든하게 서 있게 되는 것이다.”⁷⁴ 또한 칼빈은 성례를 하나님이 우리 안에 거하시고 주님께서 우리 안에 거하심을 보여주는 유리 거울⁷⁵ 또는 미래를 향한 담보물⁷⁶로 각각 비유하여 설명하기도 한다. 성례의 효력을 설명하면서 성령의 역사를 통해서 신자의 신앙이 어떻게 강화되는가에 대해서 눈과 귀를 유비적으로 사용하면서 다음과 같은 설명을 제공한다.

이는 마치 눈이 밝은 태양의 빛을 바라보며, 귀가 사람의 목소리를 듣는
이치와도 같다. 눈이 스스로 빛을 받을 수 있는 시력을 갖추고 있지 않다면
어떤 빛이 비쳐도 전혀 식별할 수 없고, 귀도 소리를 들을 수 있는 청력을
갖추고 있지 않다면 아무리 큰 소리라 할지라도 전혀 듣지 못하는 것이다.
… 가령 눈으로 하여금 빛을 보게 해주는 시력의 작용과 귀로 하여금 소리

관계”, 「개혁논총」 13 (2010), 198.

⁷⁴ 『기독교 강요』, 4.14.6.

⁷⁵ CO 53, 314 (딤전 3:14-15 설교); 로날드 S. 웰레스, 『칼빈의 말씀과 성례전 신학』, 정장복 역 (서울: 장로회신학대학교출판부, 2002), 225에서 재인용.

⁷⁶ 『기독교 강요』, 4.17.33.

를 들을 수 있게 해주는 청력의 작용이, 신앙을 품게 하시고 유지시키며 양육시키며 든든하게 세우시는 성령의 역사하심과 유사하다고 생각해 보자. … 성령의 능력 없이 성례는 조금도 유익이 없다는 것과 반대로 마음으로 이미 성령이라는 스승에게 가르침을 받은 경우에 성례가 그 신앙을 강건하게 하며 더욱 자라게 하는 것을 전혀 막지 못한다.⁷⁷

또한 성례가 말씀에 부가적으로 주어져서 그 말씀을 확증하는 효력을 지닌다는 사실을 부인하는 자들에 대한 답변으로서 칼빈은 다음과 같은 주장을 전개한다. 성례가 흔히 말씀의 인(signa)로 불려지는 이유를 다음과 같은 일상사에서 비롯된 유비를 통해서 설명하는데 여기에서는 정부의 공문서를 예를 들고 있다. “정부의 문서나 기타 공적 법령들에 붙여진 인은 그 자체로서는 아무 것도 아니다. 만약 그 문서에 아무 것도 기록되어 있지 않다면, 거기에 인을 치는 것은 아무런 소용도 없을 것이다. 그러나 글이 적혀 있는 문서에 인을 치면, 그것은 그 적혀진 내용을 인증하고 보증해 주는 역할을 하는 것이다.”⁷⁸ 그러므로 성례의 기능은 말씀과는 다른 것인데, 그 이유는 성례가 말씀에 주어진 약속을 마치 그림으로 그리는 것처럼 우리에게 제시하기 때문이다. 그러므로 신자들은 성례를 대하게 될 때, 육체의 눈에 보이는 그 곳에 멈추지 않고 더 높이 올라가서 성례 속에 감추어진 고귀한 영적 신비들을 바라보게 된다. 성례를 통해서 주어지는 우리를 향한 하나님의 긍휼과 그의 은혜에 대한 보증은 말씀과 성례를 믿음으로 수용하는 자들에게만 그 효력이 나타난다. 이는 “마치 아버지께서 모든 사람을 구원으로 이끄시고자 그리스도를 주시고 그를 베푸시지만, 모두가 다 그분을 인정하고 영접하는 것이 아닌 것과 같다.”⁷⁹

이렇게 말씀에 포함된 하나님의 약속에 대한 확증을 제공함으로서 성례는 우선적으로 말씀에 나타난 하나님의 은혜에 대한 증거에 해당된다. 이

77 『기독교 강요』, 4.14.9.

78 『기독교 강요』, 4.14.5.

79 『기독교 강요』, 4.14.7.

점에 있어서 칼빈은 루터 (Martin Luther)와 견해를 공유하고 있지만 성례가 지닌 인간의 맹세나 충성의 차원을 강조했던 또 다른 스위스의 종교개혁자 츠빙글리 (Huldrych Zwingli)와는 다르다고 볼 수 있다.⁸⁰ 성례는 하나님의 풍성한 은혜와 신령한 축복에 대한 우리의 무지와 우둔함을 깨우치고, 우리 인간의 연약함을 채워준다는 맥락에서 주어진 것인데 이는 하나님께서 우리 인간의 수준에 맞게 자신을 낮추시고 적응하심을 알려준다.⁸¹

2. 성찬의 본질

앞서 살펴본 바와 같이 성례의 효력은 말씀과 성령에 달려 있다는 것인데 칼빈은 이 진리를 자신의 성찬론에 적용하였다. 여기에서 가장 강력하고 적합한 유비의 적용이 칼빈의 성찬에 대한 해설에서 다음과 같이 발견된다:

즉 떡이 우리의 육체의 생명에 양분을 공급하고 지탱시키며 유지시키듯이, 그리스도의 몸이 우리의 영혼을 강건하게 하고 생기를 주는 유일한 양식임을 표징한다. 또한 포도주가 피의 상징으로 제시될 때, 우리는 포도주가 몸에 가져다주는 유익들을 생각하면서 그리스도가 우리에게 베풀어주는 영적 유익들을 깨닫게 된다. 그 유익들은 영양분을 공급하고 원기를 새롭게 하고, 강건하게 하고, 기운을 낼 수 있게 해주는 것이다. 그리스도의 지극히 거룩한 몸을 주시고 거룩한 피를 흘리심으로서 우리가 얼마나 고귀한 것을 받았는가에 대해서 충분히 고려되었다면, 떡과 포도주를 통해서 - 이런 유비를 통해서 - 이런 것들을 우리에게 전달하고 나타내기에 가장 적합하다는 것을 분명히 깨닫게 될 것이다.⁸²

그리스도의 몸이 떡으로 유비적으로 표현되는 이유는 떡 자체가 그의

⁸⁰ Randall C. Zachman, *The Assurance of Faith: Conscience in the Theology of Martin Luther and John Calvin* (Minneapolis: Fortress, 1993), 179.

⁸¹ 『기독교 강요』, 4.14.3.

⁸² 『기독교 강요』, 4.17.3.

몸과 관련된 것이 아니라 떡을 주심과 동시에 떡을 먹는 자, 즉 성찬에 참여하는 자에게 자기 몸을 실제로(realiter) 주시기 때문이다.⁸³ 따라서 성찬은 이런 유비적 이해에 근거해서 그리스도의 실질적 임재를 전제로 삼는 가운데서 그 효력이 발생한다. 그러나 이런 유비적 이해가 왜곡된다면 성찬은 그 자체로서 우상 승배의 위험을 초래하게 된다. 중세 로마 가톨릭의 성례주의(sacramentalism)는 이런 위험의 대표적인 예에 해당된다. 성례주의의 화체설(theory of transubstantiation)은 사제에 의해 성찬식이 집행되었을 때, 인체에 영양분을 공급하는 떡의 실체(substance)는 그리스도의 신비한 몸으로 대체되었기에 더 이상 존재하지 않는다고 주장한다. “떡으로 그리스도의 몸이 만들어진다는 것이 아니라, 그리스도께서 떡의 형상 아래 자신을 숨기시기 위해서 떡의 실체를 제거하신다는 것이다.”⁸⁴ 이제 비가시적 떡의 형상 속에 그리스도의 육체가 자리잡게 된 것이며 떡의 실체가 아닌 우유(accident)만 가시적으로 남게 된 것이다. 성찬의 떡과 떡이 상징하는 영적 실체 사이에 사실상 어떤 의미 있는 관계도 존재하지 않는다. 다시 말하자면, 떡의 실체가 제거된 상황을 설정하는 성례주의는 그리스도의 몸과 이를 상징하는 떡 사이에 더 이상 유비관계가 성립되지 않음을 뜻한다. 그 결과 화체설은 떡 속에 그리스도의 육체와 영혼이 함께 있다고 주장하여 그리스도를 승배하는 것이 성찬의 떡을 승배의 대상으로 간주하는 우상승배로 전락해 버리고 만 것이다.⁸⁵

그러나 칼빈은 유비적 이해를 바탕으로 성찬이 이에 나타난 하나님의 자비로운 약속을 인치고 확증한다고 말한다.⁸⁶ 성찬은 십자가에 달려 죽으신 그리스도를 비추는 거울과도 같다.⁸⁷ 또한 칼빈은 성찬이 우리를 그리스도께로 인도하는 ‘사단다리’와 같다고 말하면서 다음과 같이 설명한다:

83 CO 49, 486-7 (고전 11:24 주석).

84 『기독교 강요』, 4.17.14. 이신열, “칼빈의 우상승배 이해”, 『갱신과 부흥』 17 (2016), 27.

85 CO 49, 487-8 (고전 11:24 주석).

86 『기독교 강요』, 4.17.4.

87 CO 49, 489 (고전 11:24 주석).

그래서 하나님이 우리에게 당신을 선포하실 때 우리는 어떤 지상적인 사물에 집착하지 말고 우리의 지각을 탈속(脫俗)적으로 고양시키고 믿음으로 그분의 영원한 영광에까지 우리 자신을 향상시키도록 해야 합니다. 요컨대, 하나님은 우리가 그에게 올라 갈 수 있도록 우리에게 내려오시는 것입니다. 그것이 곧 성례가 사단다리의 계단에 비유되는 이유입니다.⁸⁸

성찬은 우리를 그리스도에게 인도하고 그분께 참여하도록 만든다. 그리스도는 부활하신 후 더 이상 이 땅에 계시지 아니하시고 자신의 몸의 유한한 상태로 마지막 날까지 하늘에 계시므로 이제 우리는 신앙의 눈을 가지고 하늘에 계신 그 분을 바라보아야 한다.⁸⁹ 자크만은 성찬론에 있어서 칼빈의 아나고게(anagogē), 즉 상승적 유비 개념이 가장 잘 드러난다고 보았다. 그러나 칼빈이 원래 이해했던 아나고게의 개념은 사실상 상승적 유비 개념이 아니라 오히려 그리스도의 영적 실존을 지칭하는 실재론적이라고 보는 것이 더욱 정확한 평가에 해당될 것이다.⁹⁰

V. 마치면서

창조론에 있어서 칼빈은 먼저 창조주를 ‘기능공’, ‘건축가’, 그리고 ‘부유한 가정의 아버지’라는 유비적 표현을 사용하여 묘사했다. 피조세계는 이런 건축가에 의해 지어진 ‘크고 화려한 저택’ 또는 ‘신적 영광의 극장’ 등으로 표현되었다. 궁극적으로 자연은 칼빈에게 하나님의 위대하심과 선하심을

⁸⁸ 존 칼빈, 『칼빈의 사무엘하 설교 II』, 김동현 역 (서울: 솔로몬, 1994), 157-8 (삼하 6:1-7 설교). 칼빈은 이 설교에서 범궤도 성례전과 같은 방식으로 작용한다고 설명한다.

⁸⁹ CO 48, 72 (행 3:21 주석).

⁹⁰ Zachman, “Calvin as Analogical Theologian”, 164. 자크마은 칼빈의 성찬론에 있어서 아나고게의 개념이 사인(sign)과 가시적 행위, 그리고 영적 실재 사이에서 도출된다고 밝히고 있지만 어떤 의미에서 아나고게가 상승적 유비 개념에 해당되는가에 대한 자세한 설명을 제공하지 아니했다.

가르쳐주는 ‘학교’로 이해되었다. 창조 교리와의 연관 속에서 섭리 교리를 고찰함에 있어서 칼빈은 이 가르침이 마치 별거벗은 채로 우리에게 주어져서 하나님을 죄의 저자로 만들지는 않는다는 사실을 태양과 썩은 고기와의 유비를 통해서 설명하고자 했다. 또한 칼빈은 신인동형론적 (anthropomorphic) 특징을 지닌 ‘하나님의 후회하심’이라는 표현으로 발생할 수 있는 오해를 불식시키기 위해서 유비가 활용되고 있다는 사실을 잘 보여주고 있다. 그리스도에 대한 이해에 있어서도 유비가 빈번하게 활용되었는데 여기에서는 그리스도의 육체, 그리스도의 순종, 그리고 속성의 교류라는 관점에서 어떻게 칼빈이 이를 자신의 신학적 견해에 포함시키고 있는지를 살펴보았다. 칼빈의 신앙론은 그가 유비를 얼마나 효율적으로 활용하는 신학자인가를 단적으로 드러내는 예에 해당된다. 신앙의 특징에 대한 해설에 있어서 칼빈은 특히 하나님의 말씀에 의존하는 신앙이 어떻게 신자들로 하여금 천국의 실재를 경험할 수 있도록 만들어주는 능력을 제공하는가에 대해 설명하면서 신앙의 특징(예, 역경에 맞서서 싸우거나 이에 의해 쓰러지는 모습)을 ‘나무’에 비유하기도 하였다. 마지막으로 칼빈은 로마 가톨릭의 화체설과 루터의 공재설에 맞서서 유비 개념을 활용하여 성찬의 특징을 두 가지로 주장했다. 즉 사물과 이를 나타내는 사인(sign) 사이의 유사성과 차이점에 주목하는 일반적 의미의 유비와 유비에 의해 상징되는 실재가 우리를 영적으로 고양시키고 위에 계신 그리스도께로 인도한다는 사실이 이에 해당된다. 이 두 개념을 통해서 칼빈은 자신의 성찬론을 16세기의 다양한 견해들과 차별화시켰다고 볼 수 있다. 칼빈은 아나고게를 상승적 유비 개념으로서 이해한 것이 아니라 그리스도의 영적 실재라는 실재론적 개념으로 보았던 것이다.

[Abstract]**Calvin's Understanding of Analogy**

Samuel Y. Lee (Kosin University)

This article focuses on Calvin's understanding of analogy in the doctrines of creation & providence, Christ & salvation, and the Lord's supper. First of all, regarding the doctrine of creation, Calvin acknowledges the limitation in utilizing the concept of analogy. Nonetheless, the Creator is depicted as 'skilled worker', 'architect', and 'the father of well-to-do family'. In order to provide easier understanding of the world of creation, he utilized analogical expressions such as 'large and conspicuous estate', 'the theater of divine glory'. Ultimately, nature was considered 'school' teaching the greatness and goodness of God. Calvin, in his analysis of providence, desired to lay stress on the aspect of present and its execution in human history. Analogy of sun and rotten meat is employed to show that God is not the author of sin in his presentation of this doctrine to us. An anthropomorphic expressions, as understood by Calvin, was basically a result of the concept of accommodation of God. The doctrine of Christ was another realm Calvin frequently utilized analogy especially in three manners: how the flesh of Christ provides the power of life, this life-giving power is actualized in his obedient life, and communication of attributes. Especially, in his

conceptualization of communication of attributes, Calvin saw the humanity and divinity of Christ were united in such way that there would result in hypostatic and ontological union. In his treatment of the doctrine of faith, Calvin shows himself to be such an effective user of analogy. Faith, while relying on the Word of God, provides an ability to see and experience the wonderful reality in heaven. Calvin further explained various characteristics of faith by utilizing analogy (e.g. tree was utilized to show how strong or weak faith could be.). Lastly, Calvin, in confrontation with Roman Catholic theory of transubstantiation and Lutheran theory of consubstantiation, presented his understanding of the Lord's supper in following two concepts. It was argued that analogy in general sense can be drawn to show that there are similarity and difference between reality of things and signs representing this reality. Also reality represented by analogy can be a vehicle to lift our souls above and thus direct us to Christ above. By employing these two concepts, Calvin was able to differentiate his theory from various theories available in 16th century regarding the Lord's supper. In it, Calvin's understanding of anagoge should not be construed as analogy of elevation because his concept was fundamentally based upon realism representing the real and spiritual presence of Christ in the sacrament.

Key Words: John Calvin, Analogy, Creation & Providence, Christology, Soteriology, Doctrine of Lord's Supper

[참고문헌]

- Baars, A., "Bondig en toch helder: enkele opmerkingen over de uitdrukking 'perspicua brevitas' bij Calvijn", in *Onthullende woorden:*, red. H. G. L. Peels & J. W. Maris, Leiden: J. J. Groen en Zoon, 1997, 9-18.
- Calvin, John. *Ioannis Calvinii opera quae supersunt omnia*, 59 vols. ed. Wilhelm Baum, Eduard Cunitz & Eduard Reuss, Brunswick: C. A. Schwetschke, 1863-1900.
- Canlis, Julie. *Calvin's Ladder: A Spiritual Theology of Ascent and Ascension*, Grand Rapids: Eerdmans, 2010.
- Edmondson, Stephen. *Calvin's Christology*, New York: Cambridge University Press, 2004.
- Forstmann, H. Jackson. *Word and Spirit: Calvin's Doctrine of Biblical Authority*, Stanford, CA: Stanford Univ. Press, 1962.
- Krusche, Werner,. *Das Wirken des Heiligen Geistes nach Calvin*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1957.
- McDonnell, Kilian. *John Calvin, the Church, and the Eucharist*, Princeton: Princeton Univ. Press, 1967.
- Pannenberg, Wolfhart. *Analogie und Offenbarung: eine kritische Untersuchung zur Geschichte des Analogiebegriffs in der Lehre von der Gotteserkenntnis*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2007.
- Pitkin, Barbara. *What Pure Eyes Could See: Calvin's Doctrine of Faith in Its Exegetical Context*, New York: Oxford Univ. Press, 1999.
- Scheld, Stefan. *Media Salutis: Zur Heilsvermittlung bei Calvin*,

- Wiesbaden: Heinz Steiner, 1989.
- Schreiner, Susan E., *The Theater of His Glory: Nature and Natural Order in the Thought of John Calvin*, Grand Rapids: Baker Book House, 1995.
- Starling, David. "The Analogy of Faith in the Theology of Luther and Calvin", *Reformed Theological Review* 72 (2013), 5-19.
- Stauffer, R., *Dieu, la création et la providence dans la prédication de Calvin*, Berne: Peter Lang, 1978.
- Torrance, Thomas F., *Calvin's Doctrine of Man*, London: Lutterworth, 1952.
- _____. *The Hermeneutics of John Calvin*, Edinburgh: Scottish Academic Press, 1978.
- Tylenda, Joseph N., "Calvin's Understanding of the Communication of Properties", *Westminster Theological Journal* 28 (1975), 54-64.
- Willis, E. David. *Calvin's Catholic Christology: The Function of the So-Called Extra Calvinisticum in Calvin's Theology*, Leiden: E. J. Brill, 1966.
- Zachman, Randall C., "Calvin as Analogical Theologian", *Scottish Journal of Theology* 51 (1998), 162-87.
- _____. *The Assurance of Faith: Conscience in the Theology of Martin Luther and John Calvin*, Minneapolis: Fortress, 1993.
- 배틀즈, 포드. "하나님께서는 자신을 인간의 한계에 맞춰 조정하셨다", 『칼빈신학의 이해』, 도날드 맥김 (편), 이종태 역, 서울: 생명의 말씀사, 1991, 22-51.
- 리처드, L. 요셉. 『칼빈의 영성』, 한국칼빈주의연구원 편역, 서울: 기독교문화협회, 1986.

- 셀더르하위스, 헤르만. 『중심에 계신 하나님: 칼빈의 시편 신학』. 장호광 역. 서울: 대한기독교서회. 2009.
- 웬델, 프랜시스. 『칼빈의 신학 서론』. 한국칼빈주의연구원 편역. 서울: 기독교문화협회, 1986.
- 웰레스, 로날드 S. 『칼빈의 말씀과 성례전 신학』. 정장복 역. 서울: 장로회신학대학교출판부, 2002.
- 유창형. “칼빈의 칭의론에서 믿음, 선행, 영생의 관계”. 「개혁논총」 13 (2010), 193-227.
- 이용규 정찬도 이신열. “안셀름, 바르트 및 판넨베르크의 유비 개념에 대한 비판적 고찰: 존재유비와 신앙유비를 중심으로”. 「한국조직신학논총」 44 (2016), 211-38.
- 이신열. “칼빈의 『공관복음 주석』에 나타난 섭리 이해”. 「개혁논총」 24 (2012), 153-81.
- _____. “칼빈의 우상승배 이해”. 「갱신과 부흥」 17 (2016), 7-34.
- 파커, T. H. L. 『칼빈신학입문』. 박희석 역. 고양: 크리스챤다이제스트, 2001.
- 판 엇 스페이커르, 빌렘. 『칼빈의 생애와 신학』. 박태현 역. 서울: 부흥과개혁사, 2009.
- 칼빈, 존. 『칼빈의 사무엘하 설교 II』. 김동현 역. 서울: 솔로몬, 1994.

16,17세기 개혁교회 교회관: 참 교회와 순수 교회¹

김병훈

(합신대, 조직신학)

[초록]

종교개혁자들이 답해야 했던 신학적 과제들은 크게 두 가지 영역에 관련한 것이었다. 하나는 구원론이다. 즉 죄인이 어떻게 하나님 앞에서 의롭다함을 받아 구원에 이르는가의 문제이다. 이것은 “의롭다 함을 받는 길”에 관한 논쟁이다. 다른 하나는 교회론이다. 만일 로마 가톨릭 교회에서 종교개혁자들이 분리하여 나온다면 과연 종교개혁자들의 교회는 참 교회라고 할 수 있겠는가의 문제이다. 이것은 “교회란 무엇이며, 참 교회의 표지란 무엇인가”에 관한 토론으로 이어졌다.

만일 종교개혁자들이 로마 가톨릭 교회와 구분된 종교개혁의 교회가 참 교회라는 사실을 신학적으로 규명하고 정립하지 못했다면, 종교개혁은 현재까지 아는 바와 같은 모습으로 역사 속에서 계속되지 못했을 것이다. 종교개혁자들의 노력은 첫째로 교회의 정의를

논문투고일 2016.11.28. / 게재확정일 2017.01.09.

¹ 이 글은 제11회 종교개혁기념 학술 세미나(2016.10.31.고신대학교 한상동기념홀)에서 발표한 논문이다. 원고를 최종적으로 수정하여 기고하는 데에 논평자인 우병훈 박사의 도움이 있었음을 밝힌다.

통해서 교회란 무엇인지를 밝히고, 둘째로 참 교회의 표지를 구별하고, 셋째로 참 교회의 표지를 잘 갖추고 있는 순수 교회를 설명하고, 마침내 넷째로 그러한 기준에 비추어 로마 가톨릭 교회는 어떠한 교회인지에 대한 평가로 나타났다.

본 논문은 이러한 내용들을 16, 17세기 개혁교회의 신앙 표준문서들을 중심으로 살펴본다. 그 결과에 따를 때, 과연 16,17세기 개혁교회는 로마 가톨릭 교회를 참 교회로 인정을 했는지, 아니면 거짓 교회로 비판을 했는지를 밝히고자 한다. 이것은 특별히 로마 가톨릭 교회가 참 교회이지만 순수하지 못한 교회인지, 아니면 거짓 교회일 뿐인지를 살피는 일을 과제로 한다.

논문의 결론에 따르면, 로마 가톨릭 교회가 여로보암 시대의 이스라엘보다 나을 것이 없으며 거의 이교도적이라는 점에서 교회가 아니다. 하지만, 그 곳에 교회의 흔적을 남겨두신 하나님의 신실하심 때문에, 여전히 교회라고 불릴 이유가 있다. 이런 사실을 반영할 때, 로마 가톨릭 교황교회는 성경에 어긋나는 불법한 교회이며 또한 참 교회의 표지를 순수하게 담고 있지 않은 지극히 불순한 교회로 일컫는 것이 16, 17세기 개혁파 신앙고백서들의 의도를 가장 잘 반영하는 오늘의 해석일 것으로 판단한다.

키워드: 참 교회, 거짓 교회, 순수한 교회, 불순한 교회, 개혁파 신앙문서, 교회론, 개혁신학, 칼빈, 튜레틴

I. 들어가며

종교개혁자들이 답해야 했던 신학적 과제들은 크게 두 가지 영역에 관련한 것이었다. 하나는 구원론이다. 즉 죄인이 어떻게 하나님 앞에서 의롭다 함을 받아 구원에 이르는가의 문제이다. 이것은 “의롭다 함을 받는 길”에 관한 논쟁이다. 다른 하나는 교회론이다. 만일 로마 가톨릭 교회에서 종교개혁자들이 분리하여 나온다면 과연 종교개혁자들의 교회는 참 교회라고 할 수 있겠는가의 문제이다. 이것은 “교회란 무엇이며, 참 교회의 표지란 무엇인가”에 관한 토론으로 이어졌다.²

로마 가톨릭 신학자들은 종교개혁자들을 향하여 교회에서 이탈한 자들이라는 비판을 하였다. 서방 세계에서 16세기에 이르는 동안 로마 가톨릭 교회는 유일한 보편교회의 지위를 누려온 까닭에 로마 가톨릭 신학자들의 이러한 비판은 충분히 예상되는 일이었다. 종교개혁자들은 이에 대하여 자신들이 교회에서 분리된 자들이거나 교회의 단일성을 해친 자들이 아니라는 것을 답하면서 도리어 로마 가톨릭 교회가 보편적 교회가 아님을 반박을 했다. 이러한 노력들을 통해서 종교개혁자들은 교회론을 발전시켰다. 그러한 교회론은 신앙 표준문서들에 반영이 되어 루터파 교회와 개혁파 교회가 각각 어떻게 로마 가톨릭 교회와 구별이 되며, 또한 종교개혁을 통하여 로마 가톨릭 교회로부터 분리가 교회의 단일성을 해치기는커녕 오히려 참 교회를 회복하는 것임을 교훈하였다.

만일 종교개혁자들이 로마 가톨릭 교회와 구분된 종교개혁의 교회가 참 교회라는 사실을 신학적으로 규명하고 정립하지 못했다면, 종교개혁은 현재까지 아는 바와 같은 모습으로 역사 속에서 계속되지 못했을 것이다. 종교개혁자들이나 로마 가톨릭 신학자들이나 모두 ‘교회 밖에는 구원이 없다’(*Nulla salus extra ecclesiam*) 데에 동의하고 있었기 때문에, 종교개혁의

² 종교개혁자들의 이러한 신학적 도전들을 에이비스(Paul D. L. Avis)는 “어떻게 하면 은혜로 우신 하나님을 찾을 수 있는가?”와 “어디에서 참 교회를 찾을 수 있는가?”의 질문으로 요약한다. Paul D. L. Avis, “The True Church” in *Reformation Theology*, in *Scottish Journal of Theology*, vol. 30 (1977), 319-345; idem, 『종교개혁자들의 교회관』, 이기문 역, *The Church in the Theology of the Reformers* (서울: 콘콜디아사, 1987), 9.

구원론은 반드시 교회론의 획립을 통해서만 정당한 지지를 받을 수 있었다. 적어도 종교개혁의 교회가 참 교회로 인정이 되는 표지(*notae ecclesiae*)를 참으로 가지고 있으며, 결코 참 교회로부터 분리하는 죄악을 범한 것이 아니라는 변증이 절실하였다. 이를 위한 종교개혁자들의 노력은 첫째로 교회의 정의를 통해서 교회란 무엇인지를 밝히고, 둘째로 참 교회의 표지를 구별하고,셋째로 참 교회의 표지를 잘 갖추고 있는 순수 교회를 설명하고, 마침내 넷째로 그러한 기준에 비추어 로마 가톨릭 교회는 어떠한 교회인지에 대한 평가로 나타났다.

본 논문은 이러한 내용들을 16, 17세기 개혁교회의 신앙 표준문서들을 중심으로 살펴본다. 그 결과에 따를 때, 과연 16,17세기 개혁교회는 로마 가톨릭 교회를 참 교회로 인정을 했는지, 아니면 거짓 교회로 비판을 했는지를 밝히고자 한다. 이것은 특별히 로마 가톨릭 교회가 참 교회이지만 순수하지 못한 교회인지, 아니면 거짓교회일 뿐인지를 살피는 일을 과제로 한다.

II. 교회란 무엇인가? – 보이지 않는 교회와 보이는 교회

교회란 무엇인지를 대한 교훈을 담고 있는 16,17세기 개혁교회의 주요한 신앙 표준문서들은 일부를 제외하고는 교회를 정의하면서 보이지 않는 교회의 개념을 담고 있다.³ 로마 가톨릭 교회는 교회를 외형적으로 구체화된 가시적 제도로 이해하였으며, 교황을 머리로 하는 단일한 기관만이 바로 참 교회라고 주장하였다.⁴ 종교개혁자들은 이러한 로마 가톨릭 교회의 제

³ 이러한 사실은 네 권으로 발간된 *Reformed Confessions of the 16th and 17th Centuries in English Translation*. ed. James T. Dennison Jr. (Grand Rapids, MI: Reformation Heritage Books, 2008-2014)에 수록된 127개의 신앙문서들 가운데 교회에 대한 정의를 제시하는 모든 문서들은 보이지 않는 교회를 말한다. 이 책은 이하 RCET로 줄여 쓴다.

⁴ 2세기 초대교회 시대에 등장한 이단 분파들을 비판하면서, 교회는 ‘참된 교회’를 정의하는 가운데 ‘가톨릭’이라 불리는 교회의 보편성을 점차 영적인 의미가 아니라 외적인 기관으로

도적인 관점은 그리스도의 교회의 실재(a reality)를 바르게 보여주지를 못한다고 판단하였다. 그들의 견해에 따르면, ‘보이지 않는 교회’의 이해가 그리스도의 교회에 대한 올바른 시각을 조정해주는 것이었다.⁵ 이러한 자신들의 견해를 반영하기 위하여 거의 모든 개혁교회의 주요한 신앙 표준문서는 보이지 않는 교회에 대한 고백을 명시적으로 또는 의미적으로 제시하였다. 이 때 유의할 점은 종교개혁 이후에 루터파와 개혁파가 보이지 않는 교회와 보이는 교회를 구별한 것은⁶ 단지 로마 가톨릭 교회의 주장에 반대하여 교회의 본질은 보이지 않는 것, 곧 믿음, 성령에 의한 그리스도와 그의 은택들과의 교통에 있는 것이지, 결코 교회가 보이는 실재(a reality)라는 것을 손상시키는 데에 있지 않았다는 사실이다.⁷

이해하는 방향으로 전개되었고, 마침내 사도적 계승과 전통을 소유한 주교의 계급구조가 침된 교회의 기준이 되었다. 참고, Herman Bavinck, *Reformed Dogmatics* vol 4, trans. John Vriend (Grand Rapids, MI: Baker Academic, 2008), 281-6.

⁵ G.C. Berkouwer, *The Church*, trans. James E. Davison (Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1976), 37. 제베르크(Reinhold Seeberg)는 교회론과 관련하여 종교개혁자들 전개한 신학 비판을 두 가지 방향으로 정리한다. 하나는 로마 가톨릭 교회를 향한 것으로, 그리스도의 복음의 말씀과 성례 이외에 교회에 필요한 다른 것이 없다는 것이고, 다른 하나는 재침례파를 향한 것으로, 말씀과 성례가 없이는 교회가 없다는 것이다. *Text-Book of the History of Doctrines* vol. II, trans. Charles E. Hay (Eugene, Pasadena: Wipf & Stock, 1997), 292.

⁶ ‘보이지 않는 교회’와 ‘보이는 교회’의 구별은 루터파와 개혁파 사이에 공통적으로 주장되는 바이었다. 그러한 구별은 어거스틴에게 신학적 기원을 두고 있는 것으로, 주요한 종교개혁 신학자들 모두가 인정한 것이었다. 예를 들어 비록 멜랑흐톤(Philip Melanchthon)은 그가 작성한 아우스부르크 신앙고백서(the Augsburg Confession, 1530)의 7항과 8항, 그리고 아우스부르크 변증서(the Augsburg Apology, 1531)에서 ‘보이지 않는’ 또는 ‘보이는’의 표현을 그대로 사용하고 있지 않지만, 교회에 대한 그의 진술은 다른 종교개혁자들이 구별한 ‘보이지 않는 교회’와 ‘보이는 교회’의 개념과 일치한다. Emidio Campi, “Theological Profile,” in *A Companion to the Swiss Reformation*. ed. Amy Nelson Burnett and Emidio Campi (Leiden: Brill, 2016), 461.

⁷ Herman Bavinck, *Reformed Dogmatics* vol 4, p. 288. ‘보이지 않는 교회’와 ‘보이는 교회’를 구별함에 있어서 루터파는 교회를 ‘성도들의 교통’이라는 주관적 측면을 말하면서도 직분과 말씀과 성례라는 객관적 측면에 있음을 자주 강조하였으며 그것으로 교회의 통일성과 거룩성을 실현하고자 하였다. 따라서 멜랑흐톤의 『신학총람』(*Loci Communes*)에서 보듯이 루터파는 ‘부름 받은 자들의 모임’(*coetus vocatorum*)이라는 보이는 모임 밖에서는 선택받은 자들을 찾을 수 없다고 주장을 하였다. 반면에 ‘보이지 않는 교회’를 하나님의 선택과 연결을 시키는 개혁파는 비록 교회가 말씀과 성례를 통해 존재하지만 그럼에도 불구하고

몇 가지 중요한 중요 문서들을 살피면, 예를 들어 츠빙글리(Huldrych Zwingli)는 카를 5세(Karl V)에게 보낸 『신앙설명서』(*Fidei Ratio*, 1530)에서 다음과 같이 쓰고 있다.

그러므로 교회에 관하여 우리는 이렇게 생각합니다. 즉 성경에서 ‘교회’라는 말은 여러 가지 의미를 함축하고 있습니다. 그것은 하나님의 뜻으로 말미암아 영원한 생명으로 예정된 선택받은 자라나는 의미를 함축합니다. 이에 관하여 바울이 교회를 가리켜 흄도 점도 없다고 밀할 때 이를 두고 하는 말입니다. 택함을 받은 자들은 하나님만 아십니다. … 교회는 달리 또한 보편적인 의미로 그리스도의 이름을 띤 모든 사람들이라고 이해할 수 있습니다. 즉, 그리스도 아래 적을 둔 사람으로, 그리스도를 입으로 시인하고 성례에 참여하지만, 그 중에는 아직 마음으로는 그리스도를 싫어하거나 그를 잘 알지 못하는 다수의 사람들이 있는 교회입니다.⁸

츠빙글리는 여기서 교회를 하나님만이 아시는 택함을 받은 자들로 구성된 교회와 그리스도를 입으로 시인하는 모든 사람들로 구성된 교회로 구별한다. 츠빙글리의 구별은 가장 초기의 개혁교회의 신앙문서들에게서 볼 수 있는 것 가운데 하나이다. 츠빙글리는 카를 5세에게 앞서 보낸 신앙설명서가 받아들여지지 않자, 일 년 뒤에 프랑스 왕 프란시스 1세에게 앞선 신앙설명서보다 자세하게 된 신앙설명서를 보낸다. 이것이 츠빙글리의 마지막 글이다. 여기서 츠빙글리는 “하나의 거룩한 보편교회가 존재한다는 것과 이 보편교회는 보이는 교회이거나 또는 보이지 않는 교회임”을 믿는다고 말함으로써, 명확하게 ‘보이지 않는’이라는 표현과 ‘보이는’이라는

하고 보이는 기관으로서의 교회의 바깥에 선택을 받은 자가 존재할 수 있음을 인정하였다.
Herman Bavinck, 288-9.

⁸ RCET vol 1, “Zwingli, Fidei Ratio(1530),” 121. 한역은 김영재편, 『기독교 신앙고백』(수원: 영음사, 2011), 393-4에서 인용함.

표현을 사용한다.⁹

한편 이것과 같은 시기에, 부씨에 의하여 주도된 4개 도시 신앙고백서 (the Tetrapolitan Confession, 1530)는 ‘보이지 않는’이라는 표현과 ‘보이는’이라는 표현 자체를 사용하지 않는다. 하지만 가라지가 섞인 교회와 온전한 의미에서 참으로 하나님의 자녀의 지위를 받은 자들만으로 이루어진 교회를 구별함으로써 사실상 동일한 개념적 구별을 담고 있다.¹⁰ 제 1 스위스 신앙고백서(the First Helvetic Confession, 1536)도 마찬가지로 ‘보이지 않는 교회’와 ‘보이는 교회’의 명시적 구별을 제시하지는 않고 있지만, “비록 그리스도의 교회의 회중은 하나님만이 보시고 아시지만”이라고 고백함으로 하나님만 아시는 ‘보이지 않는 교회’를 인정하고 있다.¹¹ 하나님만이 보시고 아시는 교회는 사람에게는 ‘보이지 않는’ 교회이며, 외적인 의식에 의해 식별이 되는 교회는 ‘보이는’ 교회의 개념을 내포하고 있다.

아울러 1560년 스코틀랜드 신앙고백서(the Scottish Confession, 1560)은 이 세상을 떠난 성도들로 이루어진 ‘승리한 교회’(the kirk triumphant)와 ‘아직 살면서 그리고 앞으로 살게 될 자들로서 죄와 사단과 싸우는 자들’로 이루어진 ‘보이지 않는 교회’를 고백한다.¹² 제 1 스위스 신앙고백서를 작성하는데 주요한 기여를 한 불링거(Heinrich Bullinger)가 작성한 제 2 스위스 신앙고백서(the Second Helvetic Confession, 1566)도 또한 17장 ‘하나님의 보편적이며 거룩한 교회에 대하여, 그리고 교회의 유일하신 머리에 대하여’에서 교회를 ‘승리한 교회’와 ‘전투하는 교회’로 구별하지만, ‘보이지 않는 교회’와 ‘보이는 교회’의 구별을 말하지는 않고 있다. 그렇지만 이어서 말하기를 “하나님의 교회는 보이지 않는다

⁹ RCET vol 1, “Zwingli, Fidei Ratio(1531),” 197.

¹⁰ RCET vol 1, “The Tetrapolitan Confession (1530),” 156-7.

¹¹ RCET vol 1, “The First Helvetic Confession (1536),” 346; 김영재편, 『기독교 신앙고백』, 418.

¹² RCET vol 2, “The Scottish Confession (1560),” 199; 김영재편, 『기독교 신앙고백』, 447.

고 불릴 수 있다. 그것을 구성하는 사람들이 눈에 보이지 않기 때문이 아니라, 하나님의 교회가, 우리 눈에는 감추어져 있고 하나님에게만 알려져 있어, 사람의 판단에 의해서 파악될 수가 없기 때문이다.”라고 밝히고 있다.¹³ 이것은 불령거도 ‘보이지 않는 교회’와 ‘보이는 교회’의 구별을 인정하고 있음을 보여준다.

이와 달리 칼빈은 ‘보이지 않는 교회’와 ‘보이는 교회’의 구별을 뚜렷이 하고 있다는 것을 쉽게 발견할 수 있다.¹⁴ 이러한 칼빈의 이해는 『기독교 강요』의 최종판인 1559년판에서 성경이 교회에 대하여 말할 때 두 가지 방식을 따른다고 제시함으로써 명료하게 드러난다.

… 성경이 교회에 대하여 말할 때, 어떤 경우에 그것은 참된 실재로(*re vera*) 하나님 앞에(*coram Deo*) 있는 교회를 의미한다. 그 교회에는 양자로 삼으시는 은혜로 말미암아 하나님의 아들이 된 자들과 성령의 성화로 말미암아 그리스도의 참된 자체가 된 자들 외에 누구도 들어가지 못한다. 이런 경우 교회는 이 땅에 거주하는 성도들뿐만 아니라, 세상이 시작된 아래로 존재했던 모든 택함을 받은 자들을 포함한다. 그런데 또한 교회라는 이름으로, 세상에 흩어져 있으면서 한 하나님과 그리스도를 고백하고 예배하는 사람들의 무리를 종종 가리키기도 한다. 이러한 자들은 세례를 받고 믿음을 시작하게 된 자들이며, 주의 성찬에 참여함으로 참된 가르침과 사랑으로 인한 하나님을 증언하고, 일치하여 주님의 말씀을 지키며, 그리스도께서 그것을 설교하도록 제정하신 직무를 지킨다. 이러한 교회 안에는 이름과 외적인 모양이외에는 그리스도의 어느 것도 가지고 있지 않은 외식자들이 많이 섞여 있다. … 그러므로 오직 하나님

¹³ RCET vol 1, “The Second Helvetic Confession (1566),” 844-50; 김영재편, 『기독교 신앙고백』, 553-60.

¹⁴ 칼빈은 ‘보이지 않는 교회’와 ‘보이는 교회’의 구별과 관련하여 어거스틴과 부써에게서 도움을 받은 것으로 병렬은 평가한다. François Wendel, *Calvin: The Origins and Development of His Religious Thought*, trans. Philip Mairet (London: Collins, 1963), 142-3.

의 눈에만 확실한(*solutus Dei oculis conspicuam*), 보이지 않는 교회(*invisibilem ecclesiam*)를 믿어야 할뿐더러, 또한 사람들의 관점에서 교회로 일컬어지는(*quae respectu hominum ecclesia dicitur*) 이러한 교회를 존중히 여기며(*observare*) 그것의 교통(*eius communio-nem*)을 돋독하게(*colere*) 하여야 한다.¹⁵

이처럼 교회를 ‘보이지 않는 교회’와 ‘보이는 교회’로 구별한 칼빈의 정의는 각각의 교회에 대하여 두 가지 사항을 주의하여 보아야 할 요구한다. 하나는 칼빈이 하나님의 눈에만 보이는 ‘보이지 않는’ 교회가 실체적으로 (*re vera*) 하나님 앞에서 존재한다고 말함으로써, ‘보이지 않는 교회’가 결코 명목상으로(*nomine*) 존재하는 것이 아니라는 것을 드러내고 있다는 점이다. 칼빈은 베르카우어(G.C. Berkouwer)가 잘 언급하고 있듯이, 로마 가톨릭 교회라는 눈에 보이는 구체적인 교회를 떠나서 가현적이며 지상에 없는 교회로 피신을 하려고 ‘보이지 않는 교회’를 언급하고 있는 것이 아니다.¹⁶ 칼빈이 강조하고자 하는 것은 도리어 참된 의미에서 존재하는 것은 단지 사람들 보기에 교회로 인정이 되는 것만이 아니라, 하나님 보시기에 교회로 인정되는 것이어야 한다는 점이었다. 칼빈의 이러한 의도는 이미 멜랑흐톤이 그의 아우스부르크 변증서에서 ‘보이지 않는 교회를 말함이 플라톤적

15 John Calvin, *Institutes of Christian Religion*, 4.1.7. CO 2, 752-3.

16 G.C. Berkouwer, *The Church*, 37. 16세기 로마 가톨릭 교회 변증 신학자인 벨라르미누스(Robertus Bellarminus)는 종교개혁자들의 ‘보이지 않는 교회’를 비판하면서, 교회는 보이는 것이며 또한 감촉으로 느낄 수 있는 것일뿐더러, 로마 시민들이나 갈리아 왕국이나 베니치아 공화국이 눈에 보이듯이 그렇게 눈에 보이는 것이라고 주장하였다. Robertus Bellarminus, *Controversiarum de Conciliorum*, III *Qui est de Ecclesia militante, Toto Orbe Terrarum Diffusa*, Caput II in *Opera Omnia Roberti Belermini politiani s.j./Roberto Francesco Romolo Bellarmino*, Tomo II “Ecclesia enim est coetus hominu ita visibilis, et palpabilis, ut est coetus populi Romani, vel Regnum Galliae, aut Respublica Venetorum.” cf. Edmund P. Clowney, *The Church* (Downers Grove, IL: InterVarsity Press, 1995), 108.

자료출처: http://cdigital.dgb.uanl.mx/la/1080015572_C/1080015573_T2/1080015573_26.pdf (2016.11.28. 접속)

공화국을 꿈꾸는 것이 아니며, 어느 곳에도 있지 않은 상상의 교회를 말하는 것이 아니라고 이미 밝힌 바와 그대로 일치한다.¹⁷

다른 하나는 칼빈이 ‘보이는 교회’에 대한 존중이다. 그는 “사람들의 관점에서 교회로 일컬어지는 교회”를 존중히 여기고, 그 교회를 통한 성도의 교통(*communio sanctorum*)을 돋독하게 할 것을 강조한다. 교회를 떠나서는 죄의 용서나 구원을 결코 바랄 수가 없다고 칼빈이 말할 때, 칼빈이 염두에 두고 있는 교회는 다름 아닌 ‘보이는 교회’이다. 보이지 않는 교회를 떠나서는 죄의 용서나 구원이 가능하다는 것이 아니라, 보이지 않는 교회의 회원이 택함을 받은 자들은 보이는 교회를 통하여 태어나고 양육을 받기 때문이다.

이제 우리의 목적은 보이는 교회에 대해(*de visibili ecclesia*) 말하고자 하는데 있으므로, 어머니라는 하나의 칭호를 통해서(*uno matris elo-gio*) 교회를 아는 것(*eius cognitio*)이 우리에게 얼마나 유익하며 필요 한지를 알도록 하자. 왜냐하면 교회(*ipsa*)가 태에서 우리를 품고 낳으며 젖으로 먹이지 않으면, 요컨대 죽을 몸을 벗고 천사와 같이 될 때까지 우리를 교회의 보호와 다스림 아래 두지 않는다면, 생명으로 들어갈 다른 어떤 길이 없기 때문이다. … 그러므로 교회를 떠나는 일은 치명적이다.¹⁸

칼빈은 『기독교 강요』에서 거룩한 교회에 대해 가르치면서, 첫 장의 제목을 “신자들은 참 교회와 연합을 돋독히 하여야만 하며, 그 까닭은 교회가 모든 신자들의 어머니이기 때문이다.”¹⁹라고 붙였다. 칼빈은 교회의 필요성을 설명하는 말로 ‘어머니,’ 그 말보다 더 적절한 말은 없었던 것으로

¹⁷ Philip Melanchthon, *The Apology of Augsburg Confession*, 7, 20.

¹⁸ John Calvin, *Institutes of Christian Religion*, 4.1.4. CO 2, 748-9.

¹⁹ “De vera ecclesia cum qua nobis colenda est unitas, quia piorum omnium mater est.”

보인다. 칼빈은 심지어 하나님께서 부부의 연합을 사람이 임의로 나누지 못하게 하신 말씀(막 10:9)을 제시하면서, 성도가 마땅히 교회와 연합되어 있어야 하는 이치를 강조하기까지 한다: “하나님께서 아버지이신 사람들에게 교회는 또한 어머니이어야 한다.”²⁰

칼빈의 이러한 사상은 17세기 웨스트민스터 신앙표준문서들에서도 발견이 된다. 웨스트민스터 신앙고백서는 교회에 대한 25장 1항과 2항에서 각각 다음과 같이 고백을 한다.²¹

보이지 않는 보편적인 교회는 택함을 받은 모든 사람으로 구성된다. 이 교회는 머리이신 그리스도 아래 하나로 모여 왔으며, 앞으로도 하나로 모일 것이다. 교회는 그리스도의 신부요, 몸이며, 만물을 충만하게 하시는 분의 충만함이다.(25장 1항)

보이는 교회 역시 복음 아래 있는 보편적인 교회로서 옛날 율법 아래에서처럼 한 민족에 국한 되지 않고, 참 종교를 믿고 고백하는 온 세계의 모든 사람들과 그들의 자녀들로 구성된다. 보이는 보편적인 교회는 주 예수 그리스도의 왕국이며, 하나님의 집이요, 가족이다. 통상적으로 이 교회 밖에는 구원을 받을 수 없다.(25장 2항)

하나님의 선택을 받은 자들로 이루어지는 ‘보이지 않는 교회’와 신앙을 고백하고 하나님을 예배하는 ‘보이는 교회’를 구별한 칼빈의 견해는 웨스트민스터 신앙고백서에서도 이처럼 발견이 된다. 이것은 웨스트민스터 신앙고백서가 앞서 살펴 본 16세기 개혁신학의 아버지인 츠빙글리와 불링거, 그리고 칼빈의 교훈을 계승하고 있음을 말해주며, 또한 이러한 두 가지 방식으로 교회를 구별하여 설명하는 일이 16, 17세기 개혁신학의 확고한

²⁰ John Calvin, *Institutes of Christian Religion*, 4.1.1. CO 2, 746: “quibus ipse est pater, ecclesia etiam mater sit.”

²¹ 번역은 김영재편, 『기독교 신앙고백』, 644-5.

흐름이었음을 밝해준다.²²

개혁파 신학자들이 보이지 않는 교회와 보이는 교회의 구별을 말할 때, 그들은 두 가지 종류의 교회가 있음을 말한 것은 아니다.²³ 로마 가톨릭 교회 신학자들은 보이지 않는 교회를 말하는 것은 두 개의 교회들을 말하는 것이라고 비판을 하였다. 예를 들어, 벨라르미누스는 참 교회는 그리스도의 신앙과 성사들의 교통으로 연합이 된 사람들의 모임이며, 합법적인 목사들의 다스림 아래, 특별히 그리스도의 유일한 대리자인 로마 교황의 영역 안에 있는 다스림 아래에 있는 교회이어야 한다고 주장을 하면서, 종교개혁자들이 두 개의 교회들을 말한다고 비판을 하였다.²⁴

22 흥미롭게도 벨직 신앙고백서(1561)는 ‘보이지 않는 교회’에 대해 언급하지 않는다. 그것에 따르면 교회란 하나님의 보편적인 공교회이며, “예수 그리스도의 피로 정결하게 되고, 성령으로 성화되고 인 침을 받아, 예수 그리스도 안에서 그들의 전적 구원을 바라는 참된 그리스도인 신자들의 하나의 거룩한 회중이며 회합이다.”(27조 공동 교회에 관하여). 번역은 김영재편,『기독교 신앙고백』, 474. 하지만 이러한 교회의 구성원은 ‘보이지 않는 교회’의 정의에 따른 회원의 범위와 동일하다. 이러한 영향에 따른 것인지, 2014년 네덜란드 개혁교회(회복파)(Gereformeerde Kerken in Nederland, hersteld)의 흐로닝엔(Groningen) 총회에 제출된 “웨스트민스터 표준문서들에 대한 연구 보고서”는 웨스트민스터 신앙고백서의 ‘보이지 않는 교회’의 개념이 성경에 근거하지 않은 것이며, 플라톤 철학과 유사한 영향을 받은 것이라고 주장한다. 또한 ‘보이지 않는 교회’와 ‘보이는 교회’의 구별은 칼빈에게 있어서 중요한 교리가 아니었으며 별로 의미있는 역할을 하지도 않았다고 주장한다. 더 나아가 이러한 구별은 오히려 칼 바르트에게서 볼 수 있다는 언급을 덧붙인 후에, 프랑스와 화란 개혁교회는 보이지 않는 교회란 용어를 사용하지 않으며, 다만 참된 그리스도인의 구체적인 모임으로서의 보편적 교회를 믿는다고 말한다. *Bijlage 21: Onderzoeksrapport Westminster Standards (meerderheldersrapport)*, “De Westminster belijdenisgeschriften getoetst aan de Schrift en de drie formulieren van eenheid,” 101-2. 영역을 위하여, http://www.calltoreform.com/Library/MaterialfromDGKH/WSmajorreportofBBK_DGKH.html. (2016.11.28. 접속) 이와는 별개로 존 머레이(John Murray)가 ‘보이지 않는 교회’와 ‘보이는 교회’로 교회를 정의하는 것이 타당한가에 대해서 부정적 견해를 제기한 글을 참조하려면 다음을 보라. 여기서 머레이는 ‘보이지 않는 교회’의 개념으로 인하여 교회가 존재의 실체(entity)가 없는 것으로 이해될 것을 우려하여 반대를 표한다. 그러나 머레이의 우려는 개혁파의 ‘보이지 않는 교회’가 하나님 앞에서 하나님에 보시기에 확실한 실체라는 사실을 적절하게 고려하지 못한 것으로 여겨진다. “The Church: Its Definition in Terms of ‘Visible’ and ‘Invisible’ Invalid,” in *Collected Writings of John Murray* vol. 1 (Edinburgh: The Banner of Truth Trust, 1976), 231-6.

23 G.C. Berkouwer, *The Church*, 37.

24 Robertus Bellarminus, *Controversiarum de Conciliis*, III *Qui est de Ecclesia militante*,

그러나 그것은 올바른 비판이 아니다. 개혁파 신학자들은 교회를 구별하는 두 가지 측면은 반드시 구별이 되어야 하며 혼동이 되어서는 안 된다는 것을 강조하면서도, 다른 한편 이것이 교회를 분리시키거나 두 종류의 다른 교회들이 있다는 것을 말하는 것이 아님을 분명하게 강조하였다.²⁵ 예를 들어 칼빈은 1537년에 요리문답을 작성하였으나, 이것을 보다 더 어린이들에게 적합하도록 질문과 대답의 형식으로 1542년에 다시 제네바 교회 요리문답을 작성하였는데, 그 곳에서 칼빈은 다음과 같이 가르친다.²⁶

교사: 교회란 무엇입니까?

학생: 하나님께서 영원한 생명에 이르도록 예정하신 모든 신자들의 몸이며 모임 (*corpus ac societas fidelium*)입니다.

교사: 이 교회를 믿음으로 믿는 것 외에 달리 알 수 있는 길이 있습니까?

학생: 하나님의 보이는 교회가 과연 존재합니다. 그것을 하나님께서 우리에게 특정한 표지들과 표시들로(*certis indiciis notisque*) 지정하셨습니다. 그러나 우리는 지금 하나님께서 비밀한 선택으로(*arcana sua electione*) 아들로 삼아 구원을 받도록 하신 회중들에 대해서(*de eorum congregazione*) 설명하며 다루고 있습니다. 그런데 이것은 사람의 눈으로는 끝까지 식별할 수 없으며, 또한 표지로 분별할 수 없습니다.

Toto Orbe Terrarum Diffusa, Caput II in Opera Omnia Roberti Belermini politiani s.j./Roberto Francesco Romolo Bellarmino, Tomo II : "Nostra autem sententia est, Ecclesiam unam tantum esse, non duas, et illam unam et veram esse coetum hominum ejusdem Christianae fidei professione, et eorumdem Sacramentorum communione colligatum, sub regimine legitimorum pastorum, ac praecipue unius Christi in terris Vicarii Romani Pontificis."

자료출처: [\(2016.11.28. 접속\)](http://cdigital.dgb.uanl.mx/la/1080015572_C/1080015573_T2/1080015573_26.pdf)

²⁵ Emidio Campi, "Theological Profile," 461.

²⁶ *Catechismus Ecclesiae Genevæsis, hoc est, Formula erudiendi pueros in doctrina Christi* (Genevae: 1550), 35, 37-38.

칼빈은 먼저 교회를 정의하면서 ‘보이지 않는 교회’를 가르친다. 그 교회는 보이는 것이 아니므로 믿음으로 믿어 아는 교회이다. 그런데 여기서 칼빈은 이어서 말하기를 ‘보이는 교회’가 또한 있으며, 그것은 교회의 표시와 표지들(*indicia notisque*)로 식별이 된다고 가르친다. 이와 달리 ‘보이지 않는 교회’는 그러한 것으로 분별이 되지 않는, 보이지 않는 것임을 가르친다. 즉 ‘보이는 교회’는 ‘보이지 않는 교회’와 다른 종류의 교회가 아니다. 칼빈이 가르치고 있는 것은 하나의 그리스도의 교회를 하나님의 선택의 관점에서 바라볼 때 믿음으로 인식되는 교회와 그것을 이 땅에서 하나님께서 지정하신 특정한 표지의 관점에서 바라볼 때 사람의 눈으로 인식되는 교회가 있다고 가르친다. 그래서 그리스도의 교회는 믿음으로 믿는 것 외에 하나님께서 지정하신 표지들로 알 수 있다는 것이다. 전자는 ‘보이지 않는 교회’이며, 후자는 ‘보이는 교회’인 것이다.

III. 보이는 교회의 인식: 참 교회의 표지

‘보이지 않는 교회’는 오직 하나님만이 볼 수가 있으나, ‘보이는 교회’는 사람이 볼 수 있다고 할 때, 무엇으로 보는 그것이 ‘교회’인 줄로 알 수가 있는가? 이 질문은 대단히 중요한 내용을 포괄한다. 이에 대한 대답과 관련하여 칼빈은 제네바 교회 요리문답에서 보듯이, 하나님께서는 그리스도의 교회를 ‘보이는 교회’로 인식할 수 있는 교회의 표지를 지정해 주셨다고 말한다. 만일 그것이 없다면 아무도 교회를 볼 수가 없기 때문이며, 교회라고 주장하는 많은 기관들이 있을 때, 어느 것이 참 교회인지를 알 도리가 없기 때문이다. ‘보이는 교회’에 있어서 참 교회의 표지를 확인하는 것은 교회론에 있어서 지극히 본질적이며 중요한 문제이다. 특별히 참 교회의 표지가 무엇인지를 밝히는 것은 로마 가톨릭 교회를 어떻게 볼 것이며, 그로부터 분리한 종교개혁 교회는 또한 참 교회인지를 판단하는 것과 관련

한 것이므로 실로 중요한 문제가 아닐 수가 없었다.

그렇기 때문에 16, 17세기 개혁파 신앙고백서들 가운데 참 교회의 표지에 대한 고백을 담지 않고 있는 신앙고백서는 거의 없다. 예를 들어 1536년에 작성된 제 1 스위스 신앙고백서는 다음과 같이 고백한다.

비록 그리스도의 교회와 회중은 하나님만이 밝히 보시고 아시지만, 교회는 그리스도께서 친히 세우시고 제정하신 외적인 징표를 통하여 보이게 되고 인식될 뿐만 아니라, 모이게 되고 세워지는 것이다. 교회는 또한 하나님의 말씀을 통하여 있게 된 기관이요, 질서이다. 교회에서 보편적이며 공개적 질서를 세우는 권징의 근거는 하나님의 말씀이다. 그러므로 이런 것이 없이는 … 아무도 이 교회에 속한 사람이 될 수 없다.²⁷

비교적 이른 시기에 작성된 제 1 스위스 신앙고백서는 교회의 표지를 세 가지로 밝히고 있다. 하나는 “그리스도께서 친히 세우시고 제정하신 외적인 징표”이며 다른 하나는 “하나님의 말씀”이고 마지막 하나는 “보편적이며 공개적 질서를 세우는 권징”이다. 이러한 표지들이 없다면 아무도 그리스도의 교회 안에 있는 것으로 인정될 수 없게끔 교회는 이러한 교회의 표지들에 의하여 구성된다고 밝히고 있다.

흥미롭게도 칼빈은 교회의 표지와 관련하여 그의 『기독교 강요』 1559년판에서 말씀과 성례, 두 가지를 교회의 표지로 제시한다.

여기에서 교회의 생생한 얼굴이 나타나 우리 눈에 떠오른다. 왜냐하면 하나님의 말씀이 신실하게 설교되고 듣는 일과, 그리스도께서 제정하신 것을 따라서 성례들이 실행이 되는 것을 보는 곳이면 어느 곳이든지, 그곳에 하나님의 교회가 존재한다는 것이 어떤 식으로든지 의심되어서

²⁷ RCET vol 1, “The First Helvetic Confession (1536),” 346; 김영재편, 『기독교 신앙고백』, 418.

는 안 되기 때문이다. (*illuc aliquam esse Dei ecclesiam nullo modo ambigendum est*) … 그러나 무리 전체와 관련해서는 다르게 판단되어야 한다. 만일 그 무리가 말씀의 사역을 갖추고 존중을 하고 있다면, 그리고 성례의 실행을 갖추고 존중하고 있다면, 전혀 의심의 여지없이 (*procul dubio*) 교회로 간주되고 인정을 받아야 마땅하다.²⁸

칼빈은 교회의 표지는 교회의 표지가 있는 곳이면 그것이 바로 교회임을 의심할 여지가 없도록 하는 보증과도 같은 것이었다. 칼빈은 흥미롭게도 권징을 교회의 표지로 제시하지 않는다.²⁹

1557년에 칼빈의 『기독교 강요』를 따라 작성되었고, 1559년에 칼빈의 영향 아래 증보가 되었던 프랑스 신앙고백서도³⁰ 또한, 칼빈이 교회의 표지를 말씀과 성례, 두 가지를 제시한 것과 마찬가지로, 교회의 질서를 위한 권징을 포함하지 않고 있다.³¹

²⁸ John Calvin, *Institutes of Christian Religion*, 4.1.9. CO 2, 753-4.

²⁹ 방델에 따르면, 칼빈은 교회의 표지를 성도의 삶의 질적 측면과 같이 주관적인 판단에 의지하지 않고 그리스도께서 주신 은혜의 수단들이 있는가를 확인하는 것에 두고자 하였다. 그러한 까닭에 『기독교 강요』 1536년판에서 성도의 모범적인 생활을 표지 가운데 하나로 한 번 언급한 적이 있으나 그 후로는 포함하지 않았다. 칼빈에게 있어서 목회적 권징은 참 교회를 정의하는 표지라기 보다는 기관으로서의 참 교회를 설명하는 것이었다. 말하자면 권징은 교회의 본질(*esse*)에 관한 것이라기보다는 본질이 좋은(*bene esse*) 것에 관련한 것이다. François Wendel, *Calvin*, 297, 300ff; Paul D. L. Avis, “he True Church’ in Reformation Theology,” 328, 331.

³⁰ 프랑스 신앙고백서는 처음에는 18조항이었던 것이 나중에 35조항으로 증보가 되었고, 최종적으로 40조항으로 확장이 되었다. 이것은 거의 칼빈의 영향에 의하여 만들어 진 것이었다. 다만 증보판을 칼빈이 홀로 만든 것인지, 아니면 비레(Pierre Viret)와 베자(Theodore Beza) 등과 함께 만든 것인지는 불분명하다. *RCET* vol 2, “The French Confession (1559),” 140-41. 프랑스 신앙고백서도 권징을 포함하지 않는다는 사실에 대한 확인은 고신에서 가르치는 황대우 박사의 조언에 도움을 얻었다. *RCET*의 영문번역은 “29항. 참된 교회에 관해 말하자면, 우리는 교회가 우리 주 예수 그리스도께서 세우신 질서를 따라 다스려져야 한다고 믿는다. …”에서 “질서를 따라”를 “by that discipline”으로 번역을 하고 있어, 마치 프랑스신앙고백서가 권징을 교회의 표지로 포함하고 있는 듯이 판단하게 하지만, 불어 원문은 “selon la police”로 “질서로 번역한” 김영재교수의 번역이 더 적절하다.

³¹ *RCET* vol 2, “The French Confession (1559),” 149-50; 김영재편, 『기독교 신앙고백』.

27항. 그럼에도 불구하고 우리는 참된 교회라는 명칭이 남용되고 있으므로 어느 것이 참된 교회인지를 지혜롭게 구별해야 한다고 믿는다. 그러므로 교회는 하나님의 말씀과 말씀이 가르치는 순수한 신앙을 좇아 하나가 되어 사는 신자들의 공동체라고 우리는 하나님의 말씀을 따라 말한다. ...

28항. 하나님의 말씀을 받아들이지 않고, 그 말씀에 순종할 채비를 하지 않거나 성례를 본래의 의미대로 시행하지 않는 곳에는 도대체 교회가 있을 수 없음을 우리는 이 신앙으로 확인한다. ...

프랑스 신앙고백서와 비슷한 시기에 작성된 제 1 스코틀랜드 신앙고백서(1560)와 벨직 신앙고백서(1561년)는 각각 뚜렷한 어조로 참 교회의 표지를 제시하며, 이것이 없이는 거짓교회임을 천명한다.

18항 참된 교회와 거짓 교회를 구별하는 표지와 교리에 대한 바른 판단에 대하여

… 그러므로 참된 교회의 표지는 우리가 믿고 고백하며 인정하는 대로는 다음과 같다. 첫째로 하나님께서 우리에게 자신을 계시하신 하나님의 말씀을 선지자와 사도들이 기록한 그들이 선포하는 그대로 옳게 설교하는 것, 둘째로 하나님의 말씀과 언약을 우리 마음에 인치시고 확인하시는 그리스도 예수의 성례를 올바르게 집행하는 것, 끝으로 교회에 해가 되는 것은 억제하고 덕행은 장려하기 위하여 하나님의 말씀이 규정하는 대로 권장을 올바르게 시행하는 것 등이다. … (제 1 스코틀랜드 신앙고백서)³²

433-4.

³² RCET vol 2, “The Scottish Confession (1560),” 198-99; 김영재편, 『기독교 신앙고백』, 449.

29항 참된 교회의 표지에 대하여

우리는 열심히 그리고 용의주도하게 어떤 것이 참된 교회인지를 하나님 의 말씀에 따라 분별해야 한다고 믿는다. 왜냐하면 오늘날 세계에 있는 모든 종파들이 교회라는 이름을 내세우고 있기 때문이다. … 참된 교회 를 인식하기 위한 표지는 다음과 같다. 교회에서 복음의 순수한 교리를 설교하고 있는지, 그리스도께서 제정하신 성례가 순수하게 베풀어지고 있는지, 죄를 벌하기 위하여 교회 권징이 시행되고 있는지, 간단히 말하자면, 모든 것들이 순전한 하나님의 말씀에 따라 운영되고 있는지, 그 말씀에 위배되는 것은 무엇이든지 거부하고 예수 그리스도가 교회의 유일한 머리로 인정되고 있는지 하는 것이다. 이러한 표지로써 우리는 참된 교회를 분명히 알아야 한다. 아무도 이 교회에서 스스로 분립할 권리에는 없다. … (벨직 신앙고백서)33

이처럼 참 교회를 분별하는 세 표지들에 관하여 16세기 개혁파 신앙고백 서들이 분명하게 기술을 하고 있다. 이러한 고백들은 참 교회의 표지들에 의하여 어느 교회가 참 교회인지를 분별하고, 그러한 표지들에 일치하지 않는 교회에서 분리하여 나와야 할 필요와 정당성을 교훈한다.

참 교회의 표지들을 명시적으로 제시하고 참 교회와 거짓 교회를 구별하는 일은 17세기 초에 이르러서도 여전하였다. 예를 들어, 1616년에 작성된 스코틀랜드 신앙고백서는 다음과 같이 고백한다.

우리는 지상에 있는 모든 개 교회들이 아니라 오직 선지자들과 사도들의 가르침을 계속적으로 붙들고 있으면서, 거룩한 성경에 따라서, 성례를 시행하고, 동일한 말씀에 따라서 하나님을 순수하게 예배하는 교회만이

33 RCET vol 2, "The Belgic Confession (1561)," 441-2: 김영재편, 『기독교 신앙고백』, 475-6.

순수하다고 믿는다. 이러한 것들이 지상에 있는 참되며 가시적인 교회를 식별하고 알 수 있는 참된 표지들이다.³⁴

이처럼 스코틀랜드 신앙고백서는 참 교회를 알 수 있는 표지들을 제시하면서 그 표지들을 따라 순수하게 행하는 교회가 순수한 참 교회임을 말한다. 그런데 흥미롭게도 17세기 웨스트민스터 신앙고백서(1646년)는 25장에서 교회에 대해 다루면서 참 교회의 표지라는 용어 자체를 언급하지 않고 있다.

이 보편적인 보이는 교회에게 그리스도께서는 복음 사역과 하나님의 말씀과 규례를 주셔서 이 세상에서와 세상 끝 날까지 성도들을 불러 모으시고 완전케 하려 하신다. 그리스도께서 약속하신 대로 성령과 함께 친히 계셔서 이 목적을 효과 있게 이루신다.(3항)³⁵

웨스트민스터 신앙고백서는 보이는 교회가 말씀의 사역과 성례의 시행, 그리고 권징의 사역을 통해서 바르게 세워진다는 사실을 말하고 있는 것은 분명하다. 왜냐하면 웨스트민스터 신앙고백서는 앞에 인용한 바대로 3항에서 복음사역과 하나님의 말씀과 규례, 곧 성례 등이 하나님께서 ‘보이는 교회’가 교회로 작용하도록 주신 것임을 말하고 있으며, 또한 27장부터 29장에 걸쳐서 성례를 다루면서 바른 성례가 무엇인지를 말하며, 또 30장에서 권징을 다루고 있기 때문이다. 그럼에도 불구하고 웨스트민스터 신앙고백서는 말씀과 성례 그리고 권징을 ‘참 교회의 표지’란 용어를 사용하며 제시하지 않는다.³⁶

34 RCET vol 4, “The Scottish Confession (1616),” 115.

35 RCET vol 4, “The Westminster Confession of Faith (1646),” 264; 김영재편, 『기독교 신앙고백』, 645.

36 웨스트민스터 신앙고백서를 해설하는 저자들 가운데 웨스트민스터 신앙고백서가 참 교회를 말하고, 참 교회의 세 가지 표지들을 언급하고 있는 것으로 설명하는 이들이 있다. 예를 들어 윌리암슨(G. I. Williamson)이 그러하다. 그는 참 교회와 거짓 교회를 언급하면서

웨스트민스터 신앙고백서가 작성된 때와 비슷한 시기인 1645년에 작성된 폴란드 개혁교회 신앙고백서는 웨스트민스터 신앙고백서의 이러한 특징과 뚜렷한 차이를 보인다.³⁷

그러므로 이러한 것들은(= 개 교회들은) 참 교회인지 아니면 거짓 교회 인지를 다음의 표지들을 기준으로 판단될 수 있으며, 그렇게 되어야만 한다: 즉 구원하는 믿음의 동일한 고백, 하나님의 반론의 여지가 없는 말씀, 그리스도께서 제정하신 성례들의 순수한 집행, 하나님께서 명하신 성찬 예배, 교회의 권징이다. 이러한 것들에 의하여 사람들이 제시하는 필요치 않은 다른 표지들은 제한과 판단을 받아야 한다.(14장 교회에 대하여, 5항)³⁸

폴란드 개혁교회 신앙고백서는 참 교회와 거짓 교회의 구별을 말하며, 이것을 구별할 기준이 되는 참 교회의 표지들이라는 용어를 확실하게 사용한다.

IV. 참 교회와 순수 교회

그런데 참 교회가 되기 위하여 세 가지 표지들이 있어야 한다는 말은

웨스트민스터 신앙고백서가 아니라 벨직 신앙고백서를 인용하여 그러한 설명을 풀어간다.
G. I. Williamson, *The Westminster Confession of Faith for Study Classes*, 나옹화역, 『웨스트민스터 신앙고백서 강해』(서울: 개혁주의 신행협회, 1980 초판, 2003 재판), 301을 볼 것.

³⁷ 폴란드 왕 올라디슬라우스(Vladislaus)가 폴란드 내에 있는 모든 기독교 교파들, 곧 로마 가톨릭, 루터파, 개혁파들에게 명령하여 일치를 이루도록 회담을 열었다. 이것이 이른바 '손 회담'(the Colloquy at Thorn)이었다. 폴란드 개혁교회 신앙고백서는 이 회담을 위하여 폴란드 개혁교회가 작성한 것이다. *RCET* vol 4, "The Colloquy of Thorn (1645)," 205-6.

³⁸ *RCET* vol 4, "The Colloquy of Thorn (1645)," 228.

무엇을 의미하는 것일까? 세 가지 표지들을 인정받으려면 그것들은 어떠해야 하는 것일까? 만일 세 가지 표지를 가운데 어느 하나라도 불분명한 경우에도 참 교회로 인정을 받을 수 있는 것일까? 아니면 거짓 교회가 되는 것일까? 이 질문은 세 가지 표지들을 제시하는 것만으로는 참 교회와 거짓 교회의 구별을 명료하게 하기 보다는 모호하게 만들 수 있음을 생각하게 한다.

칼빈은 참 교회의 지표들을 자극히 존중해야 할 것을 말하면서, 참 교회라 할지라도 오류가 있을 수 있음을 언급한다. 그러나 그 오류가 치명적일 경우에는 더 이상 참 교회로 용납될 수 없음을 말한다.

용납될 수 있는 오류들이 있다. 그것들은 종교의 중요한 교리들을 손상하지 않고, 또 모든 성도가 동의하여야 하는 신조들이 훼손하지 않으며, 또 성례와 관련해서는 성례를 제정하신 분의 합법적 규례를 파괴하거나 손상시키지 않을 경우이다. 그러나 거짓이 종교의 요새 안으로 침투해 들어 와, 필수적인 핵심 교리들을 전복시키고 성례의 유용성을 파괴해 버리자마자, 의심의 여지가 없이 교회의 죽음이 초래된다. 이는 마치 목이 찔리거나 생명이 필수적인 장기가 치명적으로 손상을 입었을 때 사람이 생명이 파괴되는 것과 같다. … 참 교회가 “진리의 기둥이며 또 근거”(딤전 3:15)라면, 거짓과 허위가 지배력을 차지해 버린 곳에 교회가 존재하지 않는다는 것은 확실하다.³⁹

칼빈이 볼 때, 도덕적 과실이나 병폐, 사소한 교리적 오류 등은 참 교회임을 부인하게 할 만한 것들은 아니다. 그러나 핵심 교리를 부정하고, 성례의 합법적 사용을 파괴하는 일은 사람에게 치명상을 입히는 것과 같아서 교회를 죽이고 만다. 그렇다면 그 교회는 거짓 교회가 되고 만다. 칼빈은 참 교회와 거짓 교회의 구별의 기준을 도덕성과 모범적인 신앙생활에 두지를

³⁹ John Calvin, *Institutes of Christian Religion*, 4.2.1. CO 2, 767, 768.

않는다. 그는 교회의 참 표지를 항상 객관적인 것, 곧 하나님의 말씀의 순수한 선포와 성례의 합법적 시행에서 찾는다.

16세기 개혁파 신앙고백서들은 이 문제들에 대해서 간결하게 정리하였다. 다시 1560년의 스코틀랜드 신앙고백서와 1561년의 벨직 신앙고백서는 다음과 같이 고백한다.

18항 참된 교회와 거짓 교회를 구별하는 표지와 교리에 대한 바른 판단에 대하여

사탄은 처음부터 그의 유해한 회당을 하나님의 교회라는 이름으로 가장 하느라고 노력했으며, 잔인한 살인자들을 부추겨서 참 교회와 그 지체들을 박해하고, 괴롭히며, 훼방하게 하였다. 가인이 아벨에게, 이스마엘에게, 이삭에게, 애서가 야곱에게, 그리고 유대인의 온 제사장들이 그리스도 예수와 그를 따르는 사도들에게 그렇게 하였다. 그러므로 참 교회와 불결한 회당의 특징들이 어떻게 다른지, 분명히 그리고 완전히 파악하여 우리가 기만당하거나, 회당을 용납함으로써 스스로 정죄를 받게 되는 일이 없도록 양자를 서로 구별하는 것이 중요하다. 그리스도의 순결한 신부를 무서운 창녀로부터 식별할 수 있게 해주는 특징과 표지, 그리고 확실한 증거는 오랜 연륜이나, 도둑맞은 칭호나, 대를 잇는 계승이나, 지정된 장소도 아니고, 한 가지 잘못에 동조하는 사람들의 수도 아니다. 가인은 아벨과 셋보다 나이와 지위가 위였으며, 예루살렘은 지구상의 어느 다른 곳보다 입지가 우월하였다. 왜냐하면 거기서는 제사장들이 아론으로부터 승계하고 있었으며, 전통을 이어 오던 율법사들, 바리새인들과 제사장들이 그리스도 예수와 그의 가르침을 믿고 순수하게 따른 사람들보다 수적으로 월등히 많았다. 그럼에도 불구하고 우리 생각에는 먼저 거론된 이름들을 두고 그 어느 그룹이 하나님의 교회였다고 주장할 사람은 제대로 판단하는 사람들 중에는 아무도 없을 것이다…(스코틀랜드 신앙고백서 1560)⁴⁰

29항 참된 교회의 표지에 관하여

… 거짓된 교회를 논하자면, 이 교회는 하나님의 말씀보다는 교회 자체와 교회의 규정들에 더 큰 힘과 권위를 돌리며, 예수 그리스도의 명에에 굽하지 않으려고 한다. 이러한 교회는 그리스도께서 그의 말씀으로 제정하신 성례들을 집행하지 않고 그 성례들을 자의로 가감한다. 그리고 그리스도보다는 사람들에게 더 의존한다. 그뿐 아니라 하나님의 말씀에 따라 거룩하게 살며 이런 교회의 과오와 탐욕과 우상숭배를 질책하는 사람들을 팝박한다. 참된 교회와 거짓된 교회는 쉽게 알 수 있고, 식별할 수 있다.(벨직 신앙고백서)41

1560년의 스코틀랜드 신앙고백서나 1561년의 벨직 신앙고백서는 거짓 교회는 참 교회의 표지를 하나님의 말씀을 따라 행하지 않는 교회들로 요약한다. 하나님의 말씀보다 교회 자체의 규정을 더 높이고, 성례도 자의로 가감하고 집행하며, 교회의 오류를 지적하는 자들을 도리어 팝박하는 교회는 그리스도의 순결한 신부가 아니라 교회의 이름을 가장하고 있는 무서운 창녀이다. 구체적으로 아벨에 대하여 가인이, 이삭에 대하여 이스마엘, 야곱에 대하여 에서가, 그리고 그리스도 예수와 그를 따르는 사도들에게 대하여 유대인의 온 제사장들이 그러한 자들이며, 이러한 자들은 아무리 수가 많고 세력이 강하더라도 하나님의 교회가 아니라고 교훈한다. 그리고 거짓 교회를 식별하는 일은 어려운 일이 아니라고 교훈한다.

이러한 강조점은 1562년에 작성된 형가리 개혁교회의 보편 신앙고백서 (The Hungarian *Confessio Catholica*)에서도 잘 드러난다. 형가리 개혁교회는 로마 가톨릭 교회에 대한 강한 저항심을 가지고 있었다. 이것을

40 RCET vol 2, "The Scottish Confession (1560)," 849. 번역은 김영재편, 『기독교 신앙고백』, 448-9.

41 RCET vol 2, "The Belgic Confession (1561)," 442. 번역은 김영재편, 『기독교 신앙고백』, 476.

반영하여 형가리 보편 신앙고백서는 참 교회의 반석은 베드로가 아니라 예수님이심을 강조하였다. 특별히 참 교회를 정의하기를 선택을 받아, 부름을 받고, 중생하여, 믿으며, 의롭게 된 자들의 보이는 모임이라고 하였다. 이러한 정의는 참 교회와 거짓 교회의 분명한 구별을 요구한다. 참 교회의 표지는 다른 개혁파 신앙고백서와 다를 바 없이 하나님의 말씀을 듣고 지키는 것과 오염되지 않은 성례를 시행하는 것을 언급한다. 그러나 권징을 말하지 않는 특징을 보인다. 대신에 구원의 원인을 하나님의 은혜와 그리스도의 공로에 두며 사람의 공로에 두지 않은 것, 적 그리스도와 투쟁하는 것, 죄와 세상과 더러움과 싸우는 것, 믿음을 지키는 것, 선행을 행하는 것 등을 참 교회의 표지로 제시를 한다. 즉 형가리 개혁교회 보편 신앙고백서는 객관적 지표인 말씀과 성례에 더하여, 성도의 생활의 주관적 측면을 참 교회의 지표로 제시를 하는 점에서 다른 개혁파 신앙고백서와 차이점을 보인다. 더 나아가 선택받은 자들을 알 수 있는 표지란, 그들이 부름을 받고 보이는 교회의 회중에 참여하는 것이라고 말한다.⁴² 이러한 이해의 바탕 위에서 형가리 개혁교회 보편 신앙고백서는 거짓 교회에 대하여 다음과 같이 정의를 내린다.

거짓 교회는 적 그리스도, 귀신들의 교리, 사람들의 전통, 마귀의 이름으로 함께 모여 행한 일들을 따르는 무리이다.(마 13: 딥전 4) 거짓 교회는 하나님의 말씀을 순수하지 않게 보유하고 있으며 성례를 고유한 목적과 사용에 어긋나게 행한다. 또한 참 교회와 전쟁을 벌이며, 그리스도께서 제정하신 규례들을 공개적으로나 은밀하게나 정죄를 한다.(계 7,12,13,18; 골 2; 사 29) … 거짓 교회는 구원을 그리스도의 은혜와 공로에 두지 않으며, 율법과 자기 자신의 공로와 사람들이 고안한 것들에 둔다. 그것은 종파적 종교 집단, 예수회, 예표인 제사장 아론을 따른다. 그것은 마귀에게 제사를 드린다.⁴³

42 RCET vol 2, "The Hungarian *Confessio Catholica* (1562)," 501-2.

43 RCET vol 2, "The Hungarian *Confessio Catholica* (1562)," 502.

헝가리 개혁교회 보편 신앙고백서의 견해는 단호하다. 하나님의 말씀을 순수하게 가르치고 듣지 않으며, 성례를 예수님의 규례대로 시행하지 않으며, 복음의 이해가 바르지 않을뿐더러, 참 교회를 박해하는 교회는 거짓 교회이다. 그리고 그 구체적인 대상으로 구약의 그림자인 아론의 제사장직을 따르는 자들, 종파주의자들, 그리고 예수회를 지목한다.

그러나 불링거(Heinrich Bullinger)는 제 2 스위스 신앙고백서(1566년)에서 좀 더 신중한 표현을 보이고 있다. 그는 참 교회의 표지를 기준으로 하여, 교회를 지나치게 좁게 제한을 하여 연약성으로 인하여 불완전함과 오류가 발견되는 사람들을 다 교회 밖에 있는 자로 여기지 말아야 한다고 가르친다. 이것은 참 교회의 표지를 뚜렷하게 보이지 않거나 지극히 흐린 ‘보이는 교회’ 가운데에도 ‘보이지 않는 교회’의 회원들이 있기 때문이다.

위에서 언급한 참된 교회의 징표에도 불구하고, 우리는 교회를 좁게 보고 다음에 해당하는 사람들을 다 교회 밖에 있는 사람들이라고 가르치지는 않는다. 즉 고의적으로 성례를 멀시하지 않으나, 어쩔 수 없는 상황에 본의 아니게 성례에 참석하지 않거나 못하게 된 사람들, 비록 때로는 믿음에서 떨어질지라도 완전히 없어지거나 아주 믿기를 그치지 않는 사람들이나 혹은 연약하기 때문에 불완전함과 잘못을 노출하는 사람들은 다 교회 밖에 있는 자들로 간주하지 않는다. 왜냐하면 우리는 하나님께서는 이스라엘 공동체 밖에 있는 세계에도 친구들을 두고 있었던 것을 알기 때문이다. 우리는 하나님의 백성들이 바벨론에서 억류 생활에서 어떤 일이 있었는지 알고 있다. 그곳에서 그들은 70년을 하나님께 제물도 드리지 못하고 살았다. 자기의 주인을 부인한 베드로에게 무슨 일이 일어났으며, 방황하거나 연약한 하나님의 택하심을 받은 신실한 백성에게 날마다 어떤 일이 있어 왔는지 우리는 안다. 그리고 사도 시대의 갈라디아와 고린도에 있던 교회들이 어떤 교회였는지 우리는 안다. 사도

바울은 그들 교회에서 심각한 범죄를 동반한 결점들을 발견하였으나 그럼에도 그는 그 교회들을 그리스도의 거룩한 교회라고 부른다(고전 1:2; 갈 1:2).⁴⁴

참 교회의 표지를 제대로 갖추지 못한 교회에 속해 있는 경우를 어떤 예에서 찾아 볼 수 있을까? 불링거는 바벨론에 포로로 끌려간 이스라엘을 말한다. 그리고 갈라디아와 고린도에 있는 교회들을 말한다. 주님을 부인한 베드로의 경우도 연약하여 잘못을 노출한 교회의 한 모습으로 제시를 한다. 이것은 불링거가 참 교회 안에 구원받지 못한 자들이 섞여 있음을 말하기 위하여 예로 든 것이 아니다. 하나님의 선택을 받은 백성이 할지라도 불완전함과 오류 가운데 있는 보이는 교회 가운데 속해 있을 수가 있다는 사실을 드러내기 위함이다. 그러할 때는 보이는 교회가 참 교회의 표지를 제대로 실현하고 있지 않겠지만, 그럴 경우라도 그러한 교회 안에 있는 사람들을 다 참 교회 밖에 있는 것으로 간주하면 안 된다는 것을 말하고자 함이다. 이러한 사람들 때문에 불완전함과 오류 가운데 있는 보이는 교회도 심지어는 갈라디아 교회나 고린도 교회처럼 ‘그리스도의 거룩한 교회’로 일컬어질 수 있음을 지적한다.

그렇다. 하나님의 진리의 말씀과 성도들의 보편적인 믿음과 하나님을 경배하는 예배가 너무나 흐려지고 전도되어서, 엘리야 시대와 다른 여러 시대에 그랬던 것처럼(왕상 19:10,14), 교회가 거의 다 멸절되어 더 이상 존재하지 않는 것처럼 보이는 그런 때가 더러 있다. 그럴 때 하나님께서는 그의 공의로운 판단에서 그것을 허용하신다. 한편 하나님은 이 세상에서 그리고 이 어두움 속에서 그를 진정으로 예배하는 자들을 적지 않게 칠천여 명이나 보존하신다(왕하 19:18; 계 7:4,9). 사도는 주장한

⁴⁴ RCET vol 2, “The Second Helvetic Confession (1566),” 849; 김영재편, 『기독교 신앙고백』, 558-9.

다. “하나님의 견고한 터는 셨으니 인침이 있어 일렀으되 주께서 자기 백성을 아신다 하며”(딤후 2:19). 따라서 하나님의 교회는 보이지 않는 것이라고 말할 수 있다. 사람들 가운데 누가 교회로 모여드는 사람인지 볼 수 없기 때문이 아니고, 우리 눈에는 가리어 있으나 하나님께서만 아시는 은밀한 것이므로 인간의 판단은 그것을 자주 놓치기 때문이다.⁴⁵

비록 참 교회의 표지를 충족하지 못하는 교회라도 그 가운데 하나님의 백성이 있다고 말할 수 있으려면 불완전함과 오류가 어느 정도이어야 할까? 불링거는 극단적으로 부정적인 견해를 경계한다. 엘리야의 시대와 다른 여러 시대처럼 하나님의 말씀과 성도들의 믿음과 예배가 너무나 흐려지고 무너져버린 때에라도 여전히 하나님께서는 진정으로 예배하는 자들을 칠천 명이나 남겨두셨다는 사실을 상기시킨다. 보이는 교회가 비록 엘리야 시대처럼 타락해 있을 때라도 하나님께서 보시는 교회가 존재하며, 사람들은 이것을 바르게 보지 못할 때가 종종 있다는 점을 주의시킨다.

그렇다면 참 교회의 표지를 충족하지 못하는 교회를 가리켜 거짓 교회라고 단죄할 수 있을까?

불링거는 거짓 교회라는 말을 적어도 제 2 스위스 신앙고백서에서는 사용하지 않는다. 그는 도나투스파를 정죄하고, 로마 가톨릭 교회가 자신만이 보편적 교회라는 주장과 로마 교황의 수위권을 거부한다.⁴⁶ 하지만 그러한 이유로 도나투스파 또는 로마 가톨릭 교회를 거짓 교회로 진술하지는 않는다.

45 RCET vol 2, “The Second Helvetic Confession (1566),” 849; 김영재편, 『기독교 신앙고백』, 559.

46 “그리므로 우리는 교회를 아프리카의 한 구석에 국한하려고 한 도나투스파를 정죄한다. 우리는 또한 최근에 로마 교회만을 보편적이라고 속여 넘기는 로마의 성직자들을 인정하지 않는다. … 우리는 로마의 교황을 이 지상의 전투적인 교회의 보편적인 목자요, 지고의 머리로 만들고, 교회의 모든 권세와 주권적인 권능을, 그들이 말하는 대로, 충만하게 가지신 예수 그리스도의 직속 조사라고 하는 로마 성직자들의 교리를 인정하지 않는다.” RCET vol 1, “The Second Helvetic Confession (1566),” 845, 846; 김영재편, 『기독교 신앙고백』, 554, 556.

제 2 스위스 신앙고백서의 신중한 접근은 17세기 신앙고백서들 가운데서도 볼 수 있다. 17세기 몇몇 신앙고백서들은 참 교회와 거짓 교회의 구별을 언급하지 않으면서, 순수한 정도에 차이가 있는 교회를 말하는 내용상의 전환을 보여준다. 예를 들어, 아일랜드 신앙고백서(1615년)는 69항에서 “그리스도께서 제정하신 바에 따라서, 하나님의 말씀이 가르쳐지고, 성례가 시행되며, 열쇠의 권한이 사용이 되는 경우 그 신실함의 정도만큼, 그 교회들은 그만큼 순수한 것으로 간주되어야 한다.”고 고백한다.⁴⁷ 그런데 아일랜드 신앙고백서는 순수함이 부족한 교회를 곧 바로 거짓 교회로 단정하지 않는다.

비록 보이는 교회 안에는 악한 자들이 선한 자들과 함께 섞여 있으며, 때때로 악한 자들이 말씀과 성례의 사역에 있어 최고의 권위를 가지고 있는 경우가 있음에도 불구하고, 그들이 사역을 행할 때 자신들의 이름으로 행하는 것이 아니라 그리스도의 이름으로 행하며, 그리스도의 명령과 권위로 사역을 행하는 것인 만큼, 우리는 말씀을 듣는 일과 성례를 받는 일, 둘 다에 있어서 그들의 사역을 사용할 수 있다. 그리스도의 규례의 효과는 그들의 사악함 때문에 빼앗기지 않으며, 하나님의 은사의 은혜도 또한 자신들에게 행하여진 성례를 믿음으로 올바르게 받는 자는 그러한 자들에게서는 줄어들지 않는다. 비록 그것들이 악한 자들에 의하여 실행이 되는 것이라 할지라도, 그것들은 그리스도께서 제정하시고 약속하신 것으로 인하여 효력을 갖는 것이다. … (70항)⁴⁸

아일랜드 신앙고백서는 악한 자들이 말씀과 성례의 사역과 관련해 최고의 권위를 차지하고 있을 때라도 그 교회를 가리켜 거짓 교회라고 말하지 않는 점에 유의해 보아야 한다. 아일랜드 신앙고백서는 그럴 경우라도 그리

⁴⁷ RCET vol 4, “The Irish Articles (1615),” 102.

⁴⁸ Ibid.

스도께서 제정하시고 약속을 하신 일이기 때문에 악인들이 사역을 행하는 교회라 할지라도 말씀과 성례가 시행되고 있는 한, 그 교회는 여전히 참 교회이며 다만 순수함이 부족한 교회일 뿐이다.

17세기 중엽에 작성된 폴란드 개혁교회 신앙고백서(1645)는 아일랜드 신앙고백서와 맥락을 같이 한다. 그것은 참 교회의 표지에 따라 참 교회를 구별할 것을 말하면서도, 이 표지들의 순전함이 완전하지 않다고 하여 참 교회이기를 그치는 것은 아니라는 점을 밝혀 두고 있다.

우리는 이러한 교회들(=참 교회들) 가운데 순수함과 완전함의 다양한 정도가 있다는 것을 부인하지 않는다. 그리고 그러한 교회들이 부분적으로, 교리든지, 성례의 집행이든지, 예배의 다른 요소들이든지, 용례이든지, 교회 권징이든지, 순수하지 못한 것이 있으며, 얼마간의 오류들이 구원하는 신앙에 섞여 있거나 제멋대로 말썽을 일으키는 일이 교회의 권징에 혼합되어 있다고 하더라도, 그러면서도 그것이 최소한 구원하는 교리의 토대를 견지하고 그리고 하나님을 믿고 예배하는 일을 실행하고 있으며, 그리스도인들과의 연합과 다른 교회들과 나누는 형제의 사랑을 해체하지 않는다면, 그 교회들이 즉각적으로 참 교회이기를 그치지 않는다는 것을 부인하지 않는다.(14장 교회에 대하여, 6항)⁴⁹

폴란드 개혁교회는 참 교회들 가운데 순수함과 완전함의 정도가 다양하게 있을 수 있음을 말한다. 하지만 그 순수함과 완전함의 편차가 여전히 참 교회 안에 있기 위해서는 구원의 교리를 바르게 믿고 하나님을 바르게 예배하며 다른 교회와의 연합을 지켜나가는 조건이 갖추어져야 한다고 말한다. 이 조건을 충족하지 못하면 참 교회로 간주할 수 없다고 밝힌다.

그러나 어떤 교회가 구원하는 믿음의 토대와 하나님을 예배하는 일을

⁴⁹ RCET vol 4, "The Colloquy of Thorn (1645)," 228-9.

파괴한다면, 그리고 그 토대를 굳건히 붙들고 있는 다른 교회들과 그리스도인의 사랑의 끈을 고집스럽게 끊어버린다면, 그 교회는 더 이상 참 교회가 아니며 도리어 거짓 교회로 간주한다.(14장 교회에 대하여, 7 항)⁵⁰

폴란드 개혁교회는 참 교회의 표지를 절대적으로 내세웠을 때, 많은 교회들이 참 교회의 범위에 들어가지 못할 것에 대한 이해를 품고 있는 한편, 참 교회의 표지를 무너뜨리는 것은 곧 거짓 교회로 넘어가는 것임을 밝히고 있다. 이렇게 하여 참 교회와 거짓 교회 사이의 경계선으로서의 참 교회의 지표의 역할과 가치를 보존한다.

폴란드 개혁교회 보편 신앙고백서에서 살핀 순수한 정도의 차이를 가진 참 교회들이라는 내용은 한 해 뒤인 1646년에 발표된 웨스트민스터 신앙고백서에서도 동일하게 고백되고 있다.⁵¹

이 보편적인 교회는 때로는 더 가시적이고 때로는 덜 가시적이다. 그리고 보편적인 교회의 지교회들은 그 교회에서 복음의 교리를 가르치고 받아들이는 정도에 따라 그 순수성의 정도를 드러낸다. 교회들이 드리는 공 예배 또한 그러하다.(4항)

하늘 아래 가장 순수한 교회라고 하더라도 불순함과 오류에서 자유롭지 못하다. 어떤 교회들은 그리스도의 교회가 아니고 사탄의 집단이라고 할 정도 타락하였다. 그러나 지상에는 늘 하나님을 그의 뜻대로 예배하

⁵⁰ RCET vol 4, "The Colloquy of Thorn (1645)," 229.

⁵¹ RCET vol 4, "The Westminster Confession of Faith (1646)," 264. 번역은 김영재편, 『기독교 신앙고백』, 645. 참 교회를 순수함의 정도의 차이 안에서 설명하는 제 2 스위스 신앙고백서의 흐름이 웨스트민스터 신앙고백서에도 반영되고 있는 데에는 불령거의 『신학 강론 50제』(Sermonum Decades quinque)가 16세기 이후 영국 목사들에게는 필독서로 요구되었다는 사실이 관련성을 갖을 수 있을 것으로 짐작된다. John H. Leith, *Assembly at Westminster: Reformed Theology in the making* (Atlanta, GA: John Knox Press, 1973), 40.

는 교회가 있을 것이다.(5항)

웨스트민스터 신앙고백서는 참 교회를 세 가지 표지들을 경계로 하는 참 교회와 거짓 교회의 절대적 구별을 밀하지 않는다. 각 교회에서 순수함의 정도가 다양하게 차이가 나는 까닭은 각 교회가 복음의 교리를 가르치고 배우는 정도가 다르기 때문이다. 여기서 웨스트민스터 신앙고백서는 개혁파가 밀하는 참 교회의 세 가지 표지 모두를 순수함의 정도 차이를 드러내는 기준으로 언급하지 않고 있음을 눈여겨 볼 필요가 있다. 신앙고백서는 다만 말씀의 순수한 선포만을 제시하고 있을 뿐이다.⁵²

순수함의 정도의 차이를 참 교회 안에서 바라보는 웨스트민스터 신앙고백서는 급기에 어느 교회도 완전하지 못하다는 진술을 하기에 이른다. 참 교회는 완전한 교회가 아닌 것이다. 이 세상에는 불완전함이 사탄의 집단이라고 할 정도로 타락한 교회도 존재한다. 그렇다면 거짓 교회는 어떠한 교회인가? 거짓 교회란 순수함의 정도에 따른 구별이 아니라, 더 이상 기독교가 아니라 이교도적이며 불신자의 모임이라고 해야 할 것이다. 순수함의 정도를 결정하는 기준으로 복음의 교리를 가르치고 받아들이는 것으로 제시한 것에 비추어 볼 때, 로마 가톨릭 교회는 사탄의 집단이라 할 만큼 타락하였으나 여전히 교회인가? 아니면 이교도적이며 불신자들과 방불하여 기독교 교회라고 할 수 없는 것인가?

52 네덜란드 개혁교회(회복파)(GKN, hersteld)는 “웨스트민스터 표준문서들에 대한 연구 보고서”에서 웨스트민스터 신앙고백서가 25장 4항과 5항에서 참 교회 안에 있는 개 교회들이 순수성에 있어서 정도의 차이를 갖으며, 어느 교회도 불순함과 오류에서 자유롭지 않다고 말하는 것을 강하게 비판을 한다. 이것은 벨직 신앙고백서 29항에서 참된 교회를 세워야 할 교회의 책임과 이에 따른 표지들을 제시한 의도와 어긋나며, 성경의 가르침과도 어긋난다고 비판을 한다. *Bijlage 21: Onderzoeksrapport Westminster Standards (meerderheldsrapport), “De Westminster belijdenisgeschriften getoetst aan de Schrift en de drie formulieren van eenheid,”* 106-107. 영역을 위하여, http://www.calltoreform.com/Library/MaterialfromDGKH/WSmajorreportofBK_DGKH.html(2016.11.28. 접속)

V. 로마 가톨릭 교회는 참 교회인가? 거짓 교회인가?

참 교회의 외관을 세 가지 표지로 제한을 하고, 그것에 들어오지 않는 교회를 거짓 교회로 판단을 하는 것은 이론상으로 쉽고 간결하지만, 실제로는 다른 문제들을 낳는다. 왜냐하면 로마 가톨릭 교회는 참 교회인가 아니면 거짓 교회인가를 물을 때, 대답이 간명하게 주어지지 않기 때문이다. 로마 가톨릭 교회는 비록 복음의 순수한 교리를 전파하는데 문제가 있다고 하더라도, 16, 17세기 개혁교회는 로마 가톨릭 교회가 초대 교회의 공의회에서 결의된 주요 신경을 다 받고 있으며, 사도신경을 고백하고 있을뿐더러, 합법적 세례를 주고 있기 때문에, 참 교회의 표지들을 다 부정하고 있는 것은 아니기 때문이다.⁵³

만일 참 교회는 교회를 의미하고, 거짓 교회는 교회가 아닌 것을 의미한다면, 로마 가톨릭 교회가 참 교회인가 아니면 거짓교회인가의 질문은 로마 가톨릭 교회가 기독교 교회인가 아니면 기독교가 아닌 것인가를 묻는 질문이 된다. 여기서 만일 로마 가톨릭 교회를 거짓 교회로 판단하게 되면 로마 가톨릭 교회는 이교도와 같다라는 결론을 내리게 된다. 그러나 최소한 로마 가톨릭 교회는 유대인과 다르며, 투르크 족들과도 다른 것이다. 이러한 맥락에서 로마 가톨릭 교회는 기독교 교회로 여겨져야 할 것이다.

그런데 보통은 일단 로마 가톨릭 교회가 교회임을 인정하고 난 후에는, 그러면 로마 가톨릭 교회가 참 교회인가 거짓 교회인가의 질문으로 나가게 된다. 여기서 로마 가톨릭 교회가 참 교회인가 아니면 거짓 교회인가라는 질문은 거짓 교회가 기독교 교회가 아닌 것은 아니라는 전제에 따라서 답이 주어져야 한다. 질문은 교회의 순수성에 관한 것이어야 한다. 그리고 참 교회와 거짓 교회가 교회의 순수성의 차이를 반영하는 것이라면, 참 교회나 거짓 교회나 모두 기독교 교회인 것이 된다. 웨스트민스터 신앙고백서에 따르면, 교회 안에는 순수성의 차이가 다양하게 나타나며, 마지막

⁵³ Paul D. L. Avis, "The True Church' in Reformation Theology," 336.

끝에는 사탄의 집단이라 할 정도로 타락한 교회가 존재한다. 이러한 의미에서라면 로마 가톨릭 교회가 참 교회인가의 질문은 로마 가톨릭 교회는 순수함이 어느 정도나 되는 교회인가를 묻는 것으로 해석된다.

그렇게 볼 때, 로마 가톨릭 교회는 참 교회인가의 질문에 대해 칼빈의 대답은 ‘교회이다’이기도 하고, 또 ‘교회가 아니다’이기도 하다.⁵⁴ 칼빈은 로마 가톨릭 교회가 불경건하고 우상숭배를 하여 하나님의 교회의 특권을 일부 잃어버렸던 유대인들의 형편과 동일하다고 말한다. 특별히 로마 가톨릭 교회는 여로보암 시대의 이스라엘에 못지않게 부패하고 타락해 있다고 판단한다.

어떤 이는 말하기를, 그러면 어떠하냐? 유대인들이 반역을 하여 우상숭배를 한 날로부터 그들에게는 교회의 흔적(reliqua ecclesiae)이 남아 있지 않았느냐고 할 것이다. 대답은 쉽다. 먼저 타락에도 어느 정도가 있었다고 말한다. … 여로보암이 하나님께서 분명하게 금하신 것을 거슬려 송아지를 주조하였고, 그것을 예배하도록 불법한 곳에 두었으니, 종교를 완전히 부패시켜 버렸다. 유다 백성들은 그들이 종교의 외적 형식에 부적절한 변화를 만들기 이전, 미신적인 풍습과 생각들로 오염이 되어갔다. 비록 그들이 르호보암의 통치 아래에서 많은 왜곡된 의식들을 채택하였음에도 불구하고, 그렇지만 율법의 가르침과 제사장직 그리고 하나님께서 제정하셨던 의식들이 예루살렘에서는 여전하였으며, 경건한 사람들에게는 교회가 견딜만한 상태로 여전하였다. … 이제 그러면 교황주의자들로 하여금, 가능한 한 그들의 악들을 줄이기 위하여, 종교의 상태가 그들로 인하여 여로보암 시대의 이스라엘 왕국이 그랬던 것과 같이 부패하고 타락했다는 것을, 할 수 있다면. 부인하도록 해 보라.⁵⁵

⁵⁴ 이것은 루터도 마찬가지였다. 사실 종교개혁자들에게 있어서 로마 가톨릭 교회는 그리스도의 교회이기도 했고 또한 사탄의 모임이기도 했다. Ibid., 332.

⁵⁵ John Calvin, *Institutes of Christian Religion*, 4.2.8-9. CO 2, 773.

르호보암의 유다는 타락의 정도가 견딜만한 수준이며, 여전히 교회라고 인정되는 반면에, 여로보암 시대의 이스라엘은 더 이상 교회가 아니었다는 것이 칼빈의 판단이다. 그리고 로마 가톨릭 교회의 형편이 결코 여로보암 시대의 이스라엘보다 낫지 않다고 말한다. 칼빈의 판단에 이러한 점을 보면 로마 가톨릭 교회는 순수성에 관한 한 교회로 간주되기가 어려울 정도로 지극히 부패한 교회이다.

그렇지만 마치 타락한 유대인들 가운데 교회의 특권들 일부가 여전히 남아있었던 것처럼, 교회의 흔적(vestigia ecclesiae)이 없어지지 않고 교황주의자들에게 남아 있도록 하나님께서 허용을 하셨다는 점을 칼빈은 고려한다. 그 흔적들은 세례를 비롯한 다른 여러 것들이었다. 하나님께서 언약을 기억하시고 적 그리스도가 교회를 파괴하되 기초까지 파괴하도록 허락하지 않으셨으며, 하나님의 은혜로 파괴된 후에도 여전히 건물의 절반쯤은 남아 있다.⁵⁶

그러면 칼빈은 로마 가톨릭 교회는 교회의 흔적을 여전히 가지고 있는 교회인 것인가? 이 질문에 대해 칼빈은 “교황주의자들에게 교회의 이름을 주기를 원하지 않지만, 그렇다고 하여 그들 가운데 교회가 있다는 것을 부인하지는 않는다.”고 답을 한다.⁵⁷

요컨대 나는 그것들을 교회라고 부른다. 그 깊은 주님께서 그 곳에 자신의 백성들의 남은 자들을, 비록 비참하게도 흩어지고 찢어졌음에도 불구하고, 놀랍게도 보존하셨기 때문이며, 그리고 교회의 몇 가지 신경들(aliquot ecclesiae symbola)을, 마귀의 간계와 인간의 타락으로 인하여 결코 파괴될 수 없는 효력을 가진 신경들을 남겨 두셨기 때문이다. 그러나 다른 한 편, 이러한 논의를 할 때 고려해야만 하는 표지들(notae)

⁵⁶ John Calvin, *Institutes of Christian Religion*, 4.2.11. CO 2, 775.

⁵⁷ “Quum ergo ecclesiae titulum non simpliciter volumus concedere Papistis, non ideo ecclesias apud eos esse infitiamur.” John Calvin, *Institutes of Christian Religion*, 4.2.12. CO 2, 776.

이 지워져 버렸기 때문에, 나는 각 모임 하나 하나 뿐만 아니라 몸 전체가 합법적인 교회 형태(legitima ecclesiae forma)를 갖추지 못하고 있다 고 말한다.⁵⁸

결론적으로 칼빈은 로마 가톨릭 교회 안에 남겨두신 교회의 흔적 때문에 그것을 교회라고 부른다. 하지만 그 자체가 합법적인 교회 형태는 아니다. 칼빈은 교황주의를 교회의 합법적 형태로 인정하지 않는다. 그리고 그것에게 교회라는 이름을 주기를 거부한다. 즉 불법성으로 인하여 그것은 교회가 아니기 때문이다. 그럼에도 불구하고 칼빈은 하나님께서 언약에 신실하셔서 그의 백성들을 보존하셨으며, 그 결과 세례와 신경들과 같은 것들을 남겨 두셨기 때문에, 로마 가톨릭 교회를 ‘여전히’ 교회라고 부른다. 이 때 ‘여전히’ 교회라고 부른다고 했을 때, 그 교회는 이교도가 아닌 것이 분명하다. 왜냐하면 이교도는 애초부터 교회가 아니며, 어떤 파괴될 수 없는 세례와 신경들이 남아있을 이유가 근본적으로 있지 않기 때문이다.

16, 17세기 거의 모든 신앙문서들은 칼빈의 견해에서 벗어나 있지 않다. 참 교회의 표지들을 기준으로 하여 참 교회와 거짓 교회를 구별하고자 했을 때, 로마 가톨릭 교회를 참 교회로 인정하지 않고 거짓 교회로 판단을 하지만, 그렇다고 하여 그것을 교회가 아닌 것으로 결론을 내릴 수도 없고, 또한 아무런 단서도 없이 교회로 인정할 수도 없는 다소 난처한 결과가 초래 되었다. 무엇보다도 그 이유는 로마 가톨릭 교회가 초대교회 신경들을 고백하고 세례가 유효하게 집행되고 있기 때문이다. 또한 신실하신 하나님께서는 부패한 구약의 이스라엘을 여전히 교회로 대하셨으며, 부패한 구약 교회라 할지라도 교회로서의 흔적을 가지고 있기 때문이다. 그래서 거의 모든 개혁파 신앙문서들은 교황주의자들로부터 모든 마귀와 인간이 만든 사악한 교리들과 미사와 미신들을 제거해 버릴 것을 촉구하면서 거짓 교회라고 강한 정죄를 하였지만, 로마 가톨릭 교회를 드러내 놓고 교회가 아니

⁵⁸ John Calvin, *Institutes of Christian Religion*, 4.2.12. CO 2, 776.

라고 못 박지는 않았다.⁵⁹ 실제로, 스코틀랜드 교회와 신앙문서의 법적 관계를 다룬 그의 책에서 알렉산더 인네스(Alexander Taylor Innes)에 따르면, 당대의 어떤 개혁파 신앙문서들보다도 강하게 로마 교황교회에 대하여 정죄를 하였던 스코틀랜드 신앙고백서(1560)도 로마 가톨릭 교회 안에 보이지 않는 ‘전투하는 교회’가 있음을 암시하고 있으며, 그러한 의미에서 교황 교회 안에도 숨겨진 하나님께서 택하신 백성이 있음을 인정한다. 그러나 스코틀랜드 신앙고백서는 로마 교황교회가 이전에도 지금도 결코 참 교회가 아니라고 말한다.⁶⁰

VI. 맺는 말

그러면 로마 가톨릭 교회는 참 교회인가? 이 질문에 대해서는 웨스트민스터 신앙고백서가 적절한 답을 준다.

하늘 아래 가장 순수한 교회라고 하더라도 불순함과 오류에서 자유롭지

⁵⁹ 로마 가톨릭 교회를 향한 다소 어정쩡한 결과를 피하기 위한 시도가 16세기가 다 끝나는 시점에 영국의 국교도 신학자이었던 후커(Richard Hooker)와 17세기 초에 『교회론』을 쓴 필드(Richard Field)에게서 있었다. 이들은 모든 지상의 교회는 연약하고 오류가 있음을 말하며, 독단적인 로마 가톨릭 교회관과 재세례파적 분리주의자들의 교회관을 비판하였다. 이들은 로마 가톨릭 교회는 물론 이단분파까지도 아우를 정도로 폭넓게 교회를 정의하였다. 이들도 보이는 교회의 영역 안에 있다고 판단을 한 것이다. 이들은 교회의 표지의 교리가 종교개혁 초기에 로마 가톨릭 교회와 투쟁을 할 때는 효과적이었지만, 보이는 교회란 본질적으로 결합이 있다는 인식을 가지고, 참 교회와 거짓 교회의 이분법적인 흑백논리를 배격하였다. Paul D. L. Avis, 『종교개혁자들의 교회관』, 88-97. 이들의 사상은 공교회의 신앙문서로 발전되어 반영되지는 않았지만, 이들의 책이 나오고 약 50년 뒤에 작성된 웨스트민스터 신앙고백서에서 이들의 보이는 교회에 대한 설명을 보게 되는 것은 흥미로운 일이다.

⁶⁰ Alexander Taylor Innes, *The Law of Creeds in Scotland, A Treatise on the Legal Relation of Churches in Scotland Established and Not Established, to their Doctrinal Confession* (Edinburgh and London: William Balckwood and Sons, 1867), 4-5, n.1

못하다. 어떤 교회들은 그리스도의 교회가 아니고 사탄의 집단이라고 할 정도 타락하였다. 그러나 지상에는 늘 하나님을 그의 뜻대로 예배하는 교회가 있을 것이다.(25장 5항)

주 예수 그리스도밖에는 교회의 머리가 없다. 로마의 교황은 어떤 의미에서서도 교회의 머리일 수가 없다. 그는 적그리스도요 죄악의 사람이요, 저주의 아들, 곧 교회 안에서 그리스도와 및 하나님과 관계된 모든 것과 반대되고, 자기를 영화롭게 하는 사람이다.(25장 6항)

웨스트민스터 신앙고백서 25장 5항에 비추어 볼 때, 로마 가톨릭 교회는 교황제도와 각종 교리와 예배의 부패와 미신 등으로 인하여 그리스도의 교회라고 하기 보다는 사탄의 집단이라 할 정도로 지극히 부패한 교회이다. 여기서 웨스트민스터 신앙고백서는 참 교회라는 용어를 사용하지 않고 그냥 교회라는 용어를 사용하고 있다. 이것은 매우 의미심장하다. 만일 참 교회란 말씀, 성례, 그리고 권징의 세 가지 표지들을 순수하게 시행하는 교회라고 할 때, 그것은 단순히 교회를 설명하는 표현이 아니라, 교회가 되기 위해 필수적인 것을 말하는 정의를 제시하는 것이 된다. 그럴 경우 세 가지 표지들의 순수한 시행이 없다면 교회가 아닌 것, 곧 거짓 교회가 된다. 그러나 웨스트민스터 신앙고백서는 “하늘 아래” 불순함과 오류에서 자유로운 순수한 교회는 없다고 밀함으로써, 세 가지 표지들을 순수하게 시행하지 않는 기관이라도 여전히 교회라는 사실을 밝히고 있는 것이다. 즉 웨스트민스터 신앙고백서는 한 편으로 세 가지 표지들이 교회를 보여주는 표현이라는 것을 분명히 하면서도, 다른 한 편으로 그것이 교회의 필수적인 정의로 말하지는 않고 있는 셈이다. 교회는 세 가지 표지들을 특성으로 드러내지만, 그것들을 순수하게 가지고 있지 않더라도 여전히 교회라는 것이 웨스트민스터 신앙고백서의 교훈이다. 그렇게 볼 때, 로마 가톨릭 교회는 세 가지 표지들을 모두 순수하게 가지고 있는 참 교회(vera ecclesia)

는 아니다.⁶¹ 하지만 그렇다고 하여 그것이 이교도가 아닌 만큼, 기독교 교회가 아닌 것은 아니며, 더 할 수 없이 불순한 교회(*impurissima ecclesia*)인 것이다.

로마 교황이 적 그리스도라는 25장 6항은 어떻게 보아야 하는 것인가? 그것은 로마 가톨릭 교회가 교회가 아니라는 의미에서 거짓 교회(*falsa ecclesia*)임을 말하는 것이 아닌가? 25장 6항에 비추어 볼 때, 웨스트민스터 신앙고백서가 로마의 교황은 적 그리스도요 죄악의 사람이며 교회의 머리 이신 그리스도를 임의로 대신하여 스스로 교회의 머리임을 자처한다는 점에서, 교황과 교황제도는 결코 교회라 불릴 수가 없다는 점을 밝히고 있는 것은 사실이다. 그런 의미에서 로마 가톨릭 교회는 합법적 교회가 아니다.

그리면 웨스트민스터 신앙고백서가 로마 가톨릭 교회는 한 편으로는 교회로 인정되면서도 다른 한 편으로는 교회일 수 없다고 말할 때 그것은 모순을 말하고 있는 것이 아닐까? 17세기 후반에 개혁신학의 정점을 완성한 튜레틴(Francis Turretin, 1623-1687)은 이 질문과 관련해 웨스트민스터 신앙고백서의 의도를 이해하는 데에 간접적인 도움을 준다. 튜레틴은 말하기를, 로마 가톨릭 교회는 크게 두 가지 측면에서 볼 수 있다고 한다. 하나는 기독교 신앙을 고백하는 기독교 교회로서의 관점이고, 다른 하나는

61 참 교회의 세 가지 표지를 들어 이것을 순수하게 지키는 교회만을 참 교회라고 할 경우에 나타나는 문제와 관련해 핫지(Charles Hodge)의 견해는 웨스트민스터 신앙고백서의 의도를 반영한다. 그는 만일 참 교회의 세 가지 표지를 바르게 지키는 교회라야 참 교회라고 할 경우, 그러한 설명은 이상적이거나 완전한(*ideal or perfect*) 교회이나 적용될 수 있다고 말하면서, 이러한 세 가지 표지에 대한 이해는 실제로 존재하는 개별 교회가 참 교회인지를 판단하는 기준일 수 없다고 판단한다. 이것은 마치 완전한 신자가 아니면 신자가 아니라고 할 수 없는 것과 같은 이치라고 설명을 한다. 만일 세 가지 표지를 순수하게 지키는 교회라야 참 교회라면, 동방교회, 영국성공회, 감리교회, 침례교회 등은 물론 장로교회도 참 교회에서 제외될 수 있다고 말한다. 모두가 교리, 성례 그리고 권징에 있어서 결합이 전혀 없다고 말할 수가 없기 때문이다. Charles Hodge, “Is The Church of Rome a Part of the Visible Church? - Essays in the Presbyterian by Theophilus on the question: ‘Is Baptism in the Church of Rome valid?’,” *Princeton Review* 1846, April, 18/2 April 1846, 323. 이 글은 전문은 다음 사이트에서도 볼 수 있음. [http://www.reformed.org/misc/index.html\(2016.11.28. 접속\)](http://www.reformed.org/misc/index.html(2016.11.28. 접속))

교황의 수위권이라는 교황제도를 받는 관점이다. 전자와 관련해서는 로마 가톨릭 교회 안에서 일정한 진리가 있음을 인정할 수 있는 반면에, 후자와 관련해서는 로마 가톨릭 교회는 기독교적이며 사도적 이기는커녕 적 그리스도적이며 배도적이다. 좀 더 구체적으로, 전자와 관련해서는 로마 가톨릭 교회는 ‘고유한 의미에서가 아니라 다른 것과 관련하여’(*improprie et secundum quid*) 기독교 교회라고 불릴 수 있다고 말한다. 첫째는 하나님의 선택을 받은 백성이 로마 가톨릭 교회 안에 남아 있다는 점과 관련해서, 둘째는 하나님의 말씀과 성례, 특별히 세례와 관련하여 남아 있는 외적 형태나 파편 조각들과 관련해서, 셋째는 삼위일체 하나님, 신-인-이신 그리스도의 중보, 그의 성육신, 죽음과 부활, 그리고 후자와 관련하여, 다른 교리들과 같은 기독교 진리로 인하여 이교도들이나 불신자들과 구별이 된다(*a coetibus Paganorum et infidelium distinguitur*)는 점에서, 로마 가톨릭 교회는 ‘교회’로 불릴 수 있다는 것을 인정한다. 그러나 또한 튜레틴은 로마 가톨릭 교회는 ‘고유하게 또한 무조건적인 의미에서’(*proprie et simpliciter*), 하나님의 보편적인 교회는커녕(*nedum ut sit Unica et Catholica*), 참 교회(*veram Ecclesiam*)라고 불릴 수 없다고 단언한다. 튜레틴은 참 교회를 밝혀주는 기준은 하나님의 말씀에 일치하는 진리의 신앙이며, 그 진리의 신앙은 이단성이 없고, 예배에 미신과 우상의 불순한 요소가 없으며, 종속과 폭정으로부터 자유로 와야 하며, 도덕적으로 거룩하고, 확신과 위로를 누릴 수 있도록 하는 가를 통해서 확인이 된다. 이러한 점들을 고려할 때, 튜레틴은 로마 가톨릭 교회는 참 교회라고 주장될 수가 없다고 결론을 내린다.⁶² 이상의 튜레틴의 설명에 비추어 볼 때, 웨스트민스터 신앙고백서가 5항과 6항을 통해 로마 가톨릭 교회에 대하여 5항에서는 교회임을 말하면서, 6항에서는 교회가 아님을 말하는 모순을 범하고 있지 않음을 이해할 수 있다.

⁶² Francis Turretin, *Institutio Theologiae Elencticae*, Tom. III, 18. 14. 3-5. 영역은 *Institutes of Elenctic Theology*, vol. 3 (Phillipsburg, NJ: P&R Publishing, 1997), 121-2.

결론을 위하여, 지금까지의 내용을 살필 때, 칼빈이 말한 바를 다시 기억할 필요가 있다. 로마 가톨릭 교회가 여로보암 시대의 이스라엘보다 나을 것이 없으며 거의 이교도적이라는 점에서 교회가 아니다. 하지만, 그 곳에 교회의 흔적을 남겨두신 하나님의 신실하심 때문에, 여전히 교회라고 불릴 이유가 있다. 이런 사실을 반영할 때, 로마 가톨릭 교황교회는 성경에 어긋나는 불법한 교회이며 또한 참 교회의 표지를 순수하게 담고 있지 않은 지극히 불순한 교회로 일컫는 것이 16, 17세기 개혁파 신앙고백서들의 의도를 가장 잘 반영하는 오늘의 해석일 것으로 판단한다.

[Abstract]

16th and 17th Centuries Reformed views on the Church: True church and False church

Byung Hoon Kim (Hapdong Theological Seminary)

The Reformers had to deal with the tasks on two theological matters. One is on soteriological question of justification - 'How could sinners be justified for salvation?' The other on ecclesiology - 'If the Reformers separate themselves from Roman catholic church, their church can be true church?' The Reformers debated with Roman catholic theologians, making their efforts to find the answer to the question of what the church is and what the marks of the church are.

If the Reformer had failed to lay the theological foundation for the church of the Reformation, the Reformation might not continue to be as we see in the present. The Reformers made efforts first to define what the church is, secondly to distinguish the true marks of true church, thirdly to explain the purity of church with the marks of church, and finally to assert the Popists are not the true church in essential and proper senses of the church.

This article reads carefully Reformed standards of faith in the 16th and 17th centuries in order to get a historical view on the matter – whether the Reformed churches took the Roman catholic church as true church or false. Particularly, it attempts to give a suggestion to determine whether the Roman catholic church is true church yet but impure, or merely false or non-church. The article concludes that the Roman catholic church is no better in the spiritual state than Israel at the time of Jeroboam, and is almost the same as heathen pagan. Since the faithfulness of God has left some traces of the church, however, the Roman catholic church can be still named as church. In sum, the Roman catholic church is the unbiblical, unlawful, and impurest church. This conclusion reflects the intent of the 16th and 17th Reformed confession of faith.

Key words: true church, false church, vera ecclesia, falsa ecclesia, pura ecclesia, Reformed documents of faith, ecclesiology, Reformed theology, Calvin, Turretin

[참고문헌]

- Bavinck, Herman. *Reformed Dogmatics* vol 4. trans. John Vriend. Grand Rapids, MI: Baker Academic, 2008.
- Berkouwer, G.C. *The Church*. trans. James E. Davison. Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1976.
- Campi, Emidio. "Theological Profile," in *A Companion to the Swiss Reformation*. ed. Amy Nelson Burnett and Emidio Campi. Leiden; Boston: Brill, 2016.
- Leith, John H. *Assembly at Westminster: Reformed Theology in the making*. Atlanta, GA: John Knox Press, 1973.
- Murray, John. "The Church: Its Definition in Terms of 'Visible' and 'Invisible' Invalid," in *Collected Writings of John Murray* vol. 1. Edinburgh: The Banner of Truth Trust, 1976.
- Seeberg, Reinhold. *Text-Book of the History of Doctrines* vol. II. Charles E. Hay. trans. Eugene, Pasadena: Wipf & Stock, 1997.
- T, James. *Reformed Confessions of the 16th and 17th Centuries in English Translation*. Dennison Jr. ed. Grand Rapids, MI: Reformation Heritage Books, 2008-2014.
- Taylor Innes, Alexander. *The Law of Creeds in Scotland, A Treatise on the Legal Relation of Churches in Scotland Established and Not Established, to their Doctrinal Confession*. Edinburgh and London: William Balckwood and Sons, 1867.
- Turretin, Francis. *Institutes of Elenctic Theology*. Phillipsburg, NJ: P&R Publishing, 1997.
- Wendel, François. *Calvin: The Origins and Development of His Religious Thought*, Philip Mairet. trans. London: Collins, 1963.

에이비스, 폴. 『종교개혁자들의 교회관』, 이기문 역. 서울: 콘콜디아사, 1987.

윌리암슨, G. I. 『웨스트민스터 신앙고백서 강해』. 서울: 개혁주의 신행협회,
1980 초판, 2003 재판.

뻬이뜨루스 판 마스트리흐트의 “De Optima Concionandi Methodo”에 대한 고찰 : 조나단 에드워즈의 설교에 미친 영향을 중심으로

이정환
(사천교회)

[초록]

이 논문은 뼈이뜨루스 판 마스트리흐트의 주저 Theoretico-Practica Theologia에 실린 설교 소논문 “De Optima Concionandi Methodo”를 개괄한다. 이 조사에 기초하여 조나단 에드워즈의 설교들을 분석하였다. 이로부터 DOCM과 에드워즈의 설교 사이의 상호관련성을 밝혀낸다. 요약하면, DOCM은 표준적인 개혁주의 설교법이며, 에드워즈는 이 방법을 사용한 충실하고 표준적인 개혁주의 설교자였다. 기본적으로 에드워즈는 본문 주제-교리 논증-구별적 적용이라는 17세기 다수 개혁파 설교자들의 기초 양식을 사용한다. 더욱이 에드워즈는 자신의 설교에서 마스트리흐트의 DOCM에 지시된 주요 사항들을 반영한다. 특히, 에드워즈는 자신의 설교에서 회중의 영적 변화를 유발하기 위하여 구별적 적용을 사용하였다. 그러나 근래에 현대 설교자들 중 대다수는 통상적인 설교 중에 구별적 적용을 잊어버렸다. 그러므로 우리가 옛날 설교 방식에 대한 연구를 시작하고, 그런 방법을 다시 사용한다면 설교의 역사 속에서 보는 것처럼 하나님의 말씀과 함께 오는 진정한 부흥을 기대해도 좋을 것이다.

키워드: 최상의 설교법, 이론-실천 신학, 마스트리흐트, 조나단 에드워즈, 구별적 적용

I. 서론

베이뜨루스 판 마스트리흐트(Petrus van Mastricht, 1630-1706)는 화란 혈통의 개혁파 정통주의 신학자인데, 그의 주저인 *Theoretico-Practica Theologia*¹를 통해서서 근래에 점차 주목을 받고 있다. 이 책은 마스트리흐트의 교의서로서 1665년도에 라틴어로 초판이 발행되었고, 이후에도 여러 판본들이 간행되었다. 마스트리흐트는 독일 콜른(Cologne)에서 출생하여 화란 난민 공동체에 뿌리를 둔 교회에서 성장하였다. 그는 화란의 위트레흐트(Utrecht) 대학에서 히스벨뚜스 푸띠우스(Gisbertus Voetius, 1589-1676)² 밑에서 교육을 받았고, 이후 유럽의 몇몇 대학을 순회하면서 공부하였다. 그는 독일의 여러 지역에서 목회하였고, 뒤스부르크(Duisburg) 대학에서 신학 박사 학위를 받았다. 이후 자신의 모교에서 푸띠우스의 후임으로 신학 교수로 봉직했다. 그의 저작들은 조나단 에드워즈(Jonathan Edwards, 1703-1758), 코튼 마더(Cotton Mather, 1663-1728) 등 수많은 사람들로부터 찬사를 받았다.³

1 한글로 『이론-실천 신학』으로 번역될 수 있다. 이하 *TPT*로 표기함.

2 푸띠우스의 생애와 신학에 대한 간략한 개관은 다음의 자료를 참고하라. 황대우, “기스베르투스 푸띠우스의 생애와 신학”, 이상규 편, 『칼빈이후의 개혁신학자들』(부산: 고신대학교 개혁주의학술원, 2013), 157-81. Joel R. Beeke, *Gisbertus Voetius: Toward a Reformed Marriage of Knowledge and Piety* (Grand Rapids, MI: Reformation Heritage Books, 1999).

3 마스트리흐트의 생애와 신학 사상, 저작에 나타난 강조점 등을 간단하게 살펴보기 위해 다음을 참고하라. Todd M. Rester, “Introduction: Petrus van Mastricht”, in Petrus van Mastricht, *The Best Method of Preaching*, trans. T.M. Rester (Grand Rapids, MI: Reformation Heritage Books, 2013), 1-19. 이 영어 번역본은 라틴어로부터 거칠게 번역한 것이라서 이해가 쉽지 않고, 약간의 오역도 있다.

“De Optima Concionandi Methodo”⁴는 마스트리흐트의 주저 *TPT*에 부록으로 실린 설교 소논문이다. 이것은 원래 단행본으로 1660년대에 라틴어로 출간되었는데, *TPT*에는 1681년판에 고스란히 실렸고 이후의 판본에도 앞부분이나 혹은 부록으로 뒷부분에 소개되었다.⁵ 그리고 이 부록은 영문으로 번역되어 *The Best Method of Preaching*이라는 제목을 가진 별도의 소책자로 2013년도에 출간되었다. 조엘 비키(Joel R. Beeke, 1952-)는 이 책을 추천하면서 다음과 같이 언급했다.

“… 마스트리흐트는 이 책을 통해서 그리스도의 신부에게 더욱 효과적으로 설교하기 위해 신학을 어떻게 사용하는지를 간결하게 보여준다. 그는 설교의 배열, 설교의 서론, 본문 주해와 해설, 교리적 설교, 위안을 주기 위한 설교, 죄에 대한 설교, 자기 점검을 위한 설교, 선행을 권면하는 설교, 설교에 있어서 주의사항, 긴 본문을 다루는 방법, 그리고 설교의 전달에 대한 기초를 아우른다. 모든 설교자는 이 간결한 책을 읽어야 한다.”⁶

본고의 목적은 마스트리흐트가 쓴 DOCM을 소개하고, 제1차 영적 대각성 운동을 주도한 조나단 에드워즈의 설교에 미친 영향을 살펴봄에 있다. 에드워즈는 DOCM이 수록된 *TPT*에 대하여 극찬하면서 1746년 또는 1747년 1월 15일자 편지에서 조셉 벨라미(Joseph Bellamy, 1719-1790)에게 다음과 같이 언급한 바가 있다. “일반적인 신학, 교리의 실천 그리고 논쟁과 관련하여, 혹은 하나의 보편적인 신학 체계로써 마스트리흐트의 책을 택하라. 그의 책은 내 생각에 성경을 제외하고는 투레티누스나 혹은 다른 어떤 사람들의 책보다도 훨씬 낫다.”⁷ 여기에서 ‘마스트리흐트의 책’은

⁴ ‘최상의 설교 방법에 관하여’라고 번역될 수 있다. 이하 DOCM으로 표기함.

⁵ Rester, “Introduction: Petrus van Mastricht”, 17.

⁶ Joel R. Beeke, *The Best Method of Preaching*, 표지 뒷면 추천사.

⁷ Jonathan Edwards, *The Works of Jonathan Edwards, Letters and Personal Writings*, ed. George S. Claghorn (New Haven, CT: Yale University Press, 1998).

곧 *TPT*를 말하며, 그러므로 이러한 언급은 곧 에드워즈가 자신의 설교를 작성함에 있어서, *TPT*에 부록으로 실린 DOCM의 영향을 받았을 개연성을 제공한다.

본고에서는 설교와 관련된 전(全)분야를 다루기보다는, 주로 설교의 구성에 집중하고자 한다. 우선, DOCM의 내용을 순차적으로 조사함으로써 17세기의 탁월한 개혁파 설교자들의 설교 양식을 들여다 볼 것이다. 또한 동시대의 개혁주의 설교 문헌과의 비교 언급을 통해서, DOCM이 당대의 개혁주의 설교법으로서 표준성을 가지고 있음을 보이고자 한다.⁸ 이와 함께 에드워즈의 설교 양식을 소개하고 마스트리흐트의 DOCM이 에드워즈의 설교에 미친 영향을 검토할 것이다. 결론에서는 오늘날 한국교회 안에서 DOCM의 사용이 어떤 의미를 줄 수 있는지를 제시함으로써 본고를 정리하고자 한다.

II. 본론

1. DOCM 요약 분석

DOCM의 라틴어 원문은 장의 구분은 없고, 총 18항의 일련의 요약 논술 형태로 구성되어 있다.⁹ 그런데, 이 책은 차상과 배치를 하나의 장(1-4항)으로, 정교화를 하나의 장(5-14항)으로, 전달 부분을 하나의 장(15-18항)으로 설정하여 세 개의 장으로 크게 나누어 보는 것이 적절하다.

XVI:217. 다음 자료에서 재인용. Peter van Mastricht, *A Treatise on Regeneration*, ed. Brandon Withrow (New Haven, CT: Soli Deo Gloria, 2002), vii.

⁸ 이를 위해 윌리엄 에임스의 『신학의 정수』(1623)와 『웨스트민스터 예배 모범』(1644)에서 비교되는 문장을 발췌하여 각주에 인용하였다. 윌리엄 에임스, 『신학의 정수』, 서원모 역 (고양: 크리스챤라이제스트, 2007), 249-56. 토마스 래쉬만 편, 『웨스트민스터 예배모범』, 정장복 역 (서울: 예배와 설교 아카데미, 2002), 51-56.

⁹ Petrus van Mastricht, “De Optima Concionandi Methodo”, in *Theoretico-Practica Theologia* (Utrecht: W. van de Water, 1724), 1325-36. 구글링으로 PDF 파일 입수 가능함.

말하자면, 이들 세 장은 서론, 본론, 결론 정도로 생각해 볼 수 있다. 본론에 해당하는 정교화 부분은 5-14항까지인데, 이것은 다시 도입(5항), 본문 해석(6-7항), 교리 논증(8-10항), 적용(11-14항)의 네 부분으로 구분된다. 본고에서는 필자가 제시하는 위의 구분법을 따라 세부사항을 살펴볼 것이다. 각 항별로 주된 내용을 요약하고, 첨언이 필요한 경우 필자의 논지를 간략하게 첨가할 것이다.

(1) 촉상 및 배치 부분(1-4항)

1항은 이 책의 서론에 해당하는 것이다. 여기에서 마스트리흐트는 이 책을 ‘최상의 방법’이라고 이름 붙인 이유를, 이 방법 자체가 자신이 고안한 방법이 아니라 (i) 여러 지역의 개혁파 신학자들에 의해 제안되었으며,¹⁰ (ii) 그 자신이 이 설교법을 사용함으로써 유익성이 증명되었음에 두고 있다.¹¹ 또한 마스트리흐트는 서론에서 이 설교법이 추구하는 네 가지 이점을 제시한다. 그것은 (i) 설교자의 설교 준비에 유익하다. (ii) “이 설교법은 회중에게 유익하다. 회중이 이 설교법에 익숙해 질 경우, 설교의 형식을 잘 이해하고, 기억들을 잘 연결하고, 또한 가정에서 그 기억들을 떠올려 상기할 수 있다. 에임스가 신중하게 교훈한대로 이런 묵상이 없이는 설교의 모든 유익이 사라진다.”¹² (iii) 설교 내용의 배치에 유익한데, 설교할 내용

¹⁰ 마스트리흐트는 여기에서 다섯 명의 신학자를 언급하였다. 윌리엄 퍼킨스(William Perkins, 1558-1602), 윌리엄 에임스(William Ames, 1576-1633), 올리버 보울스(Oliver Bowles, 1574-1644), 길렐무스 살데누스(Guilelmus Saldenus, 1627-1694), 요하네스 호언베이크(Johannes Hoornbeeck, 1617-1666). Van Mastricht, DOCM, 1325. 에임스는 퍼킨스의 출중한 제자였다. 에임스와 그의 대표작에 대한 간단한 소개는 다음을 참고하라. 주도홍, “윌리엄 에임스”, 이상규 편, 『칼빈 이후의 개혁신학자들』, 135-56.

¹¹ Van Mastricht, DOCM, 1325.

¹² Van Mastricht, DOCM, 1325: “... Auditoribus, qui huic methodo assuefacti, concionis filum commode assequi, memoriae committere, et cum suis domi repetere poterunt, absque quibus, monente prudenter Amesio, omnis perit usus concionis.” 여기서 마스트리흐트는 다음의 에임스의 글을 간접적으로 인용하고 있다. 윌리엄 에임스, 『신학의 정수』, 251: “본문에 있는 진리를 제시하는 데 있어서 설교자는 먼저 본문에 있는 진리를 설명하고 이로부터 도출되는 선을 보여주어야 한다. 전자는 교리들과 증명들과 관련된다. 후자는 적용 혹은 교리들로부터의 유익의 도출과 관련된다....”

들은 이 설교법에 따라 어디서든지 질서와 적절한 위치를 가진다. (iv) 적용에 무게를 두기 때문에 경건의 실천에 도움을 주는 것인데, 마스트리흐트는 경건의 실천을 ‘설교의 영혼’이라고 본다.¹³

2항은 단순히 설교의 네 가지 부문을 제시하는데, 그것은 착상, 배치, 정교화, 그리고 전달이다.

3항이 다루는 것은 착상에 대한 것인데, 이것은 설교의 주제와 본문을 선택하는 데 필요하다. 착상은 다음의 두 가지로 요약된다. 첫째, 주제 선택은 “회중의 교회를 위해 가장 적절한 (그리고 설교 전체를 북극성처럼 앞장서서 이끄는) 주제를 취할 것.”¹⁴ 둘째, 본문의 선택은 너무 길거나 지나치게 짧지 않아야 할 것을 주장한다. 본문이 길지 않아야 할 이유는 선택된 본문을 해설하는 데에만 시간을 다 쓴을 수 없기 때문이며, 본문이 너무 짧을 경우 설교의 주제를 분명하고 풍성하게 말하지 못하기 때문이라고 주장한다.¹⁵ 여기에서 한 가지 주목할 점은, 마스트리흐트가 본문의 연속 강해를 염두에 두고 있지 않다는 점이다. 즉, 설교 주제와 본문 선택에 있어서 회중의 상황에 적실한 것을 선택하도록 창의성을 발휘하도록 주문한다.

4항에서는 설교의 네 가지 부문들 중에서 ‘배치’에 대하여 언급하고 있다. “배치는 설교를 쉽게 이해할 뿐만 아니라 기억에도 유리하도록 각 사안에 맞는 질서를 따라서 설교의 조직을 세우는 구상 또는 짜맞추기다”¹⁶ 마스트리흐트가 설교의 배치에 있어서 주장하는 바는 첫째로 단순성과 질

이러한 요소들을 전도(顛倒)시키거나 혼동하는 자들은 청중들이 설교를 기억하기 어렵게 하고 자신들의 전덕에 집중하기 어렵게 한다. 그들의 청중들은 설교의 대지들을 기억할 수 없고 가정에서 개인적으로 이를 반복할 수 없다. 그리고 이것이 행해지지 않는다면 그 열매의 대부분이 상실될 것이다”(I. xxxv. 19, 20).

13 Van Maastricht, DOCM, 1325.

14 Van Maastricht, DOCM, 1326: “quod Ecclesia edificanda (quod universa concionari cynosuram praestet) convenientissimum existit.”

15 Van Maastricht, DOCM, 1326.

16 Van Maastricht, DOCM, 1326: “Dispositio est, qua inventa aut invenienda, in gratiam, tum intellectus, tum memoriae, in ordinem rei analogum rediguntur.”

서 그리고 명료함이다. 둘째는 이러한 배열이 매 설교마다 일관성을 가지는 것이다. 이것들은 주로 회중의 이해를 돋기 위한 것이다.¹⁷ 설교의 단순하고 일관된 구조는 두말할 것 없이 회중들이 설교를 잘 따라오고 잘 이해하는 일에 도움이 될 것이다. 마스트리흐트가 배열로써 제시하고 있는 모델은, 정교화 부분에서 순차적으로 서술되고 있는데 요약하면 다음과 같다.

도입 - 본문 해석 - 교리 논증 - 적용.

(2) 정교화 부분(5-14항)

“정교화는 설교의 개별 구성 부분 및 구성 부분의 요소들을 하나씩 분할하는 작업이다.”¹⁸ 그러므로 설교의 주제와 본문이 선택되면 설교의 기본적인 배치를 구성하는데 이것이 설교의 전체 형태를 잡는 것이라면, 정교화는 설교의 본체를 구성하는 것이라고 할 수 있다. 그러므로 정교화 부분은 DOCM에서 가장 큰 부분으로써 5-14항을 차지하고 있다. 이제 설교의 ‘개별 구성 부분’들의 주안점을 하나씩 살펴볼 것이다.

1) 도입(5항)

5항에서는 도입에 대하여 다루고 있는데, 다섯 가지가 언급되고 있다. 첫째, 허풍을 떨면 의혹을 일으키고, 소심하면 주의를 환기시키지 못한다. 둘째, 도입에서 설득력이 없거나 너무 긴 내용을 다루면 회중은 처음부터 지루해 할 것이다. 셋째, 도입에서 본문이나 설교 주제와 동떨어지는 내용을 말하면 회중이 설교 내용을 들을 수 있도록 준비시킬 수 없다. 넷째, 설교 내용의 본질적인 부분을 도입에서 다루는 것도 피해야 하는데, 설교의 중요한 사안들은 도입 이후에 언급되어야 하기 때문이다. 넷째, 결과적으로 도입은 간결하고 설교의 전체 내용을 충실히 분석하여 제시하는 것이 가장 유익하다. 도입을 전할 때에는 적절한 감정이 필요한데, 회중은 감정

¹⁷ Van Mastricht, DOCM, 1326.

¹⁸ Van Mastricht, DOCM, 1326: “Elaboratio circa singulares concionis partes, partiumque ingredientia sigillatim distinetur,”

적인 요소를 통해서 그들의 영혼을 준비시키고 주의를 집중하기 때문이다. 그러므로 도입부에서 회중의 주의를 얻어낼 수 있을 정도의 감정적인 요소는 반드시 인정되어야 한다. 감정은 논증에서 요구되는 것만큼 격렬해서는 안 되지만, 논증의 중요성, 긴요성, 유용성 안으로 회중을 끌어들이기 위해서 필요한 것이다.¹⁹

2) 본문 집약 및 해석(6-7항)

6항은 도입 이후에 나오는 것으로써 본문을 집약하는 일에 대하여 설명하고 있다. 여기에는 두 가지가 언급된다. 첫째, 본문을 살사이 조사하여 타당한 의미들을 발견해 낸다. 둘째, 수집된 의미에 대하여 적절한 명칭을 주어 구별해 놓는다. 그리고 위안, 권면, 훈계 등의 요소가 있는지 확인한다.²⁰

7항에서는 본문의 해석에 대해 다루고 있는데, 이것은 분석과 주해로 구성된다. 첫째는 본문의 분석이다. 이것은 본문의 내용을 수집된 어구와 어휘에 따라 적당하게 구분하여 제시하는 것이다. 그러나 본문을 지나치게 세밀하게 분할하는 것은 피해야 한다. 마스트리흐트는 이 점에 대해서 주의 할 것을 다음과 같이 명시한다. “본문을 최대한도로 세밀하게 분할해서 기억해야 할 것을 너무 많이 부과하는 것은 아닌가?”²¹ 둘째는 본문의 주해인데, 주해를 통해서 난해한 것들, 본문에 대한 논쟁 요소들, 그리고 감추어진 행위들을 밝혀내고 풀어내야 한다. 여기에서 요구되는 사항은 다음과 같다. (i) 본문에서 나오는 모호한 것들과 쟁점들은 쉽게 발견되는 것이어야 한다. (ii) 본문 그 자체로 충분히 이해되는 것을 애써서 설명하려 해서는 안 된다. 이것은 시간만 낭비하고 알기 쉬운 본문을 더 복잡하게 만들

¹⁹ Van Mastricht, DOCM, 1327.

²⁰ Van Mastricht, DOCM, 1327.

²¹ Van Mastricht, DOCM, 1327: “… ne minutissimis sectionibus nimium gravetur memoria.” 예배모범은 이렇게 권고한다. 『웨스트민스터 예배모범』, 52: “… 처음부터 너무 많은 대지를 설정하여 듣는 이에게 부담을 주지 않도록 하고 애매모호한 용어도 사용하지 말아야 한다.”

뿐이다. (iii) 해설된 본문의 의미들은 부연설명으로 재차 하나로 묶어서 교리 논증이 적절히 전개될 수 있도록 해야 한다. 본문 주제를 전할 때 필요한 감정은 격렬하거나 자극적인 것이 아니라 확고함이다. 확고함을 가지고 전할 때, 회중에게 확신을 불러일으킬 수 있기 때문이다.²²

3) 교리 논증과 교의적 적용(8-10항)

본문을 주제한 이후에는 교리의 논증이 뒤따른다. 8항에서는 교리 논증에 있어서 요구되는 일반적인 사항을 논하고 있다. 몇 가지 내용을 살펴보면 다음과 같다. 첫째, “해당 교리는 분명하게 본문 안에서 발견되거나 또는 본문의 견고한 논리적 유추로부터 나와야 한다.”²³ 그리고 이것은 명확하게 전달되어야 한다. 둘째, 교리의 논증은 병렬적인 성경 구절들로부터 지지되어야 한다. 그러나 지지 구절을 필요 이상으로 많이 끌어 모으지 않아야 한다. 두 세 개의 병렬 문구를 언급하는 것으로 충분하다. 셋째, “교리를 증명하기 위해 무리한 증거를 사용함으로써 성경 본문이 말하는 바로부터 심각하게 이탈하지 않도록 할 것.”²⁴ 넷째, “교리 논증은 반대하려는 사람들을 설득시킬 수 있도록 견고하고, 분명하고, 적합하게 도안되어야 한다.”²⁵ 다섯째, 논증에 너무 많은 시간을 들여서 적용을 위한 시간을 훔치지 않아야 한다. 교리 부분을 증거함에 있어서 설교자에게 요구되는

²² Van Mastricht, DOCM, 1327-8.

²³ Van Mastricht, DOCM, 1328: “Ut certo sit in textu, aut per invictam consequentiam inde producatur,” 예배모범은 다음과 같이 가르친다. 『웨스트민스터 예배모범』, 52: “… 진리는 본문 안에 또는 본문에 기초하거나 포함된 것이어야 하고,…”

²⁴ Van Mastricht, DOCM, 1328: “Ut tamen non vexentur textus, quasita nimia probationis evidentia.” 에임스는 이와 관련하여 다음과 같은 문제점을 지적한다. 윌리엄 에임스, 『신학의 정수』, 252: “많은 것을 사색하고 말했을지라도, 자신이 말하는 것에 유의 하지 않는 자는 죄를 짓는 것이다. 설교자들은 이와 같은 행동을 자주 수행하며 본문에 없거나 다른 부분에서 빌려온 것들을 본문에 강요하지만, 모든 것에서 무분별하게 인용한다”(I. xxxv. 32).

²⁵ Van Mastricht, DOCM, 1329: “Solide et evidentes, apta nata qua nolentes convincant.” 예배모범은 이렇게 언급한다. 『웨스트민스터 예배모범』, 52: “논증이나 논거는 확실하고 견고하게 한다.”

감정은 진리에 대한 사랑과 오류에 대한 경멸이다.²⁶

9항에서는 교리 논증에 있어서의 이중적인 적용을 말하는데, 그 하나는 교의적 적용으로써 진리의 수립이며, 다른 하나는 실천적 적용이다. 교의적 적용은 진리의 수립과 오류에 대한 반박으로 나누어진다. 9항에서는 진리 수립의 기술에 대해서 간략히 다루고 있다. 요약하자면, (i) 진리 수립을 위한 기술은 분명하게 필요한 경우가 아니라면 필수적으로 사용하지 않아도 되는데, 적용이 더 시급하기 때문이다. (ii) 진리는 신속하게 확증되어야 하고, 확증의 유효성은 견고하고 분명해야 한다.²⁷

10항에서는 오류를 반박하기 위한 논박에 대해서 언급한다. 논박에 필요 한 세 가지 요소는 (i) 타당한 쟁점의 수립, (ii) 성경, 다양한 근거, 전통적인 합의에 의해 세워지는 건설적인 논리, (iii) 반대자들의 저항을 둔화시키기 위한 해체적인 논리이다. 이러한 요소들을 사용하기 위한 범칙들은 다음과 같다. (i) 필요 없는 논박은 피한다. (ii) 교회에 상당한 위험을 초래할 만한 논점이 있을 경우, 회중이 잘 대비할 수 있도록 다루어야 한다. (iii) “케케묵은 논쟁을 다시 꼬집어 내지 말고, 잘 알려지지 않은 논쟁을 확장시키거나 반박하여 가르치지 않아야 한다.”²⁸ (iv) 충분한 설득력을 가지는 반박과 해결책을 제시해야 한다. (v) “논박 중에 과도하게 애를 써서 경건의 실천이 지체되거나 방해받지 않도록 해야 한다.”²⁹ (vi) 진리를 위한

²⁶ Van Mastricht, DOCM, 1328–9.

²⁷ Van Mastricht, DOCM, 1330.

²⁸ Van Mastricht, DOCM, 1330: “Sepulta non refodiuntor, nec ignotae panduntor, ne refellendo doceantur.” 마스트리흐트는 이 부분에 대하여 구체적으로 상술하고 있지 는 않다. 그러나 에임스의 글에서 확인한 것이라고 볼 수 있는데, 에임스는 좀 더 구체적으로 이것을 설명하고 있다. 윌리엄 에임스, 『신학의 정수』, 252–253: “모든 진리는 기회가 있을 때마다 가르칠 수 있지만 모든 오류는 항상 논박될 필요는 없다. 왜냐하면, 이미 매몰된 이단들은 논박하기 위해 이를 다시 파헤칠 필요가 없고, 사악한 신성모독의 말도 굳이 반복될 필요가 없기 때문이다. 모든 것이 엄격하게 선언되고 설명되고 논박된다면, 이는 오히려 고통을 주고 해를 준다”(I. xxxv. 40). 예배 모범은 다음과 같이 언급한다. 『웨스트민스터 예배모범』, 53: “거짓 교리를 논박할 때는 케케묵은 이단론을 제기하지 말아야 하고, 필요 없이 불경한 의견도 언급하지 않아야 한다.”

²⁹ Van Mastricht, DOCM, 1331: “Non simus nimium operosi in hoc negotio, ne praxis suspendatur aut excludatur.” 에임스는 이렇게 말한다. 윌리엄 에임스, 『신학의

투쟁과 오류에 대한 반박 중에도 영원한 구원과 경건을 촉진하는 일에 힘을 기울여야 한다.³⁰

4) 실천적 적용(11-14항)

실천적 적용은 DOCM 내의 정교화 분야에서 가장 많은 분량을 차지하고 있는데, 이는 마스트리흐트가 설교에서 적용이 얼마나 세심하고 중요한 작업인지를 보여주기 위함이다. 마스트리흐트는 위안, 훈계, 성찰, 권면을 위한 적용으로 나누어서 설명하고 있는데, 11항에서는 위안적 적용을 다루고 있다. 첫째, 마스트리흐트는 적용에서 위안이 우선되어야 한다고 주장하는데, 이렇게 할 경우 다른 부분의 적용들이 보다 효율적이고 예리하게 전개될 수 있다고 보기 때문이다.³¹ 둘째, 위안이 다른 적용들에 비해서 큰 비중을 차지하지 않는 것이 좋다. 특별한 위안이 필요한 사람들은 회중 가운데 소수이기도 하고, 이런 사람들에게는 일대일 상담을 통해서 적용하는 것이 보다 적절하기 때문이기도 하다. 셋째, 위안적인 적용은 불경한 사람들에게 안심을 주는 결과를 가져오지 않도록 분별력을 가지고 해야 한다.³² 여기에서 마스트리흐트는 일종의 구별적 적용(discriminatory application)을 시사하고 있다. 이것은 적용의 대상을 회중 전체로 일괄시키지 않고, 적용의 대상이 되는 부류를 구분하여 적용하는 것을 말한다. 위안적인 적용의 순서는 다음과 같다. (i) 해당되는 불행의 요소들을 제시하고, (ii) 이것들에 대한 성경적인 논증으로 위안을 주고, (iii) 마지막으로 이런 위안적인 논증에 반대되는 논지들을 제거함으로써 위안을 강화시킨다.³³ 위안에서 지배적인 감정으로써, 설교자는 고통받는 사람을 향한 사랑

정수, 252: “… 진리를 적나라하게 발견하고 설명하는 데 집착하여, 종교와 축복이 근거한 적용과 실천을 소홀히 하는 자는 죄를 짓는 것이다. 그러한 설교자들은 거의 혹은 전혀 양심에 덕을 함양할 수 없다”(I. xxxv. 30).

³⁰ Van Mastricht, DOCM, 1330-1.

³¹ Van Mastricht, DOCM, 1331. 그러나 필자가 생각하기에 이것이 반드시 그렇다고 볼 수는 없을 것이다. 경우에 따라서 위안이 주가 되어야 할 경우에는 위안적 적용을 맨 나중에 두는 것이 나을 수도 있을 것이기 때문이다.

³² Van Mastricht, DOCM, 1331.

과 그 고통에 대한 슬픔 혹은 궁徊을 가져야 한다. 그리고 위안적인 적용의 결과로써 회중에게서 일어나게 될 감정은 소망과 인내이다.³⁴

12항에서는 훈계적 적용을 다룬다. 훈계적 적용은 악행을 책망하고 악행의 원인들을 제거하는 목적을 가지는데 다음과 같은 요소들을 추구한다. 첫째, 악행은 분명하게 상술하여 책망한다. 둘째, 악행에 대한 신적인 위협을 가하여 부끄러움을 가질 수 있게 하고, 셋째, 악행의 원인들을 제시함으로써 악행을 제거하거나 개선시키도록 이끈다. 회중이 훈계적 적용을 받은 결과로써 가지게 될 감정은 악행에 대한 부끄러움, 벌에 대한 두려움, 악행에 대한 증오와 혐오감이다.³⁵

13항에서는 성찰적 적용을 취급한다. 성찰적 적용은 세 가지로 구성된다. 첫째, 성찰적 노력을 향하여 양심을 촉발시킬 수 있는 논증이다. 둘째, 선행 혹은 악행의 결과로써 드러나는 성경적인 표지들인데, 이런 것들은 견고하고, 보편적이고, 상호보완적인 성격을 가진 것이어야 한다. 셋째는 점검의 목적으로써 (i) 은혜의 상태에 있는 사람들을 강건하게 하고, (ii) 죄악을 범한 사람들이 두려움을 가지며, 돌봄을 받을 수 있도록 이끄는 것이다. 성찰적 적용에 있어서 일어나야 할 감정들은 다음과 같다. (i) 외적 변화에서 주어지는 기만에 대한 두려움으로써 이것은 내면의 진정한 변화를 확인하기 위해 필요하다. (ii) 하나님에 대한 사랑과 영생에 대한 소망으로써 이것들은 영적 건강의 상태를 알려준다. (iii) 삶 가운데 새로운 순종을 위한 담대함으로써, 이것은 내면이 선한 상태에 있음을 확인시켜 준다.³⁶

14항은 권면적인 적용을 언급한다. 이것은 네 가지 측면에서 전개된다.

33 Van Mastricht, DOCM, 1331. 위안적 적용에 대한 에임스의 설명은 이와 유사하다. 윌리엄 에임스, 『신학의 정수』, 253: “위로에 있어서는 설교자는 유익들을 제시함으로써 신자의 양심을 위안하고 또 자신이 그 유익들을 공유하고 있다는 확신을 가지도록 여러 가지 사항들을 제시할 수 있다. 또 경건하고 고통을 겪고 있는 자 안에서 일어나는 이와 반대되는 생각들은 축출되고 논박된다”(I. xxxv. 49).

34 Van Mastricht, DOCM, 1331.

35 Van Mastricht, DOCM, 1332.

36 Van Mastricht, DOCM, 1333.

첫째, 권장되는 의무로써의 덕이나 선행을 개별적으로 서술한다. 둘째, “만일 촉구되는 것이 이른바 덕이라면, 의무를 성취할 수 있게 해주는 수단들을 제시한다.”³⁷ 넷째, 의무를 수행하기 위한 행동유형이 제공되어야 한다. 예를 들어, 성령 충만한 삶의 의무를 권면할 경우, 수단들로써 성경 읽기, 말씀 듣기, 기도하는 삶을 언급할 수 있다. 이 경우 의무를 수행하기 위한 행동 유형은 부지런함, 꾸준함과 같은 것이 제시될 수 있다. 권면적인 적용에 있어서 발휘되어야 할 주요한 감정들은 덕이나 선행을 향한 사랑과 갈망이다.³⁸

(3) 전달과 결론(15-18항)

15항은 주의사항 세 가지를 전한다. 첫째, 설교의 모든 부분들이 본문의 내용과 부합성을 항상 가지는 것은 아니다. 그러므로 각 부분들과 요소들은 설교 본문에 따라 선별해야 한다. 둘째, 회중의 상태와 시간을 고려하여, 이를 부분들을 사려분별력을 가지고 선택해야 한다. 셋째, “설교의 각 부분 안에서 모든 요소들을 다 수용할 수도 없다. 만일 모든 요소들을 다 수용할 수 있더라도, 항상 그렇게 수용해야하는 것은 아니다. 수용되는 요소들을 동일한 노력과 시간을 들여서 제시해야하는 것도 아니다. 왜냐하면, 때로는 어떤 요소들이 어떤 다른 목적으로 회중에게 더 유익한 것으로 드러날 수 있기 때문이다.”³⁹ 마스트리흐트는 설교를 구성하는 부분들과 세부 요

³⁷ Van Mastricht, DOCM, 1334: “Media quibus officium obtineri possit, si nim. virtus sit quod suadetur.” 에임스는 비슷하게 다음과 같이 언급한다. 윌리엄 에임스, 『신학의 정수』, 253: “덕목에 대한 권면에 있어서는 그러한 덕목을 우리 안에 생성시키게 하는 방법들을 보여주는 것이 유익하다....”(I. xxxv. 51).

³⁸ Van Mastricht, DOCM, 1334.

³⁹ Van Mastricht, DOCM, 1335: “Nec in singulis partibus omnia admitti possunt ingredientia, nec si possent, debent semper. Nec qua admittuntur eodem conatu et prolixitate admitti debent, quod unum alio quandoque utilius accidat Auditorio.” 에임스는 이렇게 말한다. 윌리엄 에임스, 『신학의 정수』, 253: “본문으로부터 도출된 모든 교리들이 제시되고 모든 효용들이 제안되는 것이 아니라 단지 장소, 시간, 사람의 상황들에 의해 가장 긴요하다고 제시되는 것들, 특별히 현신의 영을 고무시키고 강화시키는 것들이 선별되어야 한다”(I. xxxv. 31).

소들을 동일한 분량으로 회일적인 방식으로 취급할 것이 아니라, 설교의 전체 내용과 구성, 본문과의 관련성, 회중에 대한 적합성을 종합적으로 고려하여 적실성과 유연성을 가져야 한다는 점을 제시하고 있는 셈이다.

16항은 긴 본문을 취급하는 방법을 간략하게 제시하고 있는데, 앞에서 제시한 내용과 형식상 차이는 없다. 일반적으로, 본문 주해를 시행한 다음, 본문 전체의 목적이 무엇인지를 조사하고, 그에 맞는 하나의 교리적 명제를 세운 후에, 그 교리의 확증과 적용(위로, 훈계, 성찰, 권면)을 해 나가는 것이다(방법-I).⁴⁰ 다른 방식은, 본문의 분석과 주해를 간략하게 한 다음, 주된 교리들을 추출하고, 추출된 교리들로부터 회중에게 가장 유용한 것을 선별하여 적용하는 것이다(방법-II).⁴¹ 그러므로 마스트리흐트는 짧은 본문이든 긴 본문이든 본문 주해, 교리 논증, 적용이라는 주된 구성을 취할 것을 주문하고 있다.

17항은 준비한 설교를 어떻게 전달할 것인지를 세 가지 차원에서 다룬다. 첫째, 어법에 있어서 (i) 기교적인 용어들과 기이한 표현들은 순화되어야 한다. (ii) “과장하거나, 젠체하거나, 긴 문장을 쓰지 않아야 한다. 지나치게 통속적이거나 천한 표현을 사용하여 설교를 더럽히지 말아야 한다.”⁴² (iii) 분명하고 명료해야 한다. 둘째, 음성에 있어서 (i) “낭랑하고 명료하여 모든 회중을 만족시키기에 적합해야 한다. 마찬가지로 지나치게 느리거나 지나치게 빠르지 않아야 한다.”⁴³ (ii) 상황과 감정에 잘 어울려야 한다.

40 Van Mastricht, DOCM, 1335–6. 마스트리흐트는 이 방법을 자신이 주로 추구해온 설교 방법이라고 언급한다.

41 Van Mastricht, DOCM, 1336. ‘방법-I’ 혹은 ‘방법-II’는 마스트리흐트가 제안하는 두 가지 설교 방식을 구분에 편리하도록 필자가 임의로 붙인 것이다.

42 Van Mastricht, DOCM, 1336: “Non sit tumidus, aulicus, sesquipedalis; aut etiam nimium vulgaris et abjectus, ut sordeat...” 예배모범은 이렇게 가르친다. 『웨스트민스터 예배모범』, 55: “엄숙한 하나님의 말씀이 되도록 하라. 인간을 타락시켜 목사와 목회를 경멸하게 만드는 행동이나 목소리, 표현들을 삼가라.”

43 Van Mastricht, DOCM, 1336: “Sonora, distincta: toti auditorio satisfaciendo sufficiens; nec etiam nimium tarda, aut nimium velox.” 에임스는 다음과 같이 주장한다. 윌리엄 에임스, 『신학의 정수』, 255: “발음은 자연스럽고 친숙하며 분명하여 쉽게 이해될 수 있도록 해야 한다. … 설교에서 무례한 또 한가지 목소리는 성급하고 빠른

셋째, 몸동작에 있어서는 (i) “지나치게 감정적이거나 차분하지 않아야 한다.”⁴⁴ (ii) “연극배우처럼 과장된 몸동작을 하지 않아야 한다. 과장된 몸동작은 경건한 감정보다는 오히려 웃음을 일으키기에 적합하다.”⁴⁵ (iii) 몸동작은 선포되는 내용과 회중의 감정에 조화를 이루어야 한다.⁴⁶

18항은 DOCM의 마지막 부분으로써 마스트리흐트는 지금까지 제시한 설교 방식이 최상인 이유들을 열거함으로써 마무리 한다. 이 설교법은 설교자에게 배치에 있어서 질서를 잡아주고, 회중의 이해와 기억을 돋고, 설교 될 내용과 설교자에 관계없이 그 내용을 회상할 수 있게 해 주고, 설교문 작성에 있어서 가장 적합한 방법이다.⁴⁷

2. 에드워즈의 설교 양식과 DOCM 의 영향

여기에서는 한글로 번역된 에드워즈의 설교 선집을 참고하고⁴⁸ 기존에

목소리로, 청중의 귀가 너무도 빠른 말에 압도당해 주제를 분명히 이해할 수도 없는 경우이다”(I. xxxv. 61, 63).

44 Van Mastricht, DOCM, 1336: “Nec nimium affectuosus, nec nimium placidos.”

45 Van Mastricht, DOCM, 1336: “Nec histrionicos, risum potius, quam pios affectus movere idoneos.” 에임스는 이렇게 가르친다. 윌리엄 에임스, 『신학의 정수』, 253: “의회에서나 법원, 광장에서 조소거리가 되는 언어, 음성, 제스처는 설교에서는 더욱 회피되어야 한다”(I. xviii. 64).

46 Van Mastricht, DOCM, 1336.

47 Van Mastricht, DOCM, 1336.

48 조나단 에드워즈, 『조나단 에드워즈 대표설교선집』, 백금산 역 (서울: 부흥과개혁사, 2013).

여기에는 에드워즈 설교의 모든 영역을 대표하는 14편의 설교가 예일대 에드워즈 결정판 전집 위원회에 의하여 선정되어 실렸다. 이는 곧 어느 특정한 시기의 특정한 설교만을 모은 것이 아니라 다양한 시기에 작성된 에드워즈의 설교의 전형을 보여주면서도 신학적, 역사적 가치를 가진 설교들을 선별한 것임을 의미한다. 그러므로 여기에 제시되는 에드워즈의 설교는 필자가 DOCM과의 관련성 주장을 위한 목적으로 별도로 뽑아 둔 것이 아님을 또한 밝혀 둔다. 이 선집의 편집자는 윌슨 김나흐(Wilson H. Kimnach), 케네스 민케마(Kenneth P. Minkema), 더글拉斯 스위니(Douglas A. Sweeney)이다. 설교 제목은 다음과 같다. 거룩의 길(사 35:8, 1722), 신앙의 즐거움(잠 24:13-14, 1723), 신학공부의 필요성과 중요성(히 5:12, 1739), 진노하시는 하나님의 손안에 있는 죄인(신 32:35, 1741), 구속 사역을 통해 영광 받으시는 하나님(고전 1:29-31, 1730), 회심의 실재(요 3:10-11, 1740), 성경의 빛(벧후 1:19, 1751), 믿는 자는 구원받을 것이다(막 16:15-16, 1751), 신적이며 영적인 빛(마 16:17, 1734). 나의 구속자가 살아계심(욥 19:25, 1740), 그리스도의 탁월하심(계 5:5-6, 1738), 불우이웃돕기는 하나님의 은혜 받는 비결이다(행 10:4-6,

국내에서 발표된 에드워즈의 설교 분석 논문들을 활용하여 에드워즈의 설교 양식을 살펴보고자 한다. 이를 통해 DOCM이 에드워즈의 설교에 미친 영향을 검토한다.

(1) 설교의 구조

“본문(Text)-교리(Doctrine)-적용(Application) 구조는 조나단 에드워즈 설교의 결정적 형식이다. 에드워즈는 때로 외적인 구조를 변경하지 않고 많은 교리적 진술과 다양한 적용을 삽입함으로써 기본 구조를 혼합적으로 사용하지만 결코 기본 구조에서 벗어나지 않는다.”⁴⁹ 에드워즈 설교 선집에 소개된 14편 중에는 에드워즈의 설교 방식의 철칙을 깨트리는 한편의 설교가 실려 있는데, 그것은 ‘성경의 빛’이라는 제목으로 1751년에 인디언들에게 설교한 것이다. 여기에는 본문 해설이나 교리와 같은 별도의 논증이 없고, 인간이 죄악 가운데 빠지게 된 경위를 설명하고, 현재 인디언들이 처해 있는 상황을 적나라하게 제시하면서, 성경을 통해서 진리의 빛을 발견할 것을 촉구하는 형식을 가지고 있다. 설교의 분량도 보통의 목회 설교보다는 훨씬 짧은데, 통상적인 설교방식을 소화할 수 없는, 복음에 전혀 무지한 인디언이라는 특수한 선교 대상을 배려하여 보다 간명하고 쉬운 설교를 하려 했던 에드워즈의 의도가 충분히 드러난다.⁵⁰ 이와 같은 특수한 예를 제외하면, 에드워즈는 본문을 주제하고, 그로부터 하나의 교리적 명제를 세운 후에 이에 대한 논증을 펼쳐나가고, 그런 다음 회중의 상황에 맞는 적용을 함으로써 설교를 마친다. 이런 방식은 DOCM에서 설명된 ‘방법-I’과 동일하다.⁵¹

1741), 심판 날 다시 만날, 분쟁하는 목사와 교인들(고후 1:14, 1750), 전국은 사랑의 나라입니다(고전 13:8-10, 1738). 팔호 안은 본문과 설교 연도임. 본고에서 에드워즈의 설교 구성에 대한 논의는 주로 위의 자료에 한정한 것임을 밝혀둔다.

⁴⁹ 월슨 킴나흐 외 2인, “편집자 서론”, 조나단 에드워즈, 『조나단 에드워즈 대표설교선집』, 15.

⁵⁰ 이 설교는 에드워즈가 스톡브리지(Stockbridge) 선교사 시절에 했던 것으로, 이 설교 선집에 인쇄물로는 최초로 선보인 것이다. 조나단 에드워즈, 『조나단 에드워즈 대표설교선집』, 41, 192-98.

⁵¹ ‘방법-I’과 ‘방법-II’에 대해서는 본고의 ‘1-3’ 16항 부분 참조.

DOCM에서 말하는 ‘방법-II’는 하나의 교리적 명제를 세우지는 않고, 본문 주해 이후에 이로부터 중요한 교리 몇 가지를 뽑아내고, 이것들로부터 마지막에 적용을 하는 식인데, 에드워즈에게서는 이러한 ‘방법-II’의 설교도 발견된다. 다만 ‘방법-II’는 일반적 목회 설교 보다는, 목사 임직식 설교와 같은 특별한 목적을 가진 설교에서 주로 발견된다. 부흥과개혁사에서 에드워즈의 목사 임직식 설교 네 편을 번역하여 『목사, 성도들의 영혼지킴이』라는 책으로 발간하였는데, 여기에 기록된 네 편의 설교들은 모두 ‘방법-II’를 따르고 있다.⁵² 즉, 본문으로부터 교리에 해당하는 대지들을 몇 가지 끄집어내어 설명하거나 논증한 다음, 회중과 목사들에게 각각 권면적 적용을 하는 식이다. 그러나 공통적으로 ‘방법-I’과 ‘방법-II’는 모두 본문-교리-적용의 3단 구조를 가진다.

(2) 도입

에드워즈의 설교문을 보면 도입을 별도로 구분하지 않고 본문 해석과 연결지어 놓았다. 마스트리흐트는 도입이 본문과의 관련성을 가지도록 주문하는데, 에드워즈는 마스트리흐트가 주문하는 도입의 형식을 비슷하게 사용한다. 마스트리흐트는 도입을 본문과의 일관성 가운데 세우는 일이 다음과 같은 방법으로 이루어진다고 말한다. (i) 선택한 본문의 앞부분 혹은 뒷부분에 맞추어 문맥안에서 명제를 진술하고, 그 명제의 타당성을 성경 구절로 지지하고 명백한 추론으로 증명한다. (ii) 이미 밝혀진, 문맥의 연결을 드러내는 추정을 진술된 명제로부터 세운다.⁵³ 비록 에드워즈의 설교문에는 도입과 본문 해석 사이의 일정한 구분이 발견되지 않고, 둥뚱그려져 있는 경우가 많으나 본문을 앞뒤의 문맥 또는 성경 전체의 문맥 안에서 고려하여 명제를 세우는 경우가 통상적으로 발견된다.⁵⁴

⁵² 다음 책을 보라. 조나단 에드워즈, 『목사, 성도들의 영혼지킴이』, 이용중 역 (서울: 부흥과개혁사, 2010).

⁵³ Van Mastricht, DOCM, 1326-7.

⁵⁴ 조나단 에드워즈, 『조나단 에드워즈 대표설교선집』, 설교 전체 참조.

(3) 본문 선택과 주해

본문 선택을 살펴보면 에드워즈는 긴 본문을 선택하는 일이 별로 없는데, 한 구절에서 세 구절 정도를 설교 본문으로 제시한다.⁵⁵ 이것은 긴 본문의 사용을 권장하지 않는 마스트리흐트의 입장과 일치한다. “진실로 본문이 길면 줄거리를 해설하기 위해 시간을 빼앗긴다.”⁵⁶ 또한 에드워즈는 DOCM이 제안하고 있는 본문 주해의 원리들을 자신의 본문 주해에 충실히 활용하고 있다. 즉, 본문은 짧게 선택했지만 주해 과정에서 앞뒤 문맥을 고려하고 있으며, 회중에게 유용하다고 생각하는 부분들 위주로 요약하거나, 본문 그 자체로 충분히 이해되는 것을 애써서 설명하지 않는다. 그렇기 때문에 에드워즈의 본문 주해는 간략하지만 설득력을 가진 논증으로 이루어지는데 이것은 DOCM의 본문 주해 방법을 일정부분 사용한 결과로써 파악된다. “본문이 말하는 충분히 분명하고 명확한 것들을 설교자 자신이 설명하려고 애쓰는 것은 아닌가? 이는 논증을 위한 시간을 흄치는 것일 뿐만 아니라, 본문을 해설하기 보다는 오히려 모호하게 할 것이다. 그러면 사실 성경을 영구적인 모호함으로 정죄해 버리게 된다.”⁵⁷ 예를 들어, ‘회심의 실재’는 요한복음 3:10-11을 본문으로 하고 있는데, 본문 해설은 본문

⁵⁵ 위의 각주에 제시된 설교 본문들을 참고하라. 이처럼 탁월한 설교자들 중에는 짧은 본문을 선호하는 경우가 있다. 예로써, 에드워즈와 동시대를 살았던 조지 훗필드(George Whitefield, 1714-1770)의 경우 Christian Classics Ethereal Library에서 제공하는 59편의 설교 중에 한 구절을 본문으로 잡은 설교가 47편, 세 구절 이상을 본문으로 잡은 설교는 1편에 불과하다. <http://www.ccel.org/cCEL/whitefield/sermons.toc.html> (최종 접속일: 2016. 11. 22). 훗필드를 흡모했던 찰스 스펄전(Charles Spurgeon, 1834-1892)의 경우도 비슷하다. 3000편이 넘는 출간된 설교 중에서 한 구절 내지 두 구절을 본문으로 잡은 설교가 가장 많으며, 세 구절 이상을 본문으로 잡은 설교는 간간이 발견될 뿐이다. <http://www.spurgeongems.org/sermons.htm> (최종 접속일: 2016. 11. 22). scripture index를 참고하라.

⁵⁶ Van Mastricht, DOCM, 1326: “ne prolixiori verborum explicatione, argumento tempus praripiatur.”

⁵⁷ Van Mastricht, DOCM, 1328: “Ut per satis clara et perspicua, non nitatur explicare Ecclesiastes, eo, non tantum argumento tempus surrepturus; sed etiam textum declarando magis obscuraturus, quin Scripturam perpetua obscuritatis damnaturus.”

의 논점을 두 가지로 간략하게 요약하는 것으로 마치며 이는 전체 설교의 5% 미만의 분량밖에 되지 않는다.⁵⁸ 그러므로 교리와 적용을 강물에 비유 할 경우 에드워즈에게 있어서 성경 본문은 수원(水原)과 같은 위치에 있다.

(4) 교리 논증과 적용의 기법

에드워즈의 설교에서 교리논증은 DOCM에서 추구하는 핵심과 일치한다. “교리 논증은 반대하려는 사람들을 설득시킬 수 있도록 견고하고, 분명하고, 적합하게 도안되어야 한다.”⁵⁹ 대체적으로 그의 교리 논증은 회중이 충분히 납득할 수 있을 정도의 분량으로 논거들을 제시하여 다른 반박의 여지가 없도록 탄탄한 체계를 가짐으로 설교 전체의 무게 중심을 차지하는 것처럼 보인다.

또한, 에드워즈는 적용 부분에 있어서는 매우 강력한 호소력을 가진다. 이와 관련된 가장 출중한 예는 두말할 나위 없이 ‘진노하시는 하나님의 손안에 있는 죄인’이다. 이 설교를 번역한 백금산 목사는 다음과 같이 언급 한다. “에드워즈의 이 설교는 설교 역사상 회심 하지 않은 죄인들이 처해 있는 비참한 운명과 위험을 가장 논리적이고도 생생하게 묘사해 주고 있습니다. 분명 이 설교는 전달하고자 하는 내용에 적합한 탁월한 은유를 사용했다는 점에서 문학적으로 타의 추종을 불허합니다. 에드워즈는 … 무려 20여가지의 다양한 은유를 사용해서 진노하시는 하나님의 손에 잡혀 있는 죄인의 처참하고 위험한 상황을 눈에 보이듯이 선명하게 묘사합니다.”⁶⁰ 이 설교에서 적용이 차지하는 분량은 전체 설교의 50%를 초과한다.⁶¹ ‘믿는 자는 구원받을 것이다’라는 제목의 설교에서는 성찰을 위한 적용에서

⁵⁸ 조나단 에드워즈, 『조나단 에드워즈 대표설교선집』, 167-191. 이것은 예외적으로 본문 주제의 간결성을 특징적으로 나타낸 설교이다. 그러나 지나치게 짧은 본문 주제는 설교의 균형을 저해하고 본문 자체의 관점을 약화시킬 위험이 있다.

⁵⁹ Van Mastricht, DOCM, 1329: “Solide et evidentes, apta nata qua nolentes convincant.”

⁶⁰ 백금산, “에드워즈의 가장 유명한 회심설교”, 조나단 에드워즈, 『진노하시는 하나님의 손안에 있는 죄인』, 백금산 역 (서울: 부흥과개혁사, 2015), 10.

⁶¹ 조나단 에드워즈, 『조나단 에드워즈 대표설교선집』, 121-43.

자기 점검 항목을 15개의 질문식 문장으로 쉼 없이 쏟아낸다.⁶² ‘그리스도의 탁월하심’이라는 제목의 설교에서는 위안적인 적용에서 32개의 연결된 질문식 문장으로 위안의 당위성을 강력하게 펼친다.⁶³ 진실로 에드워즈의 설교를 읽어보면 회중을 설득하기 위한 절실한 노력을 적용에 쏟아부었다는 느낌이 들 정도이다. 이처럼 적용 부분은 에드워즈의 설교에 있어서 백미(白眉)다. 이것은 DOCM에서 마스트리흐트가 적용을 ‘설교의 영혼’⁶⁴이라고 언급했던 것과 상통한다. 또한 에드워즈는 회중의 상황에 따라 위안, 성찰, 권면, 훈계를 적절한 분량으로 선별적으로 적용하라는 DOCM의 권고를 충실히 따른다.⁶⁵ 그러므로 에드워즈의 설교에서 적용은 전체 설교에서 30~50% 이상까지 적절한 분량을 차지하면서, 적용의 네 요소들을 선택적으로 활용하고 있다.⁶⁶

뿐만 아니라, 적용을 받는 회중의 대상을 세심하게 구분하는 ‘구별적 적용’의 기법을 대부분의 설교에서 효과적으로 사용하고 있다.⁶⁷ 구별적 적용이 가장 확연하게 드러난 설교 중 하나는 ‘심판 날 다시 만날, 분쟁하는 목사와 교인들’⁶⁸이다. “첫째, 우리 가운데 있는 경건한 신앙고백자들에게 말씀드립니다.… 이제 그리스도 없이, 은혜를 받지도 못한 채 있는 여러분에게 말씀드리겠습니다.… 지금 약간 각성된 상태에 있는 사람들에게 말씀드립니다.… 교회 내에 있는 젊은이들에게 말씀드립니다.… 이 양무리 가운데 어린 양, 제가 오랫동안 돌보아 왔던 어린이들에게 말씀드리겠습니다.…” 회중의 유형을 구분하여 적용하는 이러한 기법은 횃필드와 스펠전에

62 조나단 에드워즈, 『조나단 에드워즈 대표설교선집』, 208-9.

63 조나단 에드워즈, 『조나단 에드워즈 대표설교선집』, 296-8.

64 Van Mastricht, DOCM, 1329.

65 Van Mastricht, DOCM, 1329.

66 『조나단 에드워즈 대표설교선집』, 14편 설교 전체 참조. 박현신, “조나단 에드워즈의 설교 분석을 통한 적용 패러다임 연구”, 『개혁논총』, 25 (2013), 283-321.

67 본고의 ‘1-2)-(4) 실천적 적용’ 부분 참조. 마스트리흐트는 구별적 적용을 특별히 위안적 적용에서 언급하고 있다. 구별적 적용과 관련하여 다음의 자료를 참고하라. 조엘 비키, 『칼빈주의』, 신호섭 역 (서울: 지평서원, 2010), 440-5.

68 이 설교는 성찬 참여 자격 조건을 둘러싸고 벌어진 논쟁 끝에 에드워즈가 해임되면서 행한 고별 설교로 유명하다. 조나단 에드워즈, 『조나단 에드워즈 대표설교선집』, 39-40.

께서도 자주 볼 수 있는 것인데,⁶⁹ 이것은 청교도 설교의 가장 특징적인 부분이다. ‘청교도의 아버지’로 불리는 윌리엄 퍼킨스(William Perkins, 1558-1602)는 설교의 적용 대상을 7가지 유형으로 소개한다. (i) 불신자이며, 성경에 무지하고 가르침을 받으려고 하지 않는 사람들. (ii) 가르침을 받으려고 하지만 무지한 사람들. (iii) 지식은 있지만 겸손하지 않은 사람들. (iv) 이미 겸손해진 사람들. (v) 이미 믿고 있는 사람들. (vi) 믿음에서 실족한 사람들. (vii) 신자와 불신자가 섞여 있는 교회.⁷⁰ 조엘 비키는 다음과 같이 언급한다. “…청교도 전도는 진리를 분별하여 체험에 적용시키는 특징이 두드러졌다. 진리를 분별하는 설교는 그리스도인과 비 그리스도인의 차이를 규정하여, 믿지 않는 자들을 향하여 하나님의 진노와 영원한 정죄를 선포하며, 반면에 참된 믿음으로 예수 그리스도를 구주(saviour)와 주(Lord)로 받아들이는 모든 자에게는 죄 사함과 영생을 제시하는 것이다.”⁷¹

(5) 전달과 감정

설교의 전달에 있어서 에드워즈가 어떠했는지는 다소간 의견이 분분하다. 에드워즈는 작성된 원고를 들고 설교단에서 찬찬히 읽어 나가는 원고

⁶⁹ 횃필드의 설교는 DOCM 의 ‘방법-II’와 구조가 유사하다. 먼저 본문 해설이 나오고 본문 해설 말미에, 이어서 전개할 내용을 2-5가지 내외의 대지도 설정하여 소개한 다음, 이것을 하나씩 설명해 나가는 식이다. 통상 마지막 대지는 적용을 위한 것으로 배열하기 때문에, 실제적으로는 본문-교리(대지도)-대지도의 적용과 같은 유형을 가진다고 볼 수 있다. 무엇보다 횃필드와 스펠전의 설교에서는 비화심자를 위한 권면의 적용이 자주 등장한다. 15편의 횃필드의 설교가 담긴 다음의 한글 자료를 참고하라. 조지 횃필드, 『피난처이신 그리스도』, 서문강 역 (서울: 지평서원, 2004). 스펠전의 설교에 있어서 본문 해설 이후 대지를 설정하는 것은 횃필드와 유사하지만, 대지 안에는 교리와 적용이 복합적으로 섞여 있는 경우가 많다. 그리고 대지를 설명하면서, 특유한 대화적 기법을 사용하여 회중과 소통하는 식으로 교리 논증과 적용을 함께 다루는 것은 횃필드나 에드워즈와는 다른 점이다. 스펠전의 영문 설교들은 다음 웹 사이트에서 보라. <http://www.spurgeongems.org/sermons.htm> (최종 접속일: 2016. 11. 22).

⁷⁰ 윌리엄 퍼킨스, 『설교의 기술과 목사의 소명』, 채천석 역 (서울: 부흥과개혁사, 2006), 91-98.

⁷¹ 조엘 비키, 『청교도 전도』, 김홍만 역 (서울: 청교도신앙사, 2006), 53.

중심 설교자로 알려져 있지만, 또한 원고에 점차 치중하지 않게 되었다는 견해들도 만만치 않다.⁷² “그의 원고와 동시대인들의 증언에 의하면, 에드워즈는 열정적인 설교자였음이 분명하다. … 에드워즈의 설교에는 듣는 이들의 마음을 사로잡는 무언가가 있었다. 청중들은 말씀에 주의를 기울였고 말씀을 듣고 깊은 생각에 사로잡히게 되었다.”⁷³ 언제나 대체적으로 파악되는 것은 에드워즈가 당대의 헛필드와 같은 큰 목소리와 뛰어난 응변력과 화술을 갖추지는 않았다는 점이다.⁷⁴ 그러나 에드워즈가 설교의 전달에 있어서 드러낸 무기교가 무감정을 의미하지 않는다는 사실은 그의 설교문 자체에서 명확하게 발견된다고 하겠다.

(6) DOCM이 영향을 미친 부분들에 대한 요약

국내에서는 에드워즈의 설교에 대한 학위논문들과 단편 논문들이 나오고 있지만, 아직까지 에드워즈의 설교의 구성에 직접적으로 영향을 미친 것으로 DOCM을 언급한 경우는 확인되지 않는다.⁷⁵

72 조한덕, “조나단 에드워즈의 ‘하나님의 영광’에 관한 설교 연구”, 박사학위논문 (서울기독대학교대학원, 2011), 128-131.

73 더글라스 스위니, 『조나단 에드워즈의 말씀사역』, 김철규 역 (서울: 복있는사람, 2011), 88-89.

74 박완철, “조나단 에드워드의 설교와 그의 ‘마음의 감각’ 신학”, 「신학정론」, 1 (2006), 241.

75 조사한 학위논문들은 다음과 같다. 강승규, “조나단 에드워즈(Jonathan Edwards)의 설교 신학과 특징 연구”, 석사학위논문 (총신대학교 대학원, 2008). 조한덕, “조나단 에드워즈의 ‘하나님의 영광’에 대한 설교 연구”, 박사학위논문 (서울기독대학교 대학원, 2011). 박규성, “미국의 영적 대각성기의 설교에 대한 연구: 조나단 에드워즈와 조지 헛필드의 설교사역을 중심으로”, 석사학위논문 (장로회신학대학교 대학원, 2013). 박형윤, “조나단 에드워즈의 설교와 18세기 미국 신앙부흥운동”, 석사학위논문 (안양대학교 신학대학원, 1999). 황철민, “조나단 에드워즈의 부흥운동과 설교 연구”, 석사학위논문 (한신대학교 신학대학원, 2010). 한동현, “요나단 에드워즈(Jonathan Edwards)의 설교론에 대한 연구”, 석사학위논문 (대신대학교 신학대학원, 1995). 남래우, “조나단 에드워즈의 설교에 나타난 지성과 감성의 균형에 관한 연구”, 석사학위논문 (감리교신학대학교, 2013). 김성국, “대각성 부흥운동의 주도자 Jonathan Edwards의 설교사상 연구”, 석사학위논문 (장로회신학대학교 목회전문대학원, 2004). 김성곤, “조나단 에드워즈 설교 연구”, 석사학위논문 (감리교신학대학교, 2010). ProQuest® 검색 결과 해외 문헌 중에도 DOCM과 에드워즈의 설교간의 관련성을 다룬 자료는 발견하지 못했음을 아울러 밝혀둔다. 그렇다면 본고는 DOCM과 에드워즈의 설교간의 관련성을 다른 최초의 논문이 될 것이다.

필자가 조사한 바에 따르면, 에드워즈의 설교는 DOCM의 ‘방법-I’을 주로 사용하였고, 목사 임직 설교와 같은 특수한 목적을 가진 설교에서는 ‘방법-II’를 사용한 것으로 확인되었으며,⁷⁶ 이는 모두 ‘본문-교리-적용’이라는 3단 구조를 가진다. 에드워즈의 설교에 마스트리흐트의 DOCM이 영향을 미친 뚜렷한 흔적은 회중을 고려하는 설교 주제 및 본문의 선택에 있어서(유효하고 짧은 본문 선택), 설교의 세부 구조에 있어서(‘방법-I’ 및 ‘방법-II’의 사용), 교리 논증의 기법에 있어서(견고하고, 분명하고, 적합한 도안), 탄력적이고 감정이 풍부한 적용의 기법에 있어서(구별적 적용과 상황에 맞는 적용 요소들의 분배 등) 확실하게 드러난다.

그러므로 앞에서 조사한 모든 내용들을 종합해 볼 때, DOCM과 에드워즈 설교의 골격 사이에 일정한 관련성이 뚜렷하게 포착된다.⁷⁷ 그러나 여기에서 한 가지 주의할 점은 DOCM이 마스트리흐트의 독창적인 저술이라기 보다는 그 자신이 밝힌대로 당대에 ‘최상의 설교법’으로 널리 인정되던 것을 자신의 방식대로 요약한 것이라는 점이다.

III. 결론

지금까지 DOCM의 전반적인 내용을 항별로 요약하여 소개하고, 에드워즈의 설교 방식을 조사한 후 DOCM이 에드워즈의 설교 ‘구성’에 영향을

⁷⁶ ‘방법-I’과 ‘방법-II’는 본고 ‘1-3’의 16항 부분 참조.

⁷⁷ Trinity Evangelical Divinity School(TEDS)의 역사신학 교수이며, Jonathan Edwards Center 소장인 더글라스 스위니 박사는 필자에게 에드워즈는 확실히 마스트리흐트의 설교법을 따랐으며, 또한 청교도 설교의 오랜 전통이었던 『웨스트민스터 예배모범』(Westminster Directory, 1644)도 참고했을 것이라는 조언을 덧붙여 주었다. “...All of this is to say that Edwards surely followed Mastricht, but he also followed the Westminster Directory and what by his day was a long tradition of Puritan preaching according to this method.”(2014. 7. 12. 전자우편). 에드워즈의 설교와 관련한 여러 번의 논의에서 자상함을 보여준 스위니 박사에게 감사의 뜻을 표함. 이와 관련하여 각주 78번을 또한 보라.

끼친 증거들을 개략적으로 살펴보았다. 이렇게 함으로써 마스트리흐트의 교의서 *TPT*를 성경 다음의 최고의 책으로 추천했던 에드워즈가, *TPT*에 부록으로 소개된 *DOCM*을 자신의 설교 구성의 주요 참고 자료들 중 하나로 활용했을 가능성이 밝혀졌다.

종합해 볼 때, 마스트리흐트와 당대의 개혁파 정통주의 설교자들은 본문에 대한 명확한 해설과 본문이 말하고자 하는 목적에 일차적인 관심을 가졌고, 교리 혹은 대지들은 본문의 목적에 부합하는 방식으로 연역하였고, 이러한 교리들은 다른 성경 구절과 성경의 추론으로부터 논증을 통하여 설명하고 설득했으며, 확증된 교리들은 회중의 각각의 상황에 맞게 유효하고 심령에 와 부딪히는 방식으로 철저하게 적용하였음을 알 수 있다. 또한 *DOCM*을 『웨스트민스터 예배모범』과 에임스의 『신학의 정수』에 언급된 내용과 대조해 본 결과 유사한 언급들이 여기저기서 발견되었는데, 이는 마스트리흐트의 *DOCM*이 당대 개혁주의 설교법으로서 독특한 것이 아니라 표준적 지침을 주고 있음을 시사한다.⁷⁸ 또한 마스트리흐트는 설교의

78 필자가 *DOCM*을 입수하기 쉬운 당대의 두 가지 개혁주의 문헌으로써 『신학의 정수』 및 『웨스트민스터 예배모범』과 비교해 본 것은, *DOCM*이 마스트리흐트 자신이 말한 대로 자신만의 고유한 설교법이 아니라 당대의 개혁주의 설교자들이 사용하던 표준적인 설교법임을 확인하기 위해서였다. (『신학의 정수』는 마스트리흐트 자신이 언급한 문헌이며(*DOCM*, 1325), 『웨스트민스터 예배모범』은 청교도 설교자들이 통상적으로 참고하는 문헌이었다.) 그리고 마스트리흐트의 말은 이 두 가지 문헌과 대조해 봄으로써 어느 정도 확인되었다. 그러나 이 두 가지 비교 문헌들은 설교의 구조와 형식에 대하여 조직적으로 다루는 설교 문헌이 아니라, 설교에서 요구되는 주요 지침들을 주는 정도의 몇 페이지 되지 않는 분량이 포함된 교의학 문헌 및 예배학 문헌이다. 그러므로 에드워즈의 설교의 형태가 *DOCM*이 아니라 이 두 가지 비교 문헌 중 어느 하나에 입각하여 구성되었다고 보기는 힘들다. 오히려 *DOCM*이 제시하는 구조와 방식을 따르되, 이 두 가지 문헌들이 주는 주의사항들도 교차적으로 참고했을 것이라 보는 것이 합당하다. 또한 마스트리흐트 자신이 퍼킨스의 영향을 언급한 것처럼, 에드워즈도 잘 알려진 퍼킨스의 『설교의 기술』을 자신의 설교 형성에 참고했을 것으로 보이지만, 설교의 조직과 구성 그리고 세부 사항에 있어서 에드워즈의 설교는 *DOCM*과 더 친밀한 관계성을 드러낸다. (지면상 세부 사항을 다 밝히지는 못하나, 퍼킨스의 『설교의 기술』은 설교의 조직과 구성 보다는 상대적으로 성경 해석의 원리와 예시에 더 많은 지면을 할애한다). 필자는 *DOCM* 전문(全文)을 라틴어로부터 번역하여 출간할 계획이므로, 이후 이 책 전체를 숙독하고 에드워즈의 설교를 읽는 사람들은 *DOCM*과 에드워즈의 설교간의 관련성을 더 깊이 있게 파악할 것이라 믿는다. 아무튼 당연히 *DOCM* 만이 에드워즈의 설교 형성에 영향을 미쳤다고 볼 수는 없으나, *TPT*에 대한 그의 극찬으로 볼 때 *DOCM*

각 부분들마다 설교자 또는 회중에게 일어나야할 감정들을 간략하게 제시 함으로써, 당대 개혁파 정통주의 설교자들이 무미건조한 지식 전달자가 아니라, 감화력 있는 ‘말씀의 전달자’임을 엿보게 한다. 에드워즈는 이러한 유산을 고스란히 전수받은 설교자였으며, DOCM에서 소개한 내용을 자신의 것으로 충실히 응용했다고 볼 수 있다.⁷⁹

이제 오늘날 조국 교회에 DOCM이 던지는 메시지를 살펴보면서 본고를 마치고자 한다. 설교의 핵심은 원고를 보느냐 안 보느냐가 아니다. 짧은 본문인가 긴 본문인가의 문제도 아니다. 연역적인가 귀납적인가의 문제도 아니다. 예화를 사용하는가 아닌가의 문제도 아니다. 화술이 탁월한가 아닌가의 문제도 아니다. 본문을 순차적으로 설교하는가 아닌가의 문제도 아니다. 적절한 몸동작이 있는가 아닌가의 문제도 아니다. 웃음거리를 제공하는가 아닌가의 문제도 아니다. 핵심의 첫째는 성경을 설교의 근원으로 두느냐 아니냐의 문제이다(본문 주제의 문제). 둘째는 진리의 확고한 전달을 위한 철저한 노력이 있느냐 아니냐의 문제이다(교리 논증의 문제). 셋째는 회중의 변화(회심과 성화)를 추구하려는 세심함과 집요함과 간절함이 있느냐 아니냐의 문제이다(적용의 문제). 이것이 DOCM의 요점이다. 17세기의 마스트리흐트가 ‘최상의 설교법’이라고 추켜세웠던 이 설교 방법은 18세기의 조나단 에드워즈가 충실히 이어받아 실천하면서 1차 대각성 운동의 도구가 되었고, 동시대의 횃필드와 19세기의 스펠전이 비슷한 방식을 추구하면서 부흥에 쓰임받았고, 그리고 20세기의 마틴 로이드 존스(Martyn Lloyd-Jones, 1899-1981)⁸⁰를 통해서 어느 정도 명맥이 이어져 왔다. 그러므로 이러한 선배들을 통해 우리 눈에 확고하게 드러난 진실이 있다.

을 주요 참고 자료로 활용했을 가능성은 매우 높다.

79 DOCM 의 기본 골격과 세부 사항들은 Cicero를 비롯한 고대 철학자들의 고전 수사학이 제시하는 연설의 구조와 지침들 중 일부와 일맥상통하는데, 이는 개혁파 스콜라주의 설교자들과 에드워즈를 비롯한 후대의 설교자들이 고전 수사학에 식견을 가지고 있었음을 알려준다. 이 점에 대한 자세한 논의는 본고의 범위를 넘기 때문에 생략한다. 관련하여 대표적으로 다음 자료를 참고하라. 키케로, 『수사학』, 안재원 편역 (서울: 도서출판 길, 2007).

80 다음의 자료를 참고하라. 마틴 로이드 존스, 『설교와 설교자』, 정근두 역 (서울: 복있는사람, 2010), 101-24.

교회의 쇠락은 설교의 쇠락이 원인이며, 교회의 참된 부흥은 언제나 설교의 부흥과 맞닿아 있다는 점이다.

이제 치러야 할 값은 무엇인가? DOCM의 사용은 부단한 연구(본문 주해와 교리의 논증을 위해서)와 기도(회중의 상황에 들어맞는 구체적 적용을 위해서)를 통해서 가능하다. 우리는 이 두 가지(연구와 기도)를 충실히 실천함으로써 언제든지 DOCM을 사용할 수 있어야 할 것이다. 이 시대에 환영받지 못할 이런 유형의 설교 방법이 실제적으로는 탁월한 옛 설교자들에 의해 최상의 것으로 추켜세워졌던 것임을 알게 되었다면 말이다. “적용적 설교는 종종 큰 희생을 감수해야 하는 설교라는 사실을 기억할 필요가 있다. 잘 알고 있듯이, 세례 요한이 일반적으로 설교할 때 해롯왕은 그 설교 듣기를 즐거워했다. 그러나 세례 요한이 그의 설교를 특별하게 적용했을 때, 세례 요한은 생명을 잃어야만 했다.”⁸¹

그래서 우리가 기대할 수 있는 것은 무엇인가? ‘최상의 설교 방법’을 사용함으로써, 설교 후에 “이 얼마나 경이로운 설교인가!”라는 회중의 반응에 결코 기뻐하지 않고, “예수 그리스도는 얼마나 위대한 구세주인가!”⁸²라는 반응을 얻을 때 까지 쉬지 않는 설교자들이 이 시대 안에서 무수히 일어난다면, 조국 교회의 진정한 부흥을 또 다시 기대할 수 있을 것이다.

할 수만 있으면 최대한 영광스러운 그리스도를 드러내라. 실로 만유이신 그리스도를 당신의 사역의 목표로 삼으라. 다른 이들이 그저 왔다 갔다 하는 변덕스러운 유행을 따르더라도 놔두라. 그러나 우리는 주 예수 그리스도만을 설교해야 할 것이다(코튼 마더).⁸³

81 조엘 비키, 『칼빈주의』, 신호섭 역 (서울: 지평서원, 2010), 439.

82 이러한 반응은 스펄전의 설교를 들은 미국 목사들의 반응이었다. 다음을 참고하라. 아놀드 멜리모어, 『찰스 스펄전』, 김동진 역 (서울: 두란노, 1993), 280.

83 Cotton Mather, *Manuductio ad ministerium: Directions for a Candidate to the Ministry* (New York: AMS Press, 1978), 16. 다음 자료에서 재인용. 조엘 비키, 『칼빈주의』, 433.

[Abstract]

A Study of “De Optima Concionandi Methodo” written by Petrus van Mastricht : Focused on the Influence to the Sermons of Jonathan Edwards

Jeong Hwan Lee (Sa-Chun Presbyterian Church)

This article overviews a treatise of sermons entitled “De Optima Concionandi Methodo” which is contained in *Theoretico-Practica Theologia*, the magnum opus of Petrus van Mastricht. On the basis of this review, the sermons of Jonathan Edwards were analyzed. Thereby the correlation between DOCM and the sermons of Edwards was elucidated. In short, it was found that DOCM is a standard reformed method for preaching, and Edwards was a faithful and standard reformed preacher using that method. Basically, Edwards used the format of text exegesis-doctrinal argument-discriminatory application, the fundamental pattern of the major reformed preachers in the 17th century. Furthermore, in his ordinary sermons, Edwards reflected the major points directed in DOCM of Mastricht. Specifically, Edwards, in his sermons, used discriminatory applications in order to induce spiritual changes for his congregation. But, nowadays the majority of the contemporary preachers

have lost discriminatory applications in their routine preaching. Hence, if we start to study the old way of preaching and use again such method, we may anticipate a genuine revival which comes with the Word of God as we see in the history of preaching.

Key Words: De Optima Concionandi Methodo, *Theoretico-Practica Theologia*, Van Mastricht, Jonathan Edwards, Discriminatory Application

[참고문헌]

- Van Mastricht, Petrus. "De Optima Concionandi Methodo." in *Theoretico-Practica Theologia*. Utrecht: W. van de Water, 1724: 1325-36.
- _____. *The Best Method of Preaching*. trans. Todd M. Rester. Grand Rapids, MI: Reformation Heritage Books, 2013.
- _____. *A Treatise on Regeneration*. Brandon Withrow. ed. New Haven, CT: Soli Deo Gloria, 2002.
- 강승규. "조나단 에드워즈(Jonathan Edwards)의 설교 신학과 특징 연구." 석사학위논문. 충신대학교 대학원, 2008.
- 김성곤. "조나단 에드워즈 설교 연구." 석사학위논문. 감리교신학대학교, 2010.
- 김성국. "대각성 부흥운동의 주도자 Jonathan Edwards의 설교사상 연구." 석사학위논문. 장로회신학대학교 목회전문대학원, 2004.
- 남래우. "조나단 에드워즈의 설교에 나타난 지성과 감성의 균형에 관한 연구." 석사학위논문. 감리교신학대학교, 2013.
- 더글라스 스위니. 『조나단 에드워즈의 말씀사역』. 김철규 역. 서울: 복있는사람, 2011.
- 마틴 로이드 존스. 『설교와 설교자』. 정근두 역. 서울: 복있는사람, 2010.
- 박규성. "미국의 영적 대각성기의 설교에 대한 연구: 조나단 에드워즈와 조지 훗필드의 설교사역을 중심으로." 석사학위논문. 장로회신학대학교 대학원, 2013.
- 박완철. "조나단 에드워드의 설교와 그의 '마음의 감각' 신학." 「신학정론」 1 (2006): 211-45.
- 박현신. "조나단 에드워즈의 설교 분석을 통한 적용 패러다임 연구." 「개혁논총」 25 (2013): 283-321.
- 박형윤. "조나단 에드워즈의 설교와 18세기 미국 신앙부흥운동." 석사학위논문.

- 안양대학교 신학대학원, 1999.
- 아놀드 A. 텔리모어. 『찰스 스펄전』. 김동진 역. 서울: 두란노, 1993.
- 윌리엄 에임스. 『신학의 정수』. 서원모 역. 고양: 크리스챤다이제스트, 2007.
- 윌리엄 퍼킨스. 『설교의 기술과 목사의 소명』. 채천석 역. 서울: 부흥과개혁사, 2006.
- 조나단 에드워즈. 『조나단 에드워즈 대표설교선집』. 백금산 역. 서울: 부흥과개혁사, 2013.
- _____. 『진노하시는 하나님의 손안에 있는 죄인』. 백금산 역. 서울: 부흥과개혁사, 2011.
- _____. 『목사, 성도들의 영혼지킴이』. 이용중 역. 서울: 부흥과개혁사, 2010.
- 조엘 비키. 『청교도 전도』. 김홍만 역. 서울: 청교도신앙사, 2006.
- _____. 『칼빈주의』. 신호섭 역. 서울: 지평서원, 2010.
- 조지 횃필드. 『피난처이신 그리스도』. 서문강 역. 서울: 지평서원, 2004.
- 조한덕. “조나단 에드워즈의 ‘하나님의 영광’에 관한 설교 연구.” 박사학위논문. 서울기독대학교대학원, 2011.
- 토마스 레쉬만 편. 『웨스트민스터 예배모범』. 정장복 역. 서울: 예배와 설교 아카데미, 2002.
- 한동현. “요나단 에드워즈(Jonathan Edwards)의 설교론에 대한 연구.” 석사학위논문. 대신대학교 신학대학원, 1995.
- 황철민. “조나단 에드워즈의 부흥운동과 설교 연구.” 석사학위논문. 한신대학교 신학대학원, 2010.
- <http://www.ccel.org/cCEL/whitefield/sermons.toc.html>
- <http://www.spurgeongems.org/sermons.htm>

헤르만 바빙크의 은혜언약론 : 그리스도의 머리되심 중심으로

정찬도
(사상교회)

[초록]

바빙크가 은혜언약을 화해와 구원의 필요성 관점에서 논한다. 그는 이 논의의 중심에서 그리스도의 머리되심을 강조하고, 세 가지 요소로 설명한다. 첫째, 그리스도는 택자들과 유기적 관계성을 가지고, 택자들은 그리스도와의 유기적 연합 안에서 구원의 유익을 누리게 된다. 둘째, 그리스도는 은혜언약의 머리이며, 실질적 언약 당사자는 머리되신 그리스도 자신이다. 셋째, 그리스도는 택자들의 머리이며 또한 모든 인류를 대표하신다. 교회와의 완전한 유기체이신 신비적 그리스도가 선택의 참된 대상이다. 머리되신 그리스도의 개념은 은혜언약, 구속언약, 그리고 선택에 대한 논의에서 그리스도의 머리되심 개념이 주요한 역할을 하고 있다. 머리 되신 그리스도께서 우리를 죄와 비참으로부터 구원하시는 유일한 중보자 되심이 그의 언약론을 이해하는데 있어서 가장 중요한 개념이라 할 수 있다.

논문투고일 2016.12.10. / 수정투고일 2017.01.03. / 게재확정일 2017.01.09.

키워드: 바빙크, 은혜언약, 구속협약, 선택, 그리스도

I. 서론

교회사에서 언약 교리는 교부들의 주석에서 종종 등장한다. 교부들은 언약 교리를 다룰 때 영지주의에 대항하여 신구약 성경의 통일성을 변호하였고, 유대주의에 대항하여 신구약 성경의 차별성을 주장하였다. 종교개혁 시기의 언약교리는 츠빙글리와 재세례파들 사이의 유아세례 논쟁으로부터 다시금 불거지기 시작하였고, 이후 칼빈과 다른 개혁자들에 의해 더욱 발전되었으며, 17세기 말에 이르러서는 개혁신학에서 중요한 위치를 획득하게 되었다.¹

헤르만 바빙크는 개혁신학과 개혁주의 신앙고백들은 은혜언약 없이는 결코 이해될 수 없으며, 은혜언약에 대한 이해가 개혁신학과 신조의 중심 개념으로 자리 잡고 있음을 밀한다.² 우병훈은 바빙크 신학에서 언약이란 예정이 실현되는 방식이며, 그리스도인들의 유기체적 삶이 바로 예정이 언약의 옷을 입고 삶 속에 나타나는 것이라 말한다.³ 우병훈은 바빙크의 은혜언약을 예정론의 관점에서 이해하고자 하였다면, 김창원은 바빙크의 언약신학을 그의 구원론 이해에 풍취를 더했음을 잘 지적하였다.⁴ 바빙크는 개혁교의학에서 은혜언약 교리를 기독론 앞에서 다루고 있는데, 이는 은혜언약을 죄, 비참, 그리고 죽음의 실재에 대한 화해와 구원의 보편적 욕구 개념으로 시작하기 때문이다.⁵ 즉 기독론에서 그리스도의 구속사역을 논하기 전 구원의 필요성을 은혜언약으로부터 출발시키고 있는 것이다.

¹ Herman Bavinck, *Gereformeerde dogmatiek*. 2e dr. (Kampen: Kok, 1906-1911), III:251-59. 이후로 *GD*라 표기하겠다. Cf. Johannes Coccejus, *De leer van het verbond en het testament van God*, trans. W.J. van Asselt and H.G. Renger (Kampen: De Groot-Goudriaan, 1990) 코카이우스는 칼빈과 후기 개혁신학자들 사이의 언약론과 관련하여 교리-역사적 의의를 주장하였다.

² *GD* III:190; Herman Bavinck, *Roeping en wedergeboorte* (Kampen: Zalsman, 1903), 92-93.

³ 우병훈, “칼빈과 바빙크에게 있어서 예정론과 언약론의 관계,” *KRJ* 26 (2013), 297-331.

⁴ 김창원, “헤르만 바빙크의 언약 신학에 대한 연구,” 백석대학교 기독전문대학원 (박사학위논문, 2015), 326.

⁵ *GD* III:175.

필자는 은혜언약론을 기독론의 관점에서 논하고자 한다. 이러한 관점에서, 첫째 바빙크의 은혜언약에서 그리스도가 가지는 의미가 무엇인지, 둘째 은혜언약과 구속언약의 관계는 어떠한 특징과 의의를 지니는지, 셋째 은혜언약의 특징이 무엇인지 지금부터 살펴보도록 하겠다.

II. 은혜언약과 구속언약(*Pactum salutis*)

먼저 바빙크 신학에서 은혜언약의 개괄적 의미를 살펴보자. 타락 전 하나님께선 인류와의 관계를 유지하기 위해 행위언약을 지킬 것을 명령하셨고, 타락 후에는 은혜언약에 의해 그의 택자들에게 영생을 베풀는 사랑의 아버지로써 관계하셨다. 은혜언약은 첫 인간 아담이 행위언약 안에 있는 복 획득에 실패함으로 말미암아 하나님께서 인류를 구원하기 위해 새롭고 더 나은 방편으로 세우신 것이다. 이 복음적 언약은 하나님의 자비와 약속에 기초한다.⁶ 첫 번째 아담으로부터 인류의 죄와 사망이 나오고, 그리스도요, 언약의 중보자요, 그리고 새로운 인류의 머리이신 둘째 아담으로부터 인류의 의와 생명이 나온다.⁷

바빙크는 은혜언약이 하나님과의 관계의 단절 혹은 하나님과 깨어진 교제인 첫 아담의 타락한 순간부터 시작되었다고 본다. 그는 이 관계와 교제의 회복은 역사적 행위와 언약의 형태로 나타나는 하나님의 은혜로 가능하다.⁸ 그러므로 이 언약은 참된 종교의 본질로써 하나님과의 교제를 의미하며, 하나님께서 친히 자신이 계획하신 그 길로 안내한다.⁹ 바빙크는 하나님의 예정과 구원 사역 즉 신적 계시의 핵심 내용을 하나님의 율법 안에 있는 것이 아니라 하나님의 은혜언약과 약속 안에 두고 있다.¹⁰

⁶ *GD* III:206.

⁷ *GD* III:208.

⁸ *GD* III:176.

⁹ *GD* III:210.

¹⁰ A.A. Hoekema, “Herman Bavinck’s doctrine of the covenant” (Th.D. Diss.,

바빙크는 그의 은혜언약 교리를 논할 때 구속언약과의 관계성 속에서 그 의미를 깊이 있게 다룬다. 바빙크는 시간 안의 은혜언약의 영원한 토대를 하나님의 작정과 구속언약으로 이해한다.¹¹ 구속언약은 영원으로부터 삼위하나님께서 구원사역에 관하여 맺으신 언약이다.¹² 바빙크는 말하기를, “하나님과 인간 사이의 언약은 그 둘 사이의 무한한 격차로 인해 언제나 다소 주권적 결정, 유언 διαθηκη의 성격을 지닌 반면, 여기 삼위 사이의 언약은 온전한 의미에서 언약 συνθηκη 이다”고 한다.¹³ 구속언약은 삼위 하나님의 존재 자체에 근거한 언약이 아니라, 하나님의 작정과 관련한 삼위 하나님의 자유로운 의지로 삼위의 언약적 관계와 언약의 삶을 보여주며, 구속언약은 은혜언약의 영원한 배경을 형성한다.¹⁴

바빙크는 구속언약이 “흠 있는 형태”를 가진다 할지라도, 바르트가 지적 하듯이 이원론(Dualism)과 삼신론(Tritheism)적 경향이라기보다는 성경적 근거에서 나온 개념으로 이해한다.¹⁵ 바빙크가 이해하는 구속언약은 삼위 하나님의 각위의 구분에 의한 추상적 개념이 아니라, 삼위 하나님의 동일한 사랑과 자비가 구원 어떻게 나타나는지를 보여주는 개념이다.

특별히 바빙크는 구속언약과 은혜언약의 차이점을 그리스도를 중심으로 논한다. 전자에서 그리스도는 보증인이요 머리이며 대속의 사역을 통한

Princeton Theological Seminary, 1953), 111.

11 GD III:192.

12 Hoekema, “Herman Bavinck’s doctrine of the covenant,” 103–4: “We may say, then, by way of definition, that the pactum salutis or covenant of redemption in Bavinck’s theology refers to the covenant made from eternity between the three Persons of the Holy Trinity, in which salvation of God’s people was planned, and in which each Person pledged Himself to carry out His particular role in the execution of that plan of salvation.”

13 GD III:194. 헤르만 바빙크, 『개혁교의학』, 박태현 역 (서울: 부흥과 개혁사, 2011), III:261–2. 이후 한글 번역 참조는 『개혁교의학』, 페이지로 표기하겠다.

14 참고. 리치 러스크(Rich Lusk)와 제임스 조르단(James Jordan), 랄프 스미스(Ralph Smith)와 같은 신학자들은 언약을 삼위일체 하나님의 존재론에 근거한다고 주장한다. 보라. J. V. Fesko, “The Federal Vision and the Covenant of Works,” *Lecture for the Meeting of the Stated Clerks of the PCA* (3 Dec. 2004).

15 GD III:194.

구원의 획득인 반면 후자에서는 오직 중보자요 구원의 적용을 말한다.¹⁶ 하지만 바빙크는 은혜언약 안에서 그리스도의 머리됨을 구속언약과 관계시켜 말하고 있다.¹⁷ 그 이유는 은혜언약이 영원으로 이동하여 그리스도와 함께 만들어지기 때문에 은혜언약과 구속언약의 구분이 사라지기 때문이다. 바빙크는 은혜언약과 구속언약을 동일시함과 동시에 그리스도께서 은혜언약과 구속언약의 머리이심을 주장한다.¹⁸

바빙크는 두 언약의 관계성을 구속언약에 그 중점을 둔다. 바빙크는 구속언약을 시간 속에서 은혜언약의 영원한 원형으로 보는 이유는 구속언약은 삼위하나님 안에서 영원부터 존재하며 은혜언약은 시간 안에서 역사적 함의를 가지기 때문이다. 바빙크는 명료하게 은혜언약과 구속언약을 구별할 뿐 아니라 두 언약의 긴밀한 관계성과 연합 또한 간과하지 말 것을 강조한다.¹⁹ 구속언약은 은혜언약의 견고하고, 확실하며, 변하지 않는 근거이다. 은혜언약이 시간 안에 계시되었고, 중보자이신 그리스도에 집중된다면, 이 중보자이신 그리스도는 삼위 하나님과의 영원한 약속 안에서 희생제사를 통해 은혜언약을 성취하였다. 그리스도께서 성취하신 은혜언약은 삼위하나님의 영원한 합의에 따른 것이다. 그러므로 바빙크는 말하기를 “은혜언약은 영원 전부터 삼위의 구원언약 가운데 마련되어 있었고 타락 후에

16 GD III:208. 『개혁교의학』, III:278.

17 GD III:208-09. 바빙크는 Rollock, Preston, Blake, Comrie, Brahe, 그리고 the Longer Westminster Catechism이 두 언약의 일치를 견지하고 있음을 언급한다. 안토니 호쿠마(Antonie Hoekema)는 바빙크가 은혜언약과 구속언약의 차이점을 특별히 강조하지만, R. H. 브렘머(R. H. Bremmer)는 두 언약의 일치를 잘 드러낸다. 보라 Hoekema, “Herman Bavinck’s doctrine of the covenant,” 109; R. H. Bremmer, *Herman Bavinck als dogmaticus* (Kampen: Kok, 1961), 247-48. 참조. Jacob Jan van der Schuit, *Het verbond der verlossing : antwoord op de vraag: twee of drie verbonden?* Apeldoornse studies no. 18 (Kampen: Kok, 1982), 23-24; Bertus Loonstra, *Verkiezing, verzoening, verbond : beschrijving en beoordeling van de leer van het pactum salutis in de gereformeerde theologie* ('s-Gravenhage: Boekencentrum, 1990), 296.

18 GD III:208-10.

19 GD III:209. Hoekema, “Herman Bavinck’s doctrine of the covenant”, 107: “구원 계획 속 하나님의 영원한 사역과 시간 속 하나님의 사역 사이에 긴밀한 관계가 있다.”

곧바로 그리스도에 의해 실현되었다”고 한다.²⁰ 또한 언약의 시종은 그리스도에게 위탁되어 있고, 오직 그리스도 안에서만 확고히 이루어진다. 우리에게 주어지는 유산은 그리스도 자신이 획득한 은덕들이다.²¹ 결론적으로 바빙크는 은혜언약은 구속언약으로부터 나오며, 은혜언약은 구속언약으로 말미암아 가능케 된다고 한다.

필자는 바빙크의 은혜언약과 구속언약의 구별성과 통일성에 대한 논의에 대한 몇 가지 의문점을 제시하고자 한다. 유해무는 바빙크가 은혜언약과 구속언약을 일치시키려는 그릇된 시도를 하였고, 이로 인해 그의 언약론에서 지속적인 문제가 발생하고 있음을 지적하였다.²² 이에 이승구는 바빙크가 이 두 언약의 차별성에 강조점을 두며 유해무의 지적을 재고할 것을 권하였다.²³ 이 두 상반된 견해에 대한 필자의 견해는 다음 두 가지로 말하고자 한다.

첫째, 바빙크에게 있어서 그리스도는 은혜언약의 머리이심과 동시에 중보자요, 보증자요, 둘째 아답이요, 대표자이심을 분명히 말한다.²⁴ 김창원은 구속 언약에서 그리스도는 언약의 머리로, 은혜 언약에서는 언약의 중보자로 활동하였다고 정리하여 밀한다.²⁵ 하지만 바빙크는 그리스도께서 은혜언약의 머리시며 당사자일 뿐 아니라 구속언약의 머리이며, 타락 이후에도 인류의 머리와 대표자로서 섬기셨음을 말한다.²⁶ 물론 바빙크가 은혜언약과 구속언약을 구분할 때 그리스도의 머리되심을 후자에만 언급하는 이유는, 구속언약이 구원의 획득과 영원성 개념인 반면에 은혜언약은 구원의 적용과 역사성 개념으로 구분 짓기 때문이다. 하지만 이와 같은 바빙크의 설명은 은혜언약에서 그리스도의 머리되심에 대한 본인의 주장과 상충되

20 GD III:195. 『개혁교의학』, III:262.

21 GD III:209.

22 유해무, 『헤르만 바빙크』(파주: 살림출판사, 2004), 195-6.

23 이승구, “헤르만 바빙크의 언약사상”, 『교회와 문화』 31(2013), 26.

24 GD III:209.

25 김창원, “헤르만 바빙크의 언약 신학에 대한 연구,” 백석대학교 기독전문대학원, 329.

26 GD III:211.

며, 은혜언약과 구속언약의 구별됨과 동시에 일치성에 대한 주석적 근거가 다소 부족해 보인다.

둘째, 바빙크는 은혜언약과 구속언약의 일치성의 관점에서 은혜언약이 영원으로 이동하여 구속언약과의 구분이 사라짐을 밀하고,²⁷ 차별성의 관점에서 은혜언약은 여전히 시간 속에 남아 있다고 한다. 하지만 바빙크는 은혜언약이 첫 아담의 행위언약의 실패한 순간부터 바로 시작되었기에, 은혜언약을 역사적으로 행위언약 뒤에 위치시킨다. 비록 바빙크는 그리스도와 신자와의 관계성과 행동하는 당사자인 신비적 그리스도로 논의를 마무리 짓는다 할지라도, 영원으로 옮겨진 은혜언약의 개념은 여전히 행위언약과의 역사적 순서와 그리스도의 중보자 되심과 충돌을 피하기는 힘든 것 같다. 이와 같이 바빙크의 언약 교리에서 은혜언약과 구속언약의 구별됨과 일치성을 논할 때 두 가지 관점을 늘 염두해 둔 것으로 보인다. 하지만 일치성과 차별성을 논하는 가운데, 그 주장에 대한 근거가 추상적이며, 자신의 주장 안에서 상호 충돌이 일어나고 있으며, 논의가 정리되지 못한 채 마무리되었음을 발견한다.

III. 은혜언약과 선택

바빙크는 선택 교리를 은혜언약 속에서 관련 지어 설명하는데, 이 선택 교리에서도 바빙크는 그리스도의 머리되심이 보다 두드러지게 나타난다. 선택은 하나님께서 특정 사람들을 하나님의 언약백성으로 여기기 위한 하나님의 행위이다.²⁸ 선택은 구원을 위한 하나님의 특별한 행위로 인간의

²⁷ GD III:208.

²⁸ GD III:212. Herman Bavinck, *Magnalia Dei : Onderwijzing in De Christelijke Religie Naar Gereformeerde Belijdenis* (Kampen: Kok, 1909), 249: 바빙크는 선택을 다음과 같이 정의한다. “dat is dat genadig voornemen Gods, waarnaar Hij degenen, die Hij in liefde te voren gekend heeft, ook te voren verordineerd heeft den beelde zijns Zoons gelijkvormig te zijn, Rom. 8:29.”

노력 혹은 일에 의한 것이 아니라 하나님의 자비와 그의 기뻐하시는 뜻에 의한다.

택자들은 머리이신 그리스도와 유기체를 형성하며 그리스도 안에 있는 하나님의 부유하심에 참여한다.²⁹ 그들은 영생을 소유하고 하나님의 영적 자녀가 되는데,³⁰ 이는 선택이 바로 그리스도의 선택 안에 유기적 참여를 의미하기 때문이다.³¹ 더하여, 그리스도는 선택의 원인 혹은 근거이며, 선택의 목적인 구원의 유효한 원인이 된다.³²

바빙크는 선택 교리를 몇 가지로 특징 짓는다.³³ 첫째, 선택은 하나님의 주권적 의지 혹은 기뻐하시는 뜻의 표현이다. 여기엔 인간적 요소가 전혀 없으며, 믿음의 원인과 이유이지 결과가 아니다. 둘째, 선택의 실질적 대상은 교회와 함께하시는 그리스도이다. 바빙크는 교회의 선택됨이 교회의 첫 번째 복이며, 이 복은 그리스도와의 연합 안에서 주어진다 말한다. 그리스도의 선택은 논리적으로 우리의 선택에 우선하지만, 개혁주의 신학자들은 신비적 그리스도가 선택의 실질적 대상으로 여긴다.³⁴ 셋째, 선택된 자들은 반드시 하나님의 유기체로 이해되어야 한다. 그들은 하나님의 백성, 그리스도의 몸의 지체들, 성령의 전이 된다. 이러한 유기체 이미지 안에서 하나님께서는 그리스도를 머리로 그리고 교회를 그의 몸으로 선택하셨다.³⁵ 또한 그리스도와 교회는 하나의 유기체로 자라난다. 넷째, 선택은 결국엔 하나님의 영광의 작정으로 귀결되기 때문에 종말론적 의미가 있다.³⁶ 하나님의 작정 속의 모든 택자들의 중요성을 강조하는데, 그 이유는

29 *GD* II:366; III:212.

30 Bavinck, *Magnalia Dei*, 250.

31 Hans Burger, "Een eeuwigdurende verbondenheid," in G. Harinck and G.W. Neven, *Ontmoetingen met Herman Bavinck* (De Vuurbaak, 2006), 265-66.

32 Herman Bavinck, *The Doctrine of God* (Grand Rapids,: William B. Eerdmans, 1951), 401-4.

33 *GD* II:362-69. Bavinck, *The Doctrine of God*, 406.

34 Bavinck, *The Doctrine of God*, 406.

35 *GD* II:368.

36 *GD* II:369.

모든 성도들이 다가 올 하나님 나라를 예비하며 살고, 하나님의 위엄과 영광을 세워 나가기 때문이다. 그들은 머리이신 그리스도와 유기체를 형성 하며³⁷ 그리스도 안에 있는 하나님의 부유하심에 참여하여, 영생을 소유하는 하나님의 영적 자녀가 된다.

바빙크는 은혜언약과 선택의 차이점을 다음과 같이 말한다.

이런 관점에서 이것은 선택과 매우 차이가 난다. 물론 이 둘의 차이는 선택이 특정한 반면 은혜 언약은 보편적이며, 전자는 자유의지를 부정해 되 후자는 자유의지를 가르치거나 전제로 삼으며, 전자가 고백하는 바를 후자가 취소하는 그런 차이를 말하는 것이 아니다. 하지만 이 둘의 차이 점은 선택에서 인간이 전적으로 수동적인 반면, 은혜 언약에서는 능동적으로 나타난다는 점이다. 선택은 누가 선택되었으며 확실히 구원을 얻게 될 것인지를 단지 아무런 조건 없이 말할 뿐이다. 은혜 언약은 이러한 택자들이 그들의 목적지에 이르는 길을 묘사한다. 은혜 언약은 선택의 물줄기가 영원을 향해 진전해 가는 경로다.³⁸

바빙크는 은혜언약 안에 있는 유기적 요소를 설명하면서 은혜언약과 선택의 또 다른 차이점을 언급한다. 선택에서는 머리이신 그리스도와 택자들과의 하나의 유기체를 형성한 사실이 설명하게 드러나지 않는 반면, 은혜 언약에서는 아담과의 대조를 통해 보다 분명히 나타난다. 또한 선택이 개인의 구원에 초점을 맞추고 있다면, 은혜언약은 그리스도 안에서 유기적 관계가 있는 택자들 뿐 아니라 유기체의 구원에 집중한다. 그리스도의 유기체 개념 안에서 바빙크는 은혜언약과 창조질서를 연관시키고, 창조 전체를 머리이신 그리스도에 포함시키는 “새로운 인류의 기관”으로 본다.³⁹ 즉 아담 안에 있는 신자들의 구조적 유기체가 그리스도 안에서 구원을 받는다

³⁷ GD III:230.

³⁸ GD III:210. 『개혁교의학』, III:280.

³⁹ GD III:212. 『개혁교의학』, III:282.

는 것이다.⁴⁰

바빙크는 은혜언약과 선택의 긴밀한 관계를 하나님의 작정으로부터 그 근거를 두고 있다. 만약 은혜언약과 선택이 관계가 없다면, 은혜언약은 행위언약보다 더 나은 것이 없을 것이다. 선택은 은혜언약의 선물이며 신자들에게 영생을 제공한다. 선택은 은혜언약의 중요한 요소 중 하나일 뿐 아니라, 근거, 보증, 심장, 그리고 핵심이다.⁴¹ 은혜언약 안에서 영원한 구원은 구원의 획득뿐 아니라 구원의 적용까지 의미한다. 영원으로부터 택자들은 그리스도에게 주어졌고, 그들은 언약 안에 포함되며, 그들의 삶 속에서 그리스도의 모든 복들에 참여자가 될 수 있다.

IV. 은혜언약의 특징들

1. 은혜언약은 삼위 하나님의 언약

바빙크가 그의 은혜언약을 구속언약과 선택과 함께 다루면서, 은혜언약에 대한 삼위일체론적 관점이 두드러지게 나타난다. 성부, 성자, 성령 하나님과 은혜언약의 관계를 살펴보자.

첫째, 은혜언약은 성부 하나님의 사역이다. 성부 하나님은 구원받지 못한 인류와 은혜언약을 체결하셨고, 로고스와 성령을 통하여 은혜언약 안에 있는 모든 은사들을 제공하신다. 은혜언약은 인간의 공로와 사역의 결과가 아니라, 전적으로 하나님의 은혜이다. 다시 말해 은혜언약의 본질적인 성격은 하나님의 특별한 은혜로부터 흘러나오는 상실되었던 복들이 언약의 내용으로 삼는 데 있다.⁴² 은혜언약은 성부 하나님 자신에 의해 세워지고, 유지되고, 성취되며, 하나님의 기쁘신 뜻에 놓여 있다.⁴³ 은혜언약이 깨어

⁴⁰ Hoekema, "Herman Bavinck's Doctrine of the Covenant", 174.

⁴¹ Bavinck, *Magnalia Dei*, 303.

⁴² *GD* III:206.

⁴³ Hoekema, "Herman Bavinck's doctrine of the covenant", 156.

지거나 파기될 수 없는 이유에 대해 바빙크는 말하기를, “하나님은 자발적으로, 스스로 염숙한 맹세로 언약에 자신을 끊었다. 하나님의 이름, 하나님의 명예, 하나님의 존재 자체가 여기에 달려있다”고 한다.⁴⁴ 행위언약이 인간에게 달려 있었던 것에 반해, 은혜언약은 오직 하나님의 자비하심에 근거할 뿐 아니라 하나님 자신에게 달려 있기 때문에 그 확실성이 폐기될 수 없다.

둘째, 은혜언약은 그리스도의 사역이다. 은혜언약은 본질적으로 인간 혹은 하나님의 택한 백성이 아닌 그리스도와 맺은 언약이다.⁴⁵ 여기서 바빙크는 은혜언약 안에서 그리스도가 신자들의 머리가 되심을 강조한다. 은혜언약 안에서 하나님은 속죄와 순종(*satisfactio et obedientia*)의 요구를 아담 안에 있는 인류가 아닌 그리스도 안에 있는 인류에게 하신다.⁴⁶ 그리스도는 은혜언약 안에서 중보자, 보증자, 둘째 아담, 그리고 대표자이시다. 신자들은 머리이신 그리스도와 함께 은혜언약의 교제 안에서 새 생명을 받을 수 있다.⁴⁷ 오직 그리스도 안에서만 은혜언약은 확고히 이뤄진다.⁴⁸

셋째, 은혜언약은 성령의 사역이다. 성부 하나님께서 은혜언약 안에서 구원 계획을 가지시고, 성자는 그의 희생제사를 통해 구원과 구원의 모든 복들을 성취하셨지만, 인간은 여전히 구원과 그로부터 흘러넘치는 복 밖에 거한다(*extra nos*). 성령이 반드시 개별적 인간들에게 그리스도가 객관적으로 성취한 은혜언약 안에 있는 복들을 주관적으로 신자에게 적용하신다.⁴⁹

이와 같이 은혜언약은 삼위하나님의 사역이다. 바빙크는 말하기를, “구원의 전체 사역을 함께 고안하고, 확정하고, 수행하고 마지막으로 완성하는 이는 오로지 삼위 일체 하나님, 성부, 성자, 성령이다”라 하였

⁴⁴ GD III:184. 『개혁교의학』, III:248.

⁴⁵ Hoekema, “Herman Bavinck’s doctrine of the covenant”, 156.

⁴⁶ Hoekema, “Herman Bavinck’s doctrine of the covenant”, 156-7.

⁴⁷ Bavinck, *Magnalia Dei*, 584.

⁴⁸ GD III:209.

⁴⁹ GD III:210-1.

다. 50 다시 말해, 성부 하나님께서는 은혜언약 안에서 구원의 사역과 계획을 세우시고 구원의 일을 이루시기 원하시고, 성자는 아버지가 원하시는 일을 보증하시고 그의 희생제사를 통해 은혜언약의 일을 효과적으로 획득하시며, 성령은 신자들에게 객관적으로 획득한 은혜언약의 복들을 주관적으로 신자들에게 적용하신다.⁵¹ 바빙크는 은혜언약을 전적으로 삼위일체 하나님의 사역으로 이해한다.

2. 은혜언약은 편무적-쌍무적 언약

은혜언약 안에 주어진 약속은 “나는 너의 하나님이 되고, 너희는 내 백성이 된다”이다.⁵² 바빙크는 구약과 신약의 본질적 차이를 주장하는 코케이우스에 반하여 신구약 성경을 통해 나타난 은혜언약은 본질적으로 단일한 언약, 하나님의 복음, 유일한 중보자, 하나님의 믿음, 그리고 통일한 약속과 은덕을 말한다.⁵³ 바빙크는 신구약 성경의 통일성의 관점에서 두 언약의 공통적 요소를 말한다.⁵⁴ 구약의 언약의 핵심 메시지가 신약에 전달되고, 그리스도에 의해 성취되었다. 하나님께서 자신의 기뻐하시는 뜻 가운데서 자유롭게 맺은 이 은혜언약은 이스라엘의 신앙의 보증이며 희망의 근거임을 말한다.⁵⁵ 이 약속은 율법의 성취뿐 아니라 중보자 되신 그리스도와 성령 안에서의 구원의 적용을 내포하고 있다.⁵⁶ 언약의 모든 복은 이 위대한 약속 안에서 이해된다.⁵⁷

첫째, 바빙크는 은혜언약을 하나님으로부터 기원하는 편무적 언약으로 여긴다. 은혜언약은 하나님으로부터 나오고, 하나님이 구상하고, 하나님이 확정한다.⁵⁸ 은혜언약은 삼위 하나님에 의해 세워지고, 유지되고, 성취되기

50 *GD* III:195.

51 *GD* III:210-1.

52 *GD* III:201.

53 *GD* III:209.

54 *GD* III:204.

55 *GD* III:180.

56 Bavinck, *Magnalia Dei*, 305.

57 Hoekema, “Herman Bavinck’s doctrine of the covenant”, 161.

에, 인간이 그 시작과 끝에 포함될 수 있는 부분은 전혀 없으며, 오직 하나님의 사역이다. 은혜언약은 하나님의 자비하심으로 맺어졌고 은혜언약의 확고함과 그 안에 있는 약속은 오직 하나님께 자리한다.⁵⁹

그리므로 은혜언약은 무조건적이다. 은혜언약에는 어떠한 요구나 조건이 없는 이유는 하나님께서 필요로 하는 모든 것을 주시기 때문이다. 은혜언약은 인간의 뜻과 행위에 달려 있는 것이 아니라, 오직 하나님의 자비와 뜻에 놓여있다. 믿음, 회개, 중생, 칭의, 그리고 성화는 언약의 조건들이 아니라, 은혜언약으로부터 흘러나오는 복들이다.⁶⁰

둘째, 바빙크는 은혜언약을 쌍무적 언약으로도 여긴다. 이 언약은 하나님의 섭리 안에서 인간에 의해 수용되고 지켜지며, 하나님의 뜻은 은혜의 사역의 실현이 인간의 의식에 증거되고, 인간의 의지를 활동케 한다. 바빙크는 카톨릭, 루터파, 그리고 항변파와의 논쟁 가운데서 은혜언약 안에서 어떠한 요구나 조건이 제시되지 않음을 분명히 말한다. 은혜 언약을 알리는 복음에는 요구도 없고 조건도 없는 이유는 하나님 자신이 요구하는 것을 주기 때문이며, 그리스도께서 중생과 믿음과 회개를 포함한 모든 것을 성취했기 때문이다.⁶¹

하지만 바빙크는 은혜 언약의 시행에 있어서는 믿음과 회개의 요구와 함께 오는 것을 언급하기에, 이 관점에서 은혜언약을 조건적으로도 본다. 비록 그리스도께서 우리를 위해 구원을 성취하셨고, 성령께서 우리 안에 적용하시지만, 은혜언약은 우리가 죄 안에서 어떠했으며 그리스도 안에서 어떠한지를 보여주기 위해 우리에게 조건적이고 요구적인 형식으로 다가오기 때문이다.⁶² 은혜언약이 믿음과 회개를 요구하는 것은 언약에 참여하는 데 있어서 조건들을 말하는 것이 아니라, 은혜언약의 유익에 이르는 길을 보여주는 것이다.⁶³ 이점에 있어서 이승구는 바빙크가 은혜언약을

58 GD III:183, 211.

59 GD III:184.

60 Hoekema, "Herman Bavinck's doctrine of the covenant", 169.

61 GD III:211. 『개혁교의학』, III:281.

62 GD III:212.

양편이 동등한 위치에서 맺은 협약(compact)이 아닌 하나님의 맹세(pledge), 즉 은혜언약을 편무적 강조점에서 이해했다는 것을 잘 드러내었다.⁶⁴ 바빙크는 은혜언약이 내포하고 있는 약속이 조건적이지 않고, 전적으로 하나님의 언약이며, 하나님께서 성취하시는 언약임을 강조하는 것�이 더 유익하다 한다.⁶⁵

최근 ‘에스콘디도’(Escondido) 신학자들을 대표하는 메리디스 클라인(Meredith Kline)과 마이클 호튼(Michael S. Horton)은 편무적 언약 개념을 반대하고 있다.⁶⁶ 하지만 위의 내용에서와 같이 바빙크는 그리스도의 구속의 사역에서의 믿음의 요구는 성경에 기초한 하나님의 영원한 복을 획득할 수 있는 조건이지만, 그럼에도 불구하고 바빙크는 이 모든 것이 삼위 하나님의 은혜이며 사역임을 강조하여 말한다.⁶⁷ 그리하여 은혜언약은 무조건적이지만 조건적 형식으로 우리에게 다가 와 인간 전체를 재창조하여 회복된 자유와 의지 안에서 온 맘과 뜻을 다해 헌신토록 한다. 다시 말해, 만일 영생이 은혜와 선물이 아니라면, 은혜언약은 행위언약이 되고 은혜언약의 편무적이고 무조건적 의미는 상실될 것이다.

3. 은혜언약은 불변하고 확실한 언약

바빙크는 은혜언약을 행위언약과의 대조하여 서술한다. 행위언약은 타락하지 않은 자들에게 천국에 이르는 길이라면 은혜언약은 타락한 인간들이 천국에 이르는 길이다.⁶⁸ 인간의 자유의지의 연습에 의존하기에 불확실

⁶³ Hoekema, “Herman Bavinck’s doctrine of the covenant”, 170: “The covenant of grace precedes faith. Faith is not a condition [for entrance] *into* the covenant, but [a condition] *in* the covenant”

⁶⁴ 이승구, “헤르만 바빙크의 언약사상”, 17-18.

⁶⁵ Bavinck, *Magnalia Dei*, 305.

⁶⁶ 김창원, “헤르만 바빙크의 언약 신학에 대한 연구”, 210-8. 참고: Meredith G. Kline, *The Treaty of the Great King* (Grand Rapids: Eerdmans, 1963); J. S. Montgomery, J. Shishko, and B. Macedo, “Kline, Horton, and the Mosaic Covenant”, *Christ and Salvation*, 41 (Fall 2010); Michael Horton, *God of Promise: Introducing Covenant Theology* (Grand Rapids: BakerBooks, 2006).

⁶⁷ GD III:198-9.

한 행위언약은 삼위하나님의 확실하고, 불변하며, 영원한 사역에 의존할 수밖에 없다. 행위언약 안에서의 첫 아담은 은혜언약 안에서 둘째 아담에게 회복되기에, 은혜언약은 행위언약의 회복과 실현이라 할 수 있다.⁶⁸

롤프 H. 브렘머(Rolf H. Bremmer, 1917-95)는 바빙크가 행위언약과 은혜언약의 본질적 차이를 대조의 방법으로 드러내는 것을 강조하였지만, 바빙크는 두 언약의 공통점 역시 간과하지 않는다.⁷⁰ 은혜언약과 행위언약은 동일한 목표와 목적을 가지는데, 언약의 최종 목표는 하나님의 은혜에 영광 돌리는 것이다.⁷¹ 그 핵심 내용은 온 창조물의 머리이신 그리스도도 안에서 새로운 인류가 되는 것이다. 하나님은 은혜언약 안에서 영생을 인간에게 주도록 굳게 서약하셨다.⁷²

바빙크는 또한 그의 기독론의 첫 장인 “그리스도의 인격”에서 은혜언약이 행위언약과 구별되는 점은 하나님과 인간을 하나 되게 하며 화해시키고 회복시키는 중보자가 있음을 말한다.⁷³ 은혜언약은 그리스도 안에서와 성령을 통해 오직 하나님에 의해 확실케 된다. 하지만 바빙크는 기독론적 관점에서 은혜언약은 본질적으로 그리스도와 수립 된 행위언약이었다는 통찰을 제공한다.⁷⁴

V. 은혜언약과 그리스도의 머리되심

바빙크는 은혜언약을 화해와 구원의 필요성에 그리스도를 그 중심에 두고 있으며, 그리스도의 머리되심을 강조한다. 바빙크는 그리스도가 은혜

⁶⁸ *GD* III:204.

⁶⁹ Hoekema, “Herman Bavinck’s doctrine of the covenant”, 99.

⁷⁰ Bremmer, *Herman Bavinck als dogmaticus*, 248.

⁷¹ Bavinck, *Magnalia Dei*, 305.

⁷² Hoekema, “Herman Bavinck’s doctrine of the covenant”, 115.

⁷³ *GD* III:215.

⁷⁴ *GD* III:208.

언약 안에서 온 인류의 머리이신 둘째 아담이 된다.⁷⁵ 그리스도의 머리 개념은 다음과 같이 정리될 수 있다.

첫째, 그리스도는 유기적 관계성을 가진다. 바빙크는 우리가 은혜언약의 머리이신 그리스도와 행위언약의 머리인 아담과 유기적 연합을 이루고 있다고 한다. 바빙크는 이 “유기적”이란 개념을 다양하게 사용하지만, 그 개념에 대한 구체적인 설명을 제공하진 않는다.⁷⁶

바빙크는 아담과 그리스도를 유기체 개념에서 비교 및 대조를 통해 그리스도의 머리되심을 보다 분명히 나타낸다. 바빙크는 아담을 전 인류를 대표 하며, 옛 사람의 아버지요 머리요, 행위언약의 머리와 유기체로 여긴다. 그리스도의 머리되심과 유기적 관계 속에서 그리스도 안에 속한 이들은 말살 되거나 파괴되지 않는다.⁷⁷ 아담과 다른 인류와의 관계성은 혈육에 근거한 유기적 연합만 의미하는 것이 아니라, 윤리적-법정적 관계성도 포함한다.⁷⁸ 다시 말해, 모든 인류는 행위 언약 안에서 아담과의 육체적 관계 성에서 기원하지만 윤리적-법정적 관계성을 동일하게 가진다. 그렇기 때문에 은혜언약의 중보자요 머리이신 그리스도께서 우리의 구원을 위해 성육신하셔야만 했다.⁷⁹

⁷⁵ GD I:351: “De mensheid is niet een aggregaat van individuen, maar een organisch geheel, waarin allen leven van elkaar.”

⁷⁶ Jan Veenhof, *Revelatie en inspiratie* (Amsterdam: Buijten & Schipperheijn, 1968), 267-68. 페인호프는 바빙크의 유기적 개념은 헬링의 관념 철학, 종교사학파, 그리고 윤리신학자들로부터 전수받은 것이라 결론짓는다. 바빙크는 카이퍼와 함께 “유기체”와 “유기적” 개념을 시간의 우주적 의미에서 사용한다. Sydney Jacob Hielema, “Herman Bavinck’s Eschatological Understanding of Redemption” (Th. D. Wycliffe College, 1998), 83-84. “유기적”이란 개념은 다음의 특징을 내포한다. 첫째, 이 개념은 다양성 속에 통일성을 보여주는 관계를 나타낸다. 둘째, 이 개념은 죄에 의해 깨어진 관계와 예수 그리스도의십자가를 통해 회복된 관계를 나타낸다. 셋째, 이 관계들은 어떤 측면에 있어서 숨겨졌고 신비롭다. 넷째, 이 개념은 하나님의 실체가 그 자신의 내재적 가치를 지닌채 다른 실체들과 하나의 기관으로써 섬길 수 있음을 나타낸다.

⁷⁷ GD III:210.

⁷⁸ GD II:540-1, 548-50, III:80-84; Hans Burger, *Being in Christ* (Eugene, Oregon: Wipf & Stock, 2008), 94.

⁷⁹ GD III:210-1.

아담과의 유기적 관계로 말미암아 우리는 아담 안에서 범죄함으로 죽었고, 또한 그리스도와의 유기적 관계로 말미암아 우리는 그리스도 안에서 구원 받아 생명을 누리게 된다. 유기적 연합의 결과로써 인류는 아담 안에서 죄를 범하고 택자는 그리스도 안에서 구원을 받는다. 그러므로 인성의 유기적 연합 없이는, 그리스도 안에서 구원이 없다.⁸⁰ 그리스도와의 유기적 연합 안에 거할 때 우리는 구원과 그의 순종하심으로 인한 유익을 누리게 된다.

둘째, 그리스도는 은혜언약의 머리시다.⁸¹ 바빙크는 말하기를, “은혜 언약은 물론 그리스도와 체결되었으나, 또한 그리스도를 넘어 그리고 그리스도를 통해 그에게 속한 자들에게까지 확대 되고 영육 간에 이들 모두를 포함한다”고 한다.⁸² 그렇기 때문에 바빙크는 은혜언약은 실질적으로 그의 택한 백성이 아니라 그들의 머리이신 그리스도와 맺어진 언약임을 강조한다.⁸³ 즉 바빙크에게 있어서 그리스도와의 유기적 연합 개념 안에서 실질적 언약 당사자는 아담, 노아, 아브라함, 또는 이스라엘이 아니라 그리스도 자신이다.⁸⁴

셋째, 그리스도는 선택에서 택자들의 머리시다. 선택 교리에 있어서도 그리스도는 유기체의 구성원이자 머리로써 택자들의 머리로 택함 받으셨다.⁸⁵ 바빙크는 그리스도가 모든 인류의 머리로서 인류를 대표하실 뿐 아니라 택자들과 유기적 관계를 가지시며, 신비적 그리스도가 선택의 참된 대상이라 말한다. 선택은 하나님께서 특정 사람들을 하나님의 언약백성으로

⁸⁰ Burger, *Being in Christ*, 95: “인성의 유기적 연합 없이는, 그리스도 안에서 구원이 없다. 왜냐하면 행위언약의 머리로써 아담과 은혜언약의 머리로써 그리스도 사이에는 대비 가 존재하기 때문이다.”

⁸¹ GD III:210.

⁸² GD III:211. 『개혁교의학』, III:280.

⁸³ Hoekema, “Herman Bavinck’s doctrine of the covenant”, 156. Cf. Schuit, *Het verbond der verlossing : antwoord op de vraag: twee of drie verbonden?* 14.

⁸⁴ GD III:210. 우병훈은 바빙크 신학에서 은혜언약의 당사자를 “신자와 그의 자녀들”로 보며, 신약의 성도들이 맺은 언약이 진정한 은혜언약임을 강조한다. 우병훈, “칼빈과 바빙크에게 있어서 예정론과 언약론의 관계,” 313-8.

⁸⁵ Burger, *Being in Christ*, 98; GD III:228-32.

여기기 위한 하나님의 선택이다.⁸⁶ 그들은 머리이신 그리스도와 유기체를 형성하며⁸⁷ 그리스도 안에 있는 하나님의 부유하심에 참여한다.⁸⁸ 그리스도는 교회의 머리로 예정되었으며 그리스도의 선택이 신자들의 선택보다 우선한다고 본다. 선택의 대상은 머리이신 그리스도와 그의 지체인 교회로 구성된 완전한 유기체이다. 그들은 영생을 소유하고 하나님의 영적 자녀가 되는데, 이는 선택이 바로 그리스도의 선택 안에 유기적 참여이기 때문이다.⁸⁹

VI. 결론

바빙크는 그의 『개혁교의학』에서 은혜언약론을 기독론 앞에서 논하면서 죄와 비참 그리고 죽음의 실재로부터의 구원의 필요성을 은혜언약으로부터 출발시킨다. 필자는 은혜언약론을 기독론의 관점에서 논하면서, 바빙크의 은혜언약론에서 그리스도가 가지는 의미, 구속언약의 의미, 그리고 특징을 살펴보았다. 바빙크는 그의 은혜언약을 구속언약과 선택과 함께 논하면서 그리스도의 머리되심이 주요한 역할을 하고 있음을 잘 드러낸다. 머리되신 그리스도께서 우리를 죄와 비참으로부터 구원하시는 유일한 중보자 되심이 그의 언약론을 이해하는 데 있어서 가장 중요한 개념이라 할 수 있다.

⁸⁶ *GD* III:212.

⁸⁷ *GD* III:230.

⁸⁸ *GD* II:366; III:212.

⁸⁹ Burger, “Een eeuwigdurende verbondenheid”, 265-6.

[Abstract]

The Doctrine of Covenant of Grace in Herman Bavinck's Theology: with Emphasis on Christ as Head

Chan Do Chung (Sasang Church)

Bavinck discusses the covenant of grace in a perspective of the necessity of reconciliation and redemption. He emphasizes Christ as head in this issue, and describes it in three points. First, Christ has an organic relationship with the elect who can take the benefit of redemption in the organic union with Christ. Second, Christ is the head of the covenant of grace in which Christ as head is the real covenant party. Third, Christ is the head of the elect and also represents the whole humankind. The mystic Christ, the perfect organism with Church, is the real object of election. The concept of Christ as head plays a crucial role in his argument of the covenant of grace, the covenant of redemption, and election. The concept of Christ as head, the only Mediator who delivers us from the sin and misery, is a key concept to understand the doctrine of covenant in Bavinck's theology.

Key Words: Bavinck, The Covenant of Grace, Pactum Salutis, Election, Christ

[참고문헌]

- Bavinck, Herman. *The Doctrine of God*. Grand Rapids: William B. Eerdmans, 1951.
- _____. *Magnalia Dei : Onderwijzing in De Christelijke Religie Naar Gereformeerde Belijdenis*. Kampen: Kok, 1909.
- _____. *Roeping En Wedergeboorte*. Kampen: Zalsman, 1903.
- Bremmer, R. H. *Herman Bavinck Als Dogmaticus*. Kampen: Kok, 1961.
- Burger, Hans. *Being in Christ*. Eugene. Oregon: Wipf & Stock, 2008.
- Coccejus, Johannes. *De Leer Van Het Verbond En Het Testament Van God*. trans. W.J. van Asselt and H.G. Renger. Kampen: De Groot-Goudriaan, 1990.
- Fesko, J. V. *Lecture for the Meeting of the Stated Clerks of the PCA*. 2004.
- Harinck, G., and Neven, G.W. *Ontmoetingen Met Herman Bavinck*. De Vuurbaak, 2006.
- Hielema, Sydney Jacob. "Herman Bavinck's Eschatological Understanding of Redemption." Wycliffe College, 1998.
- Hoekema, A.A. Herman Bavinck's Doctrine of the Covenant. Th.D. Diss.. Princeton Theological Seminary, 1953.
- Kline, Meredith G. *The Treaty of the Great King*. Grand Rapids: Eerdmans, 1963.
- Loonstra, Bertus. *Verkiezing, Verzoening, Verbond : Beschrijving En Beoordeling Van De Leer Van Het Pactum Salutis in De Gereformeerde Theologie*. 's-Gravenhage: Boekencentrum, 1990.

Schuit, Jacob Jan van der. *Het Verbond Der Verlossing : Antwoord Op De Vraag: Twee of Drie Verbonden?* Apeldoornse Studies No. 18. Kampen: Kok, 1982.

Veenhof, Jan. *Revelatie En Inspiratie*. Amsterdam: Buijten & Schipperheijn, 1968.

김창원. “헤르만 바빙크의 언약 신학에 대한 연구”. 백석대학교 기독전문대학원, 박사학위논문.

바빙크, 헤르만. 『개혁교의학』. 박태현 역. 서울: 부흥과 개혁사, 2011.

유해무. 『헤르만 바빙크』. 파주: 살림출판사, 2004.

이승구. “헤르만 바빙크의 언약사상” 「교회와 문화」 31 (2013).

Herman Bavinck's *Reformed Ethics*

Chang Jun Choi
(Saeseoul Church)

[Abstract]

Herman Bavinck(1854-1921) has undoubtedly been known as a great dogmatician with regard to Scripture and the Reformed tradition. One cannot understand Dutch Reformed theology of the twentieth century apart from a first-hand acquaintance with Bavinck's dogmatics. However, the study of Bavinck the Reformed ethicist has received relatively little attention from Western scholarship in general and Bavinck scholarship in particular. In recent years, however, all this trend in the sphere of Bavinck research has changed since Dirk van Keulen has discovered Bavinck's handwritten Reformed ethics in the Bavinck archives. Scholarly discussions for establishing dual identity of Bavinck as dogmatician and ethicist have been ongoing. This study will examine Bavinck's engagement with ethics

as well as the new discovery of Bavinck's manuscript on Reformed Ethics penned throughout his life. Particularly through Bavinck's two essays on the Imitation of Christ, Bavinck's thoughts on Christian life will be explored in detail. It is to be hoped that this study can contribute to the reappraisal of Bavinck's identity as both dogmatician and ethicist in the Reformed tradition.

Key Words: Herman Bavinck, Reformed Ethics, The Imitation of Christ, The Union with Christ, The Sermon on the Mount

1. Introduction

Recent years have witnessed a flowering in Herman Bavinck (1854–1921) studies in the English-speaking world and a new focus on the reappraisal of Bavinck's theology and life in the Reformed tradition. Until recently, surprisingly few dissertations on Bavinck's theology have been written in English, despite the prominence and significance of Bavinck's theology.¹ To be sure, with

¹ Anthony A. Hoekema, "Herman Bavinck's Doctrine of the Covenant" (ThD diss., Princeton Theological Seminary, 1953); followed by Bastian Kruithof, "The Relation of Christianity and Culture in the Teaching of Herman Bavinck" (PhD diss., University of Edinburgh, 1955); Eugene P. Heideman, *The Relation of Revelation and Reason in E. Brunner and H. Bavinck* (Assen: Van Gorcum, 1959); John Bolt, "The Imitation of Christ Theme in the Cultural Ethical Ideal of Herman

the aid of the recent translation into English of *Reformed Dogmatics, Essays on Religion, Science, and Society, Saved by Grace*, other articles, and the English biography of Ronald D. Gleason, Bavinck's theology and his life have been given considerable scholarly attention in the English-speaking world.² Bavinck has undoubtedly been known as a great dogmatician within Reformed theology. On the other hand, the study of Bavinck the ethicist has received relatively little attention from Western scholarship in general and Bavinck scholarship in particular. In recent years, however, this trend in the sphere of Bavinck research has changed due to Dirk van Keulen's discovery of Bavinck's handwritten *Reformed Ethics* in the Bavinck archives.³

Bavinck" (PhD diss., University of St. Michael's College, Toronto, 1982); Syd Hielema, "Herman Bavinck's Eschatological Understanding of Redemption" (ThD diss., Wycliffe College, Toronto School of Theology, 1998); Ronald N. Gleason, "The Centrality of the *Unio Mystica* in the Theology of Herman Bavinck" (ThD diss., Westminster Theological Seminary, Philadelphia, 2001); James Eglinton, *Trinity and Organism: Towards a New Reading of Herman Bavinck's Organic Motif* (Edinburgh: T.T. Clark, 2012); Brian G. Mattson, *Restored to Our Destiny: Eschatology & the Image of God in Herman Bavinck's Reformed Dogmatics* (Leiden: Boston: Brill, 2012).

2 Herman Bavinck, *Reformed Dogmatics*, 4 vols., ed. John Bolt, trans. John Vriend (Grand Rapids: Baker Academic, 2003-8); id., *Essays on Religion, Science, and Society* ed. John Bolt, trans. Harry Boonstra and Gerrit Sheeres (Grand Rapids: Baker Academic, 2008); id., *Saved by Grace: The Holy Spirit's Work in Calling and Regeneration*, trans. Nelson D. Kloosterman (Grand Rapids: Reformation Heritage Books, 2008); Ronald Gleason, *Herman Bavinck: Pastor, Churchman, Statesman, and Theologian* (Phillipsburg, N.J.: P & R Pub., 2010).

3 Van Keulen presented a paper, entitled "Herman Bavinck's Reformed Ethics: Some Remarks about Unpublished Manuscripts in the Libraries of Amsterdam and Kampen", from Sept. 17-20, 2008, at International Herman Bavinck Conference on the campus of Calvin College. He has discovered Bavinck's handwritten *Reformed Ethics* in the Bavinck Archive 176 of the Historical Documentation Centre, Free University, Amsterdam. Cited from Dirk van Keulen, "Herman Bavinck's *Reformed Ethics*: Some Remarks about Unpublished

In Van Keulen's 2008 presentation of "Herman Bavinck's *Reformed Ethics*: Some Remarks about Unpublished Manuscripts in the Libraries of Amsterdam and Kampen," he undercores the fact that Bavinck must have worked on his *Reformed Dogmatics* and his *Reformed Ethics* at the same time during his tenure as professor at Kampen. According to Van Keulen, there are supporting pieces of evidence that suggest that Bavinck worked on the manuscript of *Reformed Ethics* for a period in 1884-1886 and in 1894-1895, during which years his *Reformed Dogmatics* were published and released.⁴ As such, Van Keulen asserts that his research into a large handwritten manuscript of Bavinck's *Reformed Ethics* provides decisive evidence for interpreting Bavinck as both dogmatist and ethicist in the Reformed tradition.

In this midst of this, a two-day symposium on Bavinck's dogmatics and ethics was held at New College, the University of Edinburgh in September 2011. In accordance with the pattern of Bavinck's own career and intellectual development, the first day of the conference focused on Bavinck's dogmatics⁵ and the second day focused on his ethics, in order to understand the whole theology of Herman Bavinck.⁶ This symposium addressed

Manuscripts in the Libraries of Amsterdam and Kampen", *The Bavinck Review* 1 (2010), 25.

⁴ Van Keulen, "Herman Bavinck's *Reformed Ethics*", 28, 29.

⁵ John Bolt, "Bavinck's Use of Wisdom Literature in Systematic Theology", *Scottish Bulletin of Evangelical Theology* 29 (2011): 4-23; Mark W. Elliott, "Bavinck's Use of Augustine as an Antidote to Ritschl", *Scottish Bulletin of Evangelical Theology* 29 (2011): 24-40; Henk van Den Belt, "Herman Bavinck and His Reformed Sources on the Call to Grace: A Shift in Emphasis towards the Internal Work of the Spirit", *Scottish Bulletin of Evangelical Theology* 29 (2011): 4-23.

the question of Bavinck's dual identity as both dogmatist and ethicist. In order to give a convincing answer to this question, Bavinck's significance as a Reformed ethicist was convincingly expounded on by numerous theologians. At a fundamental level, it is obvious that there is a similar consensus on the significance of Bavinck's ethics as well as his dogmatics among Bavinck scholars. They go on to assert the necessity of understanding Bavinck's ethics in order to know his theology thoroughly. For example, James Eglinton maintains that "engagement with his[Bavinck's] ethics presents perhaps a greater challenge than work on his dogmatics. This, however, is a challenge to which we must rise if we are to develop a well orbed understanding of Herman Bavinck."⁷

In a similar line, scholarly discussions on the significance of ethics in Bavinck's theology have been ongoing within Bavinck scholarship. Numerous studies have recently attempted in earnest to discover and explore Bavinck's ethics, but among these, John Bolt's position is particularly notable. John Bolt's 1982 doctoral dissertation regarding the role of the imitation of Christ theme in Herman Bavinck's cultural-ethical ideal has called experts' atten-

⁶ James Eglinton, "Guest Editorial: Bavinck, Dogmatics, and Ethics", *Scottish Bulletin of Evangelical Theology* 29 (2011): 1-3; George Harinck, "The Religious Character of Modernism and the Modern Character of Religion: A Case Study of Herman Bavinck's Engagement with Modern Culture", *Scottish Bulletin of Evangelical Theology* 29 (2011): 60-77; Dirk van Keulen, "Herman Bavinck on the Imitation of Christ", *Scottish Bulletin of Evangelical Theology* 29 (2011): 78-91; Donald Macleod, "Herman Bavinck and the Basis of Christian Certainty", *Scottish Bulletin of Evangelical Theology* 29 (2011): 92-107; Paul T. Nimmo, "Bavinck, Barth, and the Uniqueness of the Eucharist", *Scottish Bulletin of Evangelical Theology* 29 (2011): 108-26.

⁷ Eglinton, "Guest Editorial: Bavinck, Dogmatics, and Ethics", 2.

tion to Bavinck's ethics.⁸ In this dissertation, Bolt consistently expounds upon Bavinck's views on Christian ethics in relation to Christ's restoration of creational norms.⁹ In addition, following its publication, Bolt revised his dissertation to reflect the latest research on Bavinck scholarship, despite the fact that none of the recent studies affected his thesis argument.¹⁰ In both versions of his dissertation, Bolt made a considerable effort to provide a comprehensive overview of the cultural-ethical ideal of Bavinck, which seeks to strike a balance between pietism and modernism. In recent years, Bolt published a book entitled *Bavinck on the Christian Life: Following Jesus in Faithful Service*.¹¹ In this book, Bolt explores how Bavinck's theology relates to his ethics, and he both details Bavinck's theology of Christian discipleship in terms of 'the imitation of Christ' as well as provides concrete application of his theology in marriage and family, work and vocation, culture and education, and civil society. Most notably, John Bolt has been

⁸ Bolt, "The Imitation of Christ in the Cultural-Ethical Ideal of Herman Bavinck."

⁹ John Bolt, "Christ and the Law in the Ethics of Herman Bavinck", *Calvin Theological Journal* 28 (1993): 45-73.

¹⁰ John Bolt's dissertation for Ph.D. entitled "The Imitation of Christ in the Cultural-Ethical Ideal of Herman Bavinck" was submitted and accepted in 1982 at the University of St. Michael's College, Toronto. John Bolt, "The Imitation of Christ Theme in the Cultural Ethical Ideal of Herman Bavinck" (PhD diss., University of St. Michael's College, Toronto, 1982). It is quite interesting to note that his revised dissertation, thirty years after its completion of original dissertation, was published again in 2013, including an update on Bavinck scholarship since 1982. The title of the dissertation was also changed to *A Theological Analysis of Herman Bavinck's Two Essays on the Imitatio Christi: Between Pietism and Modernism*. John Bolt, *A Theological Analysis of Herman Bavinck's Two Essays on the Imitatio Christi* (Lewiston, NY: Edwin Mellen Press, 2013).

¹¹ John Bolt, *Bavinck on the Christian Life: Following Jesus in Faithful Service* (Wheaton: Crossway, 2015).

working on a translation of Herman Bavinck's unpublished manuscripts on *Reformed Ethics* into English in collaboration with Dirk van Keulen and Nelson Kloosterman. According to Bolt, Bavinck's *Reformed Ethics* will be published in three volumes as follows: (1) Created, Fallen, and Converted Humanity; (2) The Duties of the Christian Life (Ten Commandments); and (3) The Life of the Redeemed in the World (Marriage and Family).¹² It is to be hoped that this forthcoming translation of *Reformed Ethics* will offer an opportunity to get to the heart of Bavinck's ethics in the English-speaking world.

Given this background, the present research emerges from this question: Did Bavinck sometimes engage in ethics as a dogmatist? In other words, can we regard Bavinck as an important Reformed Christian ethicist as well as a Reformed dogmatic theologian? I would like to contend that Herman Bavinck should be regarded as a Reformed ethicist as well as a Reformed dogmatist. In order to support my argument, I will first briefly examine and explore Bavinck's writings about ethics, particularly with respect to Bavinck's unpublished manuscripts of *Reformed Ethics*. This research aims to provide supportive evidence of the identity of Bavinck as an ethicist from his interest and his own writings. Second, I will analyze Bavinck's two essays on the imitation of Christ, which should be regarded as an indispensable key for understanding Bavinck's thoughts on ethics.¹³

¹² John Bolt, "Editorial", *The Bavinck Review* 6 (2015), 8.

¹³ Herman Bavinck, "The Imitation of Christ", ("De navolging van Christus, I, II, III", in *De Vrije Kerk* 11 (1885): 101-13, 203-13; 12 (1886): 321-33); "The Imitation of Christ and Life in the Modern World", ("De navolging van Christus en het Moderne Leven", in *Schild en Pijl* 1, no. 3 (Kampen: J. H. Kok, 1918)

2. Bavinck's Engagement with Ethics

Herman Bavinck (1854-1921), the Dutch Reformed dogmatist, regarded ethics as a matter of enormous importance, and he offers a rich and nuanced understanding of the relationship between dogmatics and ethics. No sentence better summarizes Herman Bavinck's thoughts on dogmatics and ethics than this: "Dogmatics is the system of the knowledge of God; ethics is that of the service of God."¹⁴ Bavinck strongly contends that there is no fundamental difference between dogmatics and ethics, underscoring instead the inseparably close relationship between the two. Bavinck views dogmatics and ethics as "a single system," related to each other, not as "two independent entities" facing each other.¹⁵ With this concept alone, Bavinck had enough to occupy his mind and time throughout his life as he dealt with the notion of ethics in conjunction with dogmatics.

With regards to Bavinck's own career and theological works, scholars generally agree that Bavinck devoted himself to teaching systematic theology and writing his *magnum opus*, *Reformed Dogmatics*, as a systematic theologian at Kampen Theological Seminary (1883-1902), and that he turned his attention more and more to ethical issues during his tenure at the Vrije Universiteit Amsterdam (1902-21). For the theme of this paper, however, it is important to note that Bavinck engaged heavily in the study

in Bolt, *A Theological Analysis of Herman Bavinck's Two Essays on the Imitatio Christi* (Lewiston, NY: Edwin Mellen, 2013), 372-401, 402-40.

¹⁴ Herman Bavinck, *Reformed Dogmatics: Prologomena*, vol. 1, ed. John Bolt, trans. John Vriend (Grand Rapids: Baker, 2003), 58.

¹⁵ Bavinck, *Reformed Dogmatics*, 1:58.

of ethics. Although Bavinck's work on ethics has attracted less attention than his systematic theology, Bavinck indeed wrote widely on ethical issues throughout his life.

On June 10, 1880, Bavinck obtained his doctorate with a dissertation on the ethics of the Swiss Reformer Ulrich Zwingli.¹⁶ In his doctoral dissertation, Bavinck commented that "theology could only penetrate the consciousness of the modern world to the extent that it demonstrated its ethical value and relevance."¹⁷ At this point in his life, Bavinck considered Zwingli to be the most ethical person among the Reformers, reflecting the unity between faith and life.¹⁸ It is clear that Bavinck drew his ideas about the inseparable nature of the relationship between dogmatics and ethics from Zwingli's work on ethics.¹⁹ As soon as Bavinck received his doctorate, he published two articles on the

¹⁶ Herman Bavinck, *De Ethiek van Ulrich Zwingli* (Kampen: G. Ph. Zalsman, 1880); According to Ron Gleason, the faculty of the University of Leiden awarded Bavinck the title of Doctor of Theology *cum laude*. Ron Gleason, *Herman Bavinck: Pastor, Churchman, Statesman, and Theologian* (Phillipsburg, N.J. : P & R Pub., 2010), 60.

¹⁷ Bavinck, *De Ethiek van Ulrich Zwingli*, 2. The translation cited from Bolt, *A Theological Analysis of Herman Bavinck's Two Essays on the Imitatio Christi*, 98. For the original Dutch text is as follow: "Alles schijnt er op te wijzen, dat het dogme eerst dan weer spreken zal tot het bewustzijn van onzen tijd, als het in zijne ethische waarde en kracht gezien..."

¹⁸ Bavinck, *De Ethiek van Ulrich Zwingli*, 60. Bavinck writes, "Door geen der Hervormers is de ethische kracht van het geloof zoo duidelijk aangetoond als door Zwingli."

¹⁹ Bavinck, *De Ethiek van Ulrich Zwingli*, 7. Bavinck points out that Zwingli's theological system reflects the inseparably close relation of dogmatics and ethical reflection, saying that "op strenge scheiding van het dogmatische en ethische heb ik me dan ook niet toegelegd, te minder, wijl Zwingli's theologisch systeem weinig algemeen bekend is en daarenboven in velerlei opzicht iets zoo eigenaardigs heeft, dat kennis daarvan ook voor het begrijpen zijner ethische beginselen niet kan gemist worden."

human conscience.²⁰ After this, he was ordained as pastor of the Christian Reformed Church in Franeker. Ron Gleason notes that during his time as pastor, Bavinck focused himself on ethics as well as dogmatics when he had time to study outside of sermon preparation, catechism classes, and consistory meetings.²¹ From a letter Bavinck wrote to his lifelong friend, Snouck Hurgronje, we find that the focus of Bavinck's studies increasingly narrowed to the study of ethics during this time.²²

During the years of Bavinck's professorate at Kampen, it should be pointed out that Bavinck spent a great deal of his time not only on his work on dogmatics, but also on his work on ethics.²³

²⁰ Herman Bavinck, "Het geweten", *De vrije Kerk* 7 (1881): 27-37, 49-58.

²¹ Gleason, *Herman Bavinck*, 89.

²² Bavinck to Snouck Hurgronje, 23 September 1881, in De Bruijn and Harinck, eds., *Een Leidse Vriendschap* (Amsterdam: Ten Have, 1999), 93.

²³ R. H. Bremmer, *Herman Bavinck als Dogmaticus* (Kampen Kok, 1961), 52. Bavinck dealt with a number of ethical issues related to Christian life: Herman Bavinck, "De huishouding Gods", Pts.1 and 2, *De Vrije Kerk* 9, no. 5 (May 1883): 239-42; "De hedendaagsche wereldbeschouwing", *De Vrije Kerk* 9, no.10 (October 1883): 435-61; *De Theologie van Prof. Dr. Daniël Chantepie De La Saussaye: Bijdrage tot de Kennis der Ethische Theologie* (Leiden: D. Donner, 1884); "The Imitation of Christ", ("De Navolging van Christus, I, II, III", in *De Vrije Kerk* 11 (1885): 101-13, 203-13; 12 (1886): 321-33) in Bolt, *A Theological Analysis of Herman Bavinck's Two Essays on the Imitatio Christi* (Lewiston, NY: Edwin Mellen, 2013), 372-401; "Een Christelijk gymnasium", *De Bazuin* 33, no. 21 (1885); "Het Christelijk gymnasium", *De Bazuin* 35, no. 41 (1887); "General Biblical Principles and the Relevance of Concrete Mosaic Law for the Social Question Today (1891)", trans. John Bolt, in *Journal of Markets and Morality* 13, no. 2 (Fall 2010): 437-46; De Algemeene Genade, Rede gehouden bij de overdracht van het Rectoraat aan de Theologische School te Kampen op 6 Dec. 1894 (Kampen: G. Ph. Zalsman, 1894); "Calvin and Common Grace", trans. Ray Van Leeuwen, in *Calvin Theological Journal* 24 (1989): 35-65; "Eene belangrijke apologie van de Christelijke Wereldbeschouwing", *Theologische Studiën* 12 (1894): 142-52; *Opleiding en Theologie* (Kampen: J. H. Kok, 1896); *Beginseelen der Psychologie* (Kampen: J. H. Bos, 1897); *Bede en rede: Ter inleiding van*

He also expounded on the weaknesses of the so-called ethical theology of his time, which was exemplified by Albrecht Ritschl and Daniel Chantipie de la Saussaye.²⁴ In particular, Bolt notes that one prominent feature of Bavinck's writing during the period from 1880 to 1892/3 is concern for the ethical dimension of the Christian faith and the ethical implications of theology.²⁵ According to lifelong friend Henry Elias Dosker, Bavinck lectured on a wide variety of subjects during his tenure at Kampen, including dogmatics, the history of philosophy, encyclopedia, psychology, rhetoric, logic, aesthetics, and in particular ethics.²⁶ With

de jaarvergadering van de Vereeniging voor Hooger Onderwijs op Geref. grondslag, gehouden te Zwolle op 6 en 7 Juli 1898 (Kampen: J. H. Bos [Zalsman], 1898); "Ter toelichting en verdediging der psychologie", Pts. 1-8. *Christelijk Schoolblad* 2 Juni to 21 Juli. (1899); "Theological School." *The Trumpet* 47, no. 34 (1899); "Kennis en leven", Pts. 1-15. *De Bazuin* 48, nos. 3-20 (1900); "Ouders of getuigen", Pts. 1-20. *De Bazuin* 48-49, nos. 35-50 (1900); 2-8 (1901); "De hogeschool te Genève", *De Bazuin* 48, no. 7 (1900); "De vrije school", *De Bazuin* 48, no. 8 (1900); "Stemrecht der vrouw", *De Bazuin* 48, no. 9 (1900); "De oorlog", *De Bazuin* 48, no. 22 (1900); "Leven en dood", *De Bazuin* 48, no. 32 (1900); "Op reis", *De Bazuin* 48, no. 35 (1900); "Bevoorrecht Nederland", *De Bazuin* 48, no. 35 (1900); "Moderne kunst", *De Bazuin* 48, no. 38 (1900); *Schepping of Ontwikkeling: Lezing, gehouden te Arnhem, Zutphen, Amsterdam en Haarlem*, 1901. (Kampen: J. H. Kok, 1901); "Schepping of ontwikkeling", *Tijdschrift voor Gereformeerde Theologie* 8, no. 5 (1901): 217-57; "Feminisme", *De Bazuin* 49 no. 11 (1901); "Onkerkelijkheid", *De Bazuin* 49, no. 11 (1901); "Werk of genade", *De Bazuin* 49, no. 18 (1901); "Woord en daad", *De Bazuin* 49, no. 23 (1901); "Middelbaar onderwijs", *De Bazuin* 49, no. 33 (1901); *Hedendaagsche Moraal* (Kampen: J. H. Kok, 1902).

²⁴ Herman Bavinck, *De theologie van Prof. Dr. Daniël Chantipie de la Saussaye: Bijdrage tot de kennis der ethische theologie* (Leiden: Donner, 1884); id., "De theologie van Albrecht Ritschl", *Theologische Studien* 6 (1888): 369-403.

²⁵ Bolt, *A Theological Analysis of Herman Bavinck's Two Essays on the Imitatio Christi*, 98.

²⁶ Henry Elias Dosker, "Herman Bavinck: A Eulogy by Henry Elias Dosker", in Herman Bavinck, *Essays on Religion, Science and Society*, ed. John Bolt, trans. Harry Boonstra and Gerrit Sheeres (Grand Rapids: Baker, 2008), 17. Originally

respect to the breadth of topics covered by Bavinck's writings, Dosker comments that "the undermanned condition of the seminary was responsible for this multiplicity of labors and variety of subjects."²⁷ From another angle, Gleason singles out Bavinck's lectures on *Reformed Ethics* as one of the reasons that Bavinck made the decision to decline a third appointment to the Free University, the other reasons being "his church setting", "his preparation for the writing of his Dogmatics," and "the love his students had for him."²⁸ For Bavinck, his ethics may have overtaken the studies he had carried out up to that point as the predominant focus of his whole theology.

However, the fact that Bavinck was employed in Kampen to lecture on ethics is often overlooked, regardless of its importance to Bavinck's whole theology. Accordingly, it can be argued that without a careful account of his thoughts on ethics, Bavinck's theology as a whole cannot be properly understood. In this regard, James Eglinton's comments are especially noteworthy: "[T]he pietistic Calvinism of his parents, the weak account of human agency taught by his Leiden professors, his doctoral studies in Christian ethics and his own writings on ethics all contribute to a somewhat ignored picture of Bavinck as ethicist."²⁹

Some might still argue that ethics is not the one of major themes in Bavinck's theology because his *Reformed Ethics* has never ap-

published in the *Princeton Theological Review* 20 (1922), 454.

²⁷ Dosker, "Herman Bavinck", 17, 18.

²⁸ Gleason, *Herman Bavinck*, 134.

²⁹ James Eglinton, "On Bavinck's Theology of Sanctification-as-Ethics", in *Sanctification: Explorations in Theology and Practice*, ed. Kelly M. Kapic (Downers Grove: Inter Varsity Press, 2014), 169.

peared in his own separate volume. Although it is true that Bavinck did not publish his own *Reformed Ethics*, it is not the case that Bavinck lacked keenness for the subject. During Bavinck's tenure in Kampen, Bavinck not only wrote his magnum opus, *Reformed Dogmatics*, but was concurrently also concentrating on his lectures on ethics. Bavinck's manuscript of *Reformed Ethics* discovered by Dirk van Keulen makes reference to Bavinck's lectures on ethics during 1884-86 and 1894-95.³⁰ This means that Bavinck was delivering his lectures on ethics from the time of his first year of tenure in Kampen (1883-1884). Moreover, during Bavinck's time in Amsterdam, it is apparent that Bavinck consistently made important contributions to Reformed ethics with his numerous writings not only on general areas of ethics but also on specific ethical issues.³¹

³⁰ Van Keulen, "Herman Bavinck's *Reformed Ethics*", 28, 29.

³¹ *Christelijke Wereldbeschouwing*, Rede bij de overdracht van het rectoraat aan de Vrije Universiteit te Amsterdam op 20 October 1904 (Kampen: J. H. Bos, 1904); *Christelijke Wetenschap* (Kampen: J. H. Kok, 1904); *Paedagogische Beginselen* (Kampen: J. H. Kok, 1904); *De toekomst van het Christelijk onderwijs*, Rapport en advies door het bestuur van de Vereeniging voor Gereformeerde Schoolonderwijs aangeboden aan de eerstkomende Algemeene Vergadering (Kampen: J. H. Bos, 1904); "Wat is wijsbegeerte?" Pts. 1-6. in *De School met den Bijbel* 1 (1904): 38-46; Foreword to *Ongeloof en Revolutie: eene reeks van historische voorlezingen*, 3rd ed. (Kampen: J. H. Bos, 1904); "Paedagogische beginselen", Pts. 1 and 2. *De School met den Bijbel* 2 (1905), 7-8; "Paedagogiek als wetenschap", Pts. 1-17. *De School met den Bijbel* 2 (1905): 11-46; "Gedachten van Bilderdijk over onderwijs en opvoeding", Pts. 1-3. *De School met den Bijbel* 3 (1906), 37-39; "Godsdienstonderwijs." Pts. 1-10. *De School met den Bijbel* 3 (1906), nos. 6,8,10,12,17,18,19,21,22,25; *Evolutie: Pro en Contra, Betreffende Vraagstukken van Algemeen Belang* 3, no. 3 (Baarn: Hollandia-drukkerij, 1907); "Godsvrucht en wetenschap", *De School met den Bijbel* 4, no. 26 (1907); "De paedagogische periode", *De School met den Bijbel* 4, (1907), 33; *Het Christelijk Huisgezin* (Kampen: J. H. Kok, 1908); "Christian Principles and Social Relationships", ("Christelijke Beginselen en

Maatschappelijke Verhoudin-gen” in the series *Christendom en Maatschappij, series 1, vol. 1* (Utrecht: J. A. Ruys, 1908): 121-50) in *Essays on Religion, Science and Society*, ed. John Bolt, trans. Harry Boonstra and Gerrit Sheeres (Grand Rapids: Christian’s Library, 2012), 119-43; Foreword to *Christendom en opvoeding* (Baarn: Hollandia-Drukkerij, 1908), 3-32; “Psychologie der religie”, in *Verslagen en mededeelingen der Koninklijke Akademie van wetenschappen, Afdeeling letterkundes 4, vol. 9* (Amsterdam: Johannes Müller, 1909), 147-76; “Richtingen in de psychologie”, *Paedagogisch Tijdschrift* (Orgaan der Vereeniging voor Paedagogiek) 1 (1909): 4-15; “Psychologie van het kind”, Verslag van de rede, gehouden op de jaarvergadering der Vereeniging voor Christelijk Nationaal Schoolonderwijs, *Paedagogisch Tijdschrift* 1 (1909): 105-17; *The Philosophy of Revelation, The Stone Lectures for 1908-1909*, Princeton Theological Seminary, trans. Henry E. Dosker, Nicholas M. Steffens, and Geer hardus Vos (New York: Longmans, Green and Co., 1909); *Modernisme en orthodoxie*, Rede gehouden bij de Overdracht van het Rectoraat aan de Vrije Universiteit op 20 Ocr. 1911 (Kampen: J. H. Kok, 1911); “Bijbelsche psychologie”, Pts. 1-24. *Orgaan van het Gereformeerd Schoolverband* (4 Jan. 1912-5 Maart 1914); *Evangelisatie: Christendom en Maatschappij*, vol. 5, no. 9 (Utrecht: Ruys, 1913); “Richtingen in de paedagogiek”, in *Handelingen van het Nationaal Christelijk Schoolcongres*, gehouden op 9, 10, 11 October 1913 te Utrecht, 61-66 (Kampen: J. H. Kok, 1913); “Kinderstudie”, Pts. 1-3. *Paedagogisch tijdschrift: Orgaan der Vereeniging voor Paedagogiek* 5 (1913): 241-52; 289-99; 6 (1914): 1-17; “Christendom en natuurwetenschap”, *Stemmen des Tijds* 2 (1913): 343-77; “On Inequality”, (“Over de ongelijkheid” in *Stemmen des tijds* 2 (1913):17-43) in *Essays on Religion, Science, and Society*, ed. John Bolt, trans. Harry Boonstra and Gerrit Sheeres (Grand Rapids: Christian’s Library, 2012), 145-63; *Het probleem van den oorlog* (Kampen: J. H. Kok, 1914); *De opleiding van den onderwijzer*, Voor onderwijs en opvoeding, no. 9; Rapport voor de Algemeene Vergadering van “Gereformeerd Schoolverband”, (Amsterdam: De Standaard, 1914); “Van schoonheid en schoonheidsleer”, in *Almanak van het Studentencorps aan de Vrije Universiteit (NDDD)*, (Amsterdam: Herdes, 1914), 121-43; “Religieuze psychologie”, Pts. 1-50. *Orgaan van het Gereformeerd Schoolverband* (11 Juni 1914-22 April 1920); “Kinderstudie”, Pt. 3. *Paedagogisch Tijdschrift* 6 (1914): 1-17; Verslag van acht lezingen gehouden in het kader van de Vacantie-cursus, georganiseerd door het hoofdbestuur der Vereeniging van Christelijke Onderwijzers en Onderwijzeressen in Nederland en Overzeesche Bezittingen, van 26 tot 31 Juli 1915 te Amsterdam. *De School met den Bijbel* 13, nrs. 5-13 (1915); “Verslag van rede op de vergadering der Vereeniging van Christelijke Onderwijzers over ‘Individualisme en Individualiteit,’” *De School met den Bijbel* 12, no. 49 (1915); *De Opvoeding*

Considering the evidence hitherto examined, it seems to follow that, throughout his whole theological career, Bavinck continued to deal with ethics as a matter of significance. Furthermore, based on the new discovery of Bavinck's manuscript on Reformed ethics, it can be argued that Bavinck wrote his *Reformed Ethics* manuscript at the same time as *Reformed Dogmatics*, rather than afterwards. As a result, unpublished manuscripts of Bavinck's *Reformed Ethics* should be examined in order to gain more precise knowledge of his thoughts on ethics, and, as such, are worthy to be treated in the following section.

der Rijpere Jeugd (Kampen: J. H. Kok, 1916); *De overwinning der ziel*, Rede uitgesproken in de Algemeene Vergadering vcan het achtste Nederlandsche Philologencongres te Utrecht, 26 April 1916 (Kampen: J. H. Kok, 1916); "Ethiek en politiek", *Stemmen des Tijds* 5, no. 2 (1916): 32-56, 96; "Individualisme en individualiteit van het kind", *Correspondentieblad van de Vereeniging van Christelijke Onderwijzers en Onderwijzeressen in Nederland en de Overzeesche bezittingen* (1916): 64-72; *De Nieuwe Opvoeding* (Kampen: J. H. Kok, 1917); Foreword to *De ethische richting: eene studie* (Rotterdam: Libertas, 1917); Foreword to *Opvoedkunde voor het huisgezin* (Nijverdal: E. J. Bosch Jbzn, 1917); *De Vrouw in de Hedendaagsche Maatschappij* (Kampen: J. H. Kok, 1918); "De navolging van Christus en het moderne leven", *Schild en Pijl* I, no. 3 (Kampen: J. H. Kok, 1918); "Klassieke opleiding", Pts. 1-2. *Stemmen des Tijds* 7 (1918): 46-65; 113-47; "De beroepsarbeid der gehuwde vrouw", in *Proces verbaal van het Tweede Christelijk Sociaal Congres*, gehouden te Amsterdam op 10-13 Maart 1919 (Rotterdam: Libertas, 1919): 206-25; "De opvoeding der vrouw", *Onze jonge Meisjes* 25 (1919); "Christelijke jeugdarbeid", Pts. 1-8. *Leidersblad Bond voor Gereformeerde Jeugd Organisatie* 3, nos. 4-6 (1919); 4, nos 1-5 (1920); "Christendom, oorlog, volkenbond", *Stemmen des Tijds* 9, no.1 (November 1919): 1-26; 9, no. 2 (December 1919): 105-33; *Bijbelsche en Religieuze Psychologie* (Kampen: J. H. Kok, 1920); *Christendom, Oorlog, Volkenbond* (Utrecht: Ruys, 1920); "Individueele en sociale opvoeding", Pts. 1-4. *Orgaan van het Gereformeerde Schoolverband* (20 Mei-18 Nov.1920).

3. Recent Discovery of Unpublished Manuscripts of Bavinck's *Reformed Ethics*

Recent attention by Bavinck scholars has been focused on the International Herman Bavinck Conference at Calvin College surrounding the presentation of Bavinck's unpublished manuscript of *Reformed Ethics*. At this conference, Van Keulen demonstrated that in the Bavinck archives, there are several documents that Bavinck used for his lectures on ethics, such as "a small lecture notebook", "an extensive manuscript entitled *Gereformeerde Ethiek (Reformed Ethics)*," and several manuscripts made by his students.³² According to Van Keulen, these documents have been severely damaged: "Many pages have been torn from each other, and the paper is crumbling. Furthermore, the manuscript is not finished."³³ However, it is noteworthy that some of the documents had been written by Bavinck himself, whereas evidently, other documents had been compiled by students of his ethics classes during the Kampen years.

When it comes to the manuscripts created by his students, it seems clear that 'the Van der Veen manuscript' and 'the Lindeboom manuscript' offer corroborating evidence indicating that Bavinck used his *Reformed Ethics* manuscript from 1884-1886 during his academic years and in 1894-1895 for his ethics classe

³² Herman Bavinck, *Gereformeerde Ethiek*, in Bavinck Archives, box 13/32: no. 186. Cited from Van Keulen, "Herman Bavinck's *Reformed Ethics*", 26. Van Keulen offers several manuscripts recorded by his students on his teaching of ethics: 'the Van der Veen manuscript' (1884-86), 'the Lindeboom manuscript' (1895), 'the De Jong manuscript' (1902).

³³ Van Keulen, "Herman Bavinck's *Reformed Ethics*", 26.

s.³⁴ A comparison of two manuscripts suggests that Bavinck's *Reformed Ethics* manuscript can be dated to the first years of Bavinck's professorate at Kampen (1883–1884). On the other hand, it is a well-known fact that the four volumes of Bavinck's *Reformed Dogmatics* were published in 1895, 1897, 1898 and 1901. From this standpoint, Van Keulen strongly argues that "Herman Bavinck was not only interested in dogmatics, but also in ethics."³⁵ Thus, with regards to this point at least, one can conclude that Bavinck's time in Kampen was aimed at both dogmatics and ethics.

In addition to this, there exists a similarity between the manuscripts of Van der Veen and Lindeboom and Bavinck's own manuscript of *Reformed Ethics* in terms of their composition. According to Van Keulen, the outline of Bavinck's *Reformed Ethics* class was arranged into ten sections:

1. Sin; 2. Man as a moral creature; 3. Election (foundation of Christian life); 4. Faith (source and principle of Christian life); 5. Penance (origin of Christian life); 6. Law (rule of Christian

³⁴ Van Keulen, "Herman Bavinck's *Reformed Ethics*", 28, 29. The first manuscript was discovered in Archive 176 of the Historical Documentation Centre, Free University, Amsterdam. This document entitled *Gereformeerde Ethiek* was created by Reinder Jan van der Veen (1863–1942), who studied theology at Kampen from September 1878 until July 1886. The second manuscript is entitled *Gereformeerde Ethiek-Dictaat van Prof. Bavinck*, which was widely known as "Dictaat" and was stored at the Kampen library archives. The third handwritten manuscript is entitled *Gereformeerde Ethiek van Profess. Dr. H. Bavinck*, was made by Jelle Michiels de Jong (1874–1927), who began studying theology at Kampen in September 1901. In 1903, De Jong followed Bavinck to the Free University to continue his studies, as cited from Van Keulen, "Herman Bavinck's *Reformed Ethics*", 25–30, 44.

³⁵ Van Keulen, "Herman Bavinck's *Reformed Ethics*", 53.

life); 7. Freedom (privilege of Christian life); 8. The altruistic character of Christian life; 9. The relationship between Christian and civil life; 10. The Christian life in community.³⁶

This similarity of structure between Bavinck's *Reformed Ethics* manuscript and the Van der Veen and Lindeboom manuscripts, all of which are composed in a complete and grammatically precise manner, lend support to the credibility of its content. In this sense, it can be said that Van Keulen's discovery opens the way for further analysis of Bavinck's *Reformed Ethics*. In his article, 'Herman Bavinck on the Imitation of Christ', Van Keulen confidently states that "[it] would be a biased opinion to consider Bavinck only as a Reformed dogmatist. He has presented himself as an ethicist as well."³⁷

Furthermore, with respect to the relationship between Bavinck's *Reformed Dogmatics* and his *Reformed Ethics*, Van Keulen's study proposes that Bavinck's ethics must share the spotlight with his dogmatics for a proper understanding of his theology. Van Keulen makes several interesting points about the similarity between Bavinck's *Reformed Dogmatics* and his *Reformed Ethics*. First, there is a structural point of similarity between the two works. In his *Reformed Dogmatics*, Bavinck starts with an introduction of theology and its method of organization, which is then followed by a chapter on the history and literature of dogmatics.³⁸ Likewise, the manuscript of Bavinck's *Reformed Ethics* begins in a similar

³⁶ Van Keulen, "Herman Bavinck's *Reformed Ethics*", 25, 26.

³⁷ Van Keulen, "Herman Bavinck on the Imitation of Christ", 79.

³⁸ Bavinck, *Reformed Dogmatics*, 1:25-204.

fashion, but with the topics in reverse order: an outline of the history of Reformed ethics, its literature, terminology, organization, and methodology.³⁹ Second, Bavinck's *Reformed Ethics* resembles his *Reformed Dogmatics* in terms of method.⁴⁰ The threefold method that Bavinck provides in *Reformed Ethics* looks exactly the same as it does in *Reformed Dogmatics*. The three methodological steps he gives are as follows: (1) collecting and systematizing biblical data, (2) describing how these data have been adopted in the church, and (3) developing these data normatively with a view to the present.⁴¹ According to Van Keulen's observation, first, Bavinck deals with the ethical frameworks of several other Protestant theologians. Then, he comments on the ethical formulations of these theologians and selects a similar, traditional structure for his own formulation. Finally, he develops his ethical framework in relation to his own times. Based on his examination of the parallels between *Reformed Dogmatics* and *Reformed Ethics*, Van Keulen states that "the careful division of the subject matter between dogmatics and ethics shows that his *Reformed Ethics* was intended as a companion to his *Reformed Dogmatics*."⁴²

Particularly, Van Keulen points out that in terms of terminology, it appears that Bavinck prefers the term "ethics" to "morality." For Bavinck, the task of ethics was, Van Keulen adds, "to describe the birth, growth and revelation of spiritual life in reborn man."⁴³

³⁹ Van Keulen, "Herman Bavinck's *Reformed Ethics*", 32.

⁴⁰ Van Keulen, "Herman Bavinck's *Reformed Ethics*", 34.

⁴¹ Van Keulen, "Herman Bavinck's *Reformed Ethics*", 34.

⁴² Van Keulen, "Herman Bavinck's *Reformed Ethics*", 42.

⁴³ Van Keulen, "Herman Bavinck's *Reformed Ethics*", 32.

In accordance with his understanding human destiny in relation to ethics, Bavinck seems to have organized the structure of *Reformed Ethics* into three parts: (1) man before conversion, (2) man in the conversion, and (3) man after conversion. Then, Bavinck added a fourth part: “the social spheres in which moral life has to reveal itself.”⁴⁴ Based on earlier observations about Bavinck’s *Reformed Ethics* manuscript, Van Keulen comments that this form of composition gives the impression that Bavinck’s *Reformed Ethics* is entirely dogmatic in character. In this sense, for Bavinck, dogmatics preceded ethics, and ethics was completely dependent on dogmatics.

Among other manuscripts, the De Jong manuscript also provides new information about Bavinck’s *Reformed Ethics*. That manuscript is divided into two parts: philosophical ethics and theological ethics.⁴⁵ In the first part, Bavinck provides an overview of the history of philosophical ethics by describing and analyzing six philosophical systems for ‘within man’ and nine philosophical systems for ‘outside of man’, which seek the principles and the norms for ethics.⁴⁶ According to Bavinck, Aristotle’s ethics is basi-

⁴⁴ Van Keulen, “Herman Bavinck’s *Reformed Ethics*”, 35.

⁴⁵ Van Keulen, “Herman Bavinck’s *Reformed Ethics*”, 46.

⁴⁶ Van Keulen, “Herman Bavinck’s *Reformed Ethics*”, 47: Van Keulen explains that the philosophical systems analyzed by Bavinck as the principle and the norm for ethics *in man itself* is as follows: “(1) the rational ethics of classical Greek philosophy, (2) the ethics of a special moral faculty, a *semen virtutis* or moral sense (Ralph Cudworth, Henry More, Shaftesbury, Francis Hutcheson), (3) the ethics of moral sentiment (Adam Smith), (4) the ethics of aesthetic formalism (Johann Friedrich Herbart), (5) the ethics of practical reason (Immanuel Kant), and (6) the ethics of intuitive cognition (Thomas Reid).” According to Van Keulen, the philosophical systems analyzed by Bavinck as the principle and the norm for ethics *outside of man* is as follows: “(1) in God,

cally the best philosophical system of ethics out of those that lack the notion that man can achieve the ethical ideal by his own strength, in accordance with his own moral nature.⁴⁷ In addition, Bavinck desperately opposes the ethics of evolutionism, which were put forth by Darwin. On the other hand, in the second part of the manuscript, Bavinck examines theological ethics over three chapters: "The doctrine of the moral subject,"⁴⁸ "The doctrine of the law,"⁴⁹ and "The purpose of morality."⁵⁰

In his overview to the comparison between Bavinck's *Reformed*

(2) in nature (Heraclitus, Stoa, Tolstoy), (3) in the government (Thomas Hobbes), (4) Hedonism (Aristippus), (5) Eudemonism (Democritus, Epicurus, Lucretius), (6) the ethics of self-improvement (Spinoza), (7) Utilitarianism (Jeremy Bentham, John Stuart Mill), (8) the ethics of Evolutionism (Charles Darwin, John Spencer), and (9) Positivism (Auguste Comte)." In addition, Bavinck discusses 'the despair of all morality or pessimism' (Eduard von Hartmann, Arthur Schopenhauer).

⁴⁷ Van Keulen, "Herman Bavinck's *Reformed Ethics*", 48.

⁴⁸ Van Keulen, "Herman Bavinck's *Reformed Ethics*", 50: The first chapter regarding the *doctrine of the moral subject* consists of the following: "(1) man as the image of God, (2) the disturbance of the image of God by sin, (3) man's moral nature in the state of sin, (4) man as a moral creature, (5) the moral capacities of man, (6) the moral acts of man, (7) the insufficiency of natural morality, (8) special grace, (9) spiritual life, (10) the development of spiritual life, (11) the relationship between spiritual and moral life, and (12) special gifts."

⁴⁹ Van Keulen, "Herman Bavinck's *Reformed Ethics*", 51: The second chapter regarding the *doctrine of the law* consists of as the following: "(1) the law as the rule of gratitude, (2) the nature of law, (3) the division of law, (4) the breaching of law (i.e. a detailed doctrine of sin), and (5) ten sections on the Ten Commandments."

⁵⁰ Van Keulen, "Herman Bavinck's *Reformed Ethics*", 51: The third chapter regarding the purpose of morality consists of the following: "(1) the purpose of morality in general, (2) the honor of God, (3) the purpose of morality with regard to individual man, (4) the purpose of morality with regard to families (i.e. the Christian family), (5) moral good in society, (6) moral good in company (including art, science and education), (7) moral good in the nation, (8) the church seen from a moral point of view, and (9) the kingdom of God."

Ethics manuscript and the De Jong manuscript, Van Keulen offers several characteristics of the two, considering both their similarities and differences. The similarities maintain that Bavinck's *Reformed Ethics* starts with the doctrine of creation, especially regarding man as being the image of God, and ends with the kingdom of God. The biggest difference between Bavinck's *Reformed Ethics* and the De Jong manuscript concerns the existence of a section of philosophical ethics. In his *Reformed Ethics*, Bavinck hardly pays attention to philosophical ethics; however, in the De Jong manuscript, the entire first section is devoted to it. In Van Keulen's comparison of all the manuscripts, Bavinck's interest in philosophical issues might have increased during his years at Kampen. Van Keulen argues that at a minimum, in 1902, philosophy became Bavinck's serious discussion partner.⁵¹ Another difference between the two manuscripts is related to the title of the main section and the composition of the manuscripts; however, most of the contents of the compositions do correspond to each other.

Having noted that two manuscripts by Bavinck's students provide corroborating evidence for Bavinck's work on *Reformed Dogmatics* during his academic years of 1884-1886 and 1894-1895, Van Keulen strongly contends that Bavinck devoted himself to preparing and giving lectures on ethics while at the same time writing his *Reformed Dogmatics*. He also asserts that there is a close relationship between Bavinck's *Reformed Dogmatics* and his *Reformed Ethics*, pointing out the similarities

⁵¹ Van Keulen, "Herman Bavinck's *Reformed Ethics*", 55.

between the two works in terms of their structure and methodology. Based on these observation, it can be said that Van Keulen's discovery provides supportive evidence of Bavinck's identity as an ethicist. In what follows, we will explore Bavinck's two essays on the imitation of Christ in order to ferret out the core of Bavinck's thoughts on ethics.

4. Bavinck's First Essay: *The Imitation of Christ* (1885)

Five years after completing his doctoral study, at the beginning of his career in 1885–1886, Bavinck wrote a significant essay on the imitation of Christ, and he also wrote an essay on the same theme three years before he died in 1918.⁵² Bolt points out that Bavinck's original interest in the imitation of Christ theme can be found in the title of the sixth chapter of his dissertation: "The Guiding Norm of the Christian Life: The Law and the Example of Christ."⁵³ Bavinck considers the imitation of Christ to be "the heart of spiritual life."⁵⁴

This first essay provides a superb historical overview of the

⁵² Bavinck, "The Imitation of Christ", ("De navolging van Christus, I, II, III", in *De Vrije Kerk* 11 (1885): 101–13, 203–13; 12 (1886): 321–33); "The Imitation of Christ and Life in the Modern World", ("De navolging van Christus en het Moderne Leven", in *Schild en Pijl* 1, no. 3 (Kampen: J. H. Kok, 1918) in Bolt, *A Theological Analysis of Herman Bavinck's Two Essays on the Imitatio Christi* (Lewiston, NY: Edwin Mellen, 2013), 372–401, 402–40.

⁵³ Bavinck, *De Ethiek van Ulrich Zwingli*, 75–88. Cited from John Bolt, "Christ and the Law in the Ethics of Herman Bavinck", in *Calvin Theological Journal* 28 (1993): 49, 50.

⁵⁴ Van Keulen, "Herman Bavinck's *Reformed Ethics*: Some Remarks about Unpublished Manuscripts in the Libraries of Amsterdam and Kampen", 38.

imitation of Christ theme in the Christian Church. According to Bolt, Bavinck's first treatment of this theme was written due to "a concern about the relative isolation of the *Afscheiding* church and its failure to participate in the public, cultural, political, theological, educational, and scientific struggles of the Dutch nation."⁵⁵ Bolt maintains that Bavinck's deep-rooted commitment to and love for the CRC must have been a source of his continual contributions, which consisted of approximately twenty articles spanning thirteen years, from 1880 to 1893.⁵⁶ In his first essay on the imitation of Christ, Bavinck identifies several significant areas of this practice.

First of all, Bavinck presents the life of self-denial and cross-bearing as being a true form of the imitation of Christ. In particular, Bavinck notes the genuine imitation of the early Church and references the description in the *Epistle to Diognetus* of the lifestyle among early Christian congregations as a representative portrayal of such. Bolt writes, "He [Bavinck] is especially appreciative of the distinctive, self-denying, cross-bearing life-style of the early church."⁵⁷ In addition, Bavinck also considers the Waldensians as true Christians in terms of pious imitation.

⁵⁵ Bolt, "Christ and the Law in the Ethics of Herman Bavinck", 56. Furthermore, Bolt offers five important themes in Bavinck's published writings from 1880 to 1893: the relation between Christian faith and ethics; the nature of theology as science; the kingdom of God and the Church; and the doctrine of the Trinity, creation, and law. For more detailed and invaluable comments, see Bolt, *A Theological Analysis of Herman Bavinck's Two Essays on the Imitatio Christi*, 98-114.

⁵⁶ Bolt, *A Theological Analysis of Herman Bavinck's Two Essays on the Imitatio Christi*, 81.

⁵⁷ Bolt, *A Theological Analysis of Herman Bavinck's Two Essays on the Imitatio Christi*, 92.

Bavinck writes, “It is important for our discussion to note the imitation of Christ is of utmost significance for all these sects, especially for the Waldensiate.”⁵⁸ In Bavinck’s judgment, however, there have been several misunderstandings of the imitation of Christ theme. He writes, “As in many other aspects of Christian doctrine and practice, the history of the imitation of Christ is a history filled with error and misconception.”⁵⁹ Bavinck singles out the four main types of false imitation, as described below.

First, Bavinck discusses the erroneous glorification of martyrdom as a deviation from the true imitation of Christ. Referencing persecutions of Christianity by the Roman State owing to the claim by the Christian church that Christianity was the only true religion, Bavinck dose esteem the martyrdom of the early Christians highly:

The martyrs were the body-guards of the Christian army, the impenetrable column against which the power and fury of the enemy was ineffectually hurled. The Christians were killed but their dying was life and their defeat was triumph; their death-days were regarded and remembered as birth-days.⁶⁰

Nonetheless, Bavinck rejects a misguided glorification of martyrdom, which became considered as a matter of glory and fame for its own sake. Bavinck criticizes the fact that “those martyrs who actually sought the glory of martyrdom as the purest way

⁵⁸ Bavinck, “De navolging van Christus”, 206.

⁵⁹ Bavinck, “De navolging van Christus”, 101.

⁶⁰ Bavinck, “De navolging van Christus”, 105.

to imitate Christ forgot that what made one a true witness was not martyrdom itself but the cause for which a martyr died.”⁶¹ For Bavinck, this glorification of martyrdom was the result of an infusion of the pagan notion that “fame is the highest good.”⁶²

A second aspect of the imitation of Christ rejected by Bavinck deals with monasticism. According to Bavinck, while the ideal of martyrdom was to imitate the final suffering and passion of Christ, the monk understood the meaning of the imitation of Christ as a simple repetition and copying of the entire life and life style of Jesus Christ. In this regard, Bavinck notes, “Disdaining marriage and possessions, monks either wandered through the land or isolated themselves in lonely places to spend their lives in prayer and fasting.”⁶³ Bavinck asks, “Why did so many members of the noblest and highest levels of society desire the lonely life of hermit or monk?”⁶⁴ In Bavinck’s judgement, their motivation to flee to the world and to live in loneliness resulted from a desire to “find improved fellowship with God in loneliness, to increase the effectiveness of the struggle with sin and to cleanse it from their hearts.”⁶⁵ However, Bavinck argues that monasticism gave rise to two serious problems. He says, “It [monasticism] promoted pride and trust in good works among those striving for perfection, and a complacent indifference to the ideals of holiness in the practical daily lives of ordinary people.”⁶⁶ Bavinck makes an assessment

⁶¹ Bavinck, “De navolging van Christus”, 321.

⁶² Bavinck, “De navolging van Christus”, 106.

⁶³ Bavinck, “De navolging van Christus”, 322.

⁶⁴ Bavinck, “De navolging van Christus”, 110.

⁶⁵ Bavinck, “De navolging van Christus”, 111.

⁶⁶ Bavinck, “De navolging van Christus”, 112.

that “it is all too possible for someone outwardly to be Christ-like yet inwardly very unChrist-like, to appear to be one with him while actually very far from him.” Bavinck adds, “The essence of the imitation of Christ is lost in a number of external and obvious deeds which repeat those of Jesus.”⁶⁷

Third, Bavinck singles out medieval mysticism in a negative sense because of its externalism—in particular its excessive focus on and misuse of the suffering of Christ through its physical manifestation. According to Bavinck’s survey, there have been no less than sixty or seventy phenomena such as the tears, and nail wounds of Jesus Christ, so-called stigmata, especially in the Roman Catholic Church. It should be noted that Bavinck does not underestimate the phenomenon of stigmatism. Bavinck recognizes that “the condition of our spirit often comes to expression in bodily phenomena, some temporary and others permanent.”⁶⁸ Nevertheless, it is clear that Bavinck does not consider mysticism to be a true form of the imitation of Christ. Bavinck writes, “[P]ious the motives of this mysticism may have been, it is clearly one-sided. Indeed a genuine, hidden, mystical union of the soul with Jesus, his suffering and his glorification, is clearly attested by Scripture (cf. Rom. 8:17).”⁶⁹ Regarding the excessive attention paid by Christian meditation and contemplation to the suffering of Jesus, Bavinck clearly states that “there is no legitimate contemplation that goes beyond mediation and is characterized by the entry of the soul into heaven itself” aside from passages such as

⁶⁷ Bavinck, “De navolging van Christus”, 322.

⁶⁸ Bavinck, “De navolging van Christus”, 212.

⁶⁹ Bavinck, “De navolging van Christus”, 323.

Psalm 19:15; 49:4; 77:3; and Luke 2:19.⁷⁰ Bavinck maintains that this illegitimate mysticism should be prohibited because Christians live by faith and not by sight (1 Cor. 13:12, 2 Cor. 5:7).⁷¹

Bavinck also warns of the dangers of pantheistic tendencies in mysticism:

It [the illegitimate mysticism] regards the mind and will as barriers to full communication with God and attempts to transcend them in order to have an immediate experience of and fellowship with God apart from normal human consciousness, understanding and willing.⁷²

Bavinck highlights that “all forms of mediation between God and man, such as human understanding and will, the word of God, Christ himself, and even consciousness and will in God himself, must be set aside.”⁷³ For Bavinck, medieval mysticism was an attempt to take Christ’s position as mediator between God and humanity. However, for Bavinck, Jesus Christ did not merely accomplish atonement for sin through complete obedience but also became the example of mystical union with God. Therefore, Bavinck argues that medieval mysticism is one-sided because it overlooks the aspects of the imitation of Christ that are related to human renewal and sanctification by following Jesus.

The fourth type of false imitation that Bavinck considers is

⁷⁰ Bavinck, “De navolging van Christus”, 323.

⁷¹ Bavinck, “De navolging van Christus”, 323.

⁷² Bavinck, “De navolging van Christus”, 324.

⁷³ Bavinck, “De navolging van Christus”, 324.

rationalism. From the point of view of a rationalist, Jesus came in order to be only an example of the ideal moral humanity. Bavinck argues that “only when we know and experience him as Redeemer, as the one whose suffering covers our guilt and whose Spirit fulfills the law of God in us, only then do we dare to look at him and consider him our example.”⁷⁴ According to Bavinck, however, it seems that modern man needs less of an example, if the historical Jesus is emphasized in terms of being a mere example without consideration for Christ’s reconciliation between God and humanity through his death on the cross. Within this point of view, Bavinck presents the rationalist concept in a negative light. Bavinck concludes his essay on the imitation of Christ by referencing the teaching of Scripture. What, then, are the keys that Scripture speaks of regarding the imitation of Christ, according to Bavinck?

Above all, Bavinck argues, “[T]his mystical union, this spiritual, living, communion with Christ is the primary element of the imitation of Christ.”⁷⁵ Bavinck insists that the imitation of Christ does not consist of simply copying or mirroring Christ outwardly. Instead, it means being holy (Lev. 19:2; 1 Peter 1:14-16), perfect (Mt. 5:48), and merciful (Luke 6:36; Eph. 4:32) as His children and His image (Eph. 5:1).⁷⁶ Bavinck highlights that Christians are incorporated into a living fellowship with Christ by means of baptism, according to the apostle Paul (Gal. 2:20; 3:28; 2 Cor. 13:15; Eph. 3:17; Col. 3:11; Phil. 1:8, 21). The imitation of this

⁷⁴ Bavinck, “De navolging van Christus”, 325, 326.

⁷⁵ Bavinck, “De navolging van Christus”, 328.

⁷⁶ Bavinck, “De navolging van Christus”, 327.

living relationship with Christ is followed by suffering. Bavinck notes,

He [Paul] regarded his afflictions as a completion of what was lacking in Christ's suffering (Col. 1:24), and the marks on his body as the marks of Jesus, a sign of his communion with him (Gal. 6:17). Christ's suffering is shared by his followers (2 Cor. 1:5) and their sharing in Christ's suffering makes them like him (Phil. 3:10).⁷⁷

Bavinck maintains that Jesus had in mind this fellowship in suffering when he mentioned following him in relation to 'the double demand' of self-denial and cross bearing. In order to participate in a living fellowship with Christ, Christians are called to renounce many of the pleasures and possessions of the world. Bavinck writes,

The rich young ruler had to sell all his possessions (Mt. 19:21), the disciples were called to leave their ships and nets behind (Luke 5:11), and Matthew had to give up his tax-office (Matt. 9:9), and even one's father, mother, wife and children, the world, and one's own life (Mt. 16:25; Luke 14:26).⁷⁸

However, it should be noted that Bavinck clarifies that Christians' suffering in the imitation of Christ is suffering in a

⁷⁷ Bavinck, "De navolging van Christus", 329.

⁷⁸ Bavinck, "De navolging van Christus", 328, 329.

general sense, as opposed to a genuine reproduction of the suffering of Christ himself. This is because the suffering of Christ is due to our sin, and only Christ can suffer for our sin. In this sense, Christ's suffering is unique. Furthermore, Bavinck underscores the fact that the imitation of Christ is not only a sharing in his suffering but also a sharing in his glory. "Fellowship with Christ is his death is also fellowship in his resurrection and ascension (Rom. 6:5, 8; Eph. 2:6), in his life and glory (Col. 3:4)."⁷⁹

Bavinck states that the imitation of Christ involves a life which conforms to the law of God. A life of obeying God's word is a direct result and a specific expression of fellowship with Christ. In this sense, for Bavinck, the realm of the ethical is fundamentally rooted in the mystical union with Christ. By the power of the Holy Spirit, Jesus can be our example, and thus, by the power of the Holy Spirit, we are able to follow in his footsteps and walk in the way in which he walked, on the basis of the union with Christ.⁸⁰ In his *Reformed Dogmatics*, Bavinck is convinced that all the benefits of the covenant presuppose the objective mystical union with Christ.⁸¹ Ronald Gleason insists that the mystical union with Christ is a central theme of Bavinck's theology in his dissertation, *The Centrality of the Unio Mystica in the Theology of Herman Bavinck*.⁸² In a similar line of thought, in his book *Being in Christ*, Hans Burger also elucidates the notion

⁷⁹ Bavinck, "De navolging van Christus", 330.

⁸⁰ Bavinck, "De navolging van Christus", 331.

⁸¹ Bavinck, *Reformed Dogmatics*, 4:122–3.

⁸² Ronald N. Gleason, *The Centrality of the Unio Mystica in the Theology of Herman Bavinck* (ThD. diss., PA: Westminster Theological Seminary, 2001), 1, 38, 45.

of Bavinck's mystical union in detail.⁸³ For Bavinck, the imitation

⁸³ Hans Burger comments that Bavinck uses the concept of mystical union in different contexts : “the context of God’s councils, of religion in general, of Christology, and of the Trinity.” Hans Burger, *Being in Christ: A Biblical and Systematic Investigation in a Reformed Perspective* (Eugene, OR: Wipf & Stock, 2009),101. I will offer Burger’s exploration of Bavinck’s mystical union with Christ. It is as follows: First of all, Burger underlines that Bavinck uses the concept of mystical union between Christ and his people in the pact of salvation. According to Burger, Bavinck argues that the union between Christ and those who were given him was already concluded in the pact of salvation. In the divine decree, the mystical union was concluded between Christ and man, and Christ became a human being to achieve the work of substitutionary atonement in the eternal counsel of the Triune God. This means that the mystical union in the pact of salvation is the presupposition of restoration and the perfection of the image of God. Second, based on a mystical union of God and humans, Burger emphasizes that, for Bavinck, a human being can be a partaker of the divine nature as the image of God. The mystical union enables humanity to commune with God. In a similar vein, Calvin comments that there is no participation in the benefits of Christ other than by communion with his person. Third, Burger maintains that in Bavinck’s theology that Christ, as the head and mediator based on the mystical union with humanity, acquired for humanity the restoration of the relationship between God and humanity. In his person of Christ, God and man united. Thus, Bavinck highlights that the entire life of Christ is important for both human salvation and the lives of believers. Fourth, in Burger’s judgment, Bavinck regards the mystical union with Christ through the Holy Spirit as important to humanity in a Trinitarian context. Following the Reformed tradition, Bavinck maintains that Christ should be considered to be the mediator of both the acquisition and application of our salvation. Bavinck declares that the application of salvation is comprehended in the acquisition of salvation and is its “necessary development.” For Bavinck, the application of salvation is clearly distinct from its acquisition. Christ accomplished the acquisition of salvation on earth “by his suffering and death”, and he accomplishes the application of salvation from heaven “by his prophetic, priestly, and royal activity” through the Holy Spirit. Therefore, there is no subjective union with Christ if not by the Holy Spirit’s application of salvation, even though by incarnation the Son restores the relationship with God the Father. Thus, for Bavinck, Burger stresses that it is true that human beings can become the true image of God only with the indwelling of the Holy Spirit. In this respect, Bavinck maintains that, importantly, mystical union is rooted in the Trinity, the essence of the Triune God, and the economy of Him. For a detailed examination of Bavinck’s

of Christ stands on the firm foundation of the mystical union with Christ. Now that an introduction to Bavinck's concept of the imitation of Christ has been given, I will carefully consider Bavinck's treatment of the Sermon on the Mount in his second essay, *The Imitation of Christ and Life in the Modern World*, in the following section.⁸⁴

5. Bavinck's Second Essay: *The Imitation of Christ and Life in the Modern World* (1918)

In the preceding section, I have outlined Bavinck's fundamental understanding of the imitation of Christ. Bavinck regards a sacrificial, cross-bearing life style in the early Church as the genuine imitation of Christ and does not object to the imitation of Christ itself as a valid ideal for the Christian life. Rather, Bolt comments that "Bavinck is only critical of certain aberrations, deviations, excesses, of one-sidedness in these ideals as they came to actual expression."⁸⁵ In his second essay on the imitation of Christ, Bavinck maintains that the imitation of Christ should be understood as a universal ideal for all Christians. According to Bolt's assessment, Bavinck leads his reader to refuse any understanding of imitation that is not presented as a universal ideal for Christians. The persuasiveness of Bavinck's argument is strengthened by the

understanding of the mystical union with Christ, see Burger, *Being in Christ*, 101–8.

⁸⁴ Bavinck, "De navolging van Christus en het Moderne Leven", 115–45.

⁸⁵ Bolt, "Christ and the Law in the Ethics of Herman Bavinck", 60.

fact that “his not including those sectarian, Anabaptist, and pietist groups for whom the imitation of Christ and a literal following of the Sermon on the Mount did in fact represent a universal (at least for Christian) and social as well as individual and personal ideal.”⁸⁶

In his second essay on the imitation of Christ, Bavinck deals in particular with the problem of whether the imitation of Christ theme can be a valid and proper ideal in the modern world by posing a series of apologetic questions. When it comes to Bavinck’s focus on the imitation of Christ theme again in 1918, it should be noted that this second essay was released in changed circumstances from the situation in which his first essay was written. Due to the outbreak of the First World War, it is important to consider the role of the Dutch neo-Calvinists in social and political life in accordance with the imitation of Christ. In this context, Bavinck addresses a proper and biblical understanding of the imitation of Christ in relation to human culture from a hermeneutic perspective.⁸⁷ Bavinck probes the validity of the imitation of Christ as a valid ethical ideal in the modern world. He writes,

In the midst of all these questions arises one about the imitation of Christ and life in the modern world. Is there even room

⁸⁶ Bolt, “Christ and the Law in the Ethics of Herman Bavinck”, 59.

⁸⁷ According to Bolt’s research, the series of brochures in which Bavinck’s second essay appeared, entitled *Schild en Pijl* (“Shield and Arrow”) had reflected the apologetic purpose as “a defense and shield of biblically revealed truth and an arrow directed at all opponents of a Christian world and life view.” Bolt, *A Theological Analysis of Herman Bavinck’s Two Essays on the Imitatio Christi*, 292.

in the cultural life of the present for such an imitation? Can it still be taken seriously by people in the state, industry, business, marketplace, stock-exchange, office or factory, in science and art, in war, even at the front?⁸⁸

It is the Sermon on the Mount that Bavinck singles out in order to answer to this issue, based on Scriptural teaching concerning the imitation of Christ.

Before looking more closely at the Sermon on the Mount, Bavinck notes that the moral law of the Old Testament serves as the criterion for the imitation of Christ, highlighting that moral law is rooted in God's will, which was given by a special revelation of God.⁸⁹ According to Bavinck, the entire New Testament, including the teaching of Jesus, is founded on the Old Testament. Bavinck underscores that Jesus recognized the authority of the Old Testament: "Time and again Jesus indicates his agreement with it and acknowledges its authority, especially in its testimony regarding his own person and work (Luke 16:31; 26:44; John 5:39, 46; 10:35; 19:28)."⁹⁰ Regarding the claim of Marcion that Jesus is a new law-giver, promulgating the new law especially in the Sermon on the Mount, Bavinck apparently rejects it: "It is precisely the law and the prophets, which Jesus came not to annul but to fulfill, that are the yardstick by which these good words are measured."⁹¹ In this sense, Bolt rightly points out that "Bavinck's

⁸⁸ Bavinck, "De navolging van Christus en het Moderne Leven", 120.

⁸⁹ Bavinck, "De navolging van Christus en het Moderne Leven", 123.

⁹⁰ Bavinck, "De navolging van Christus en het Moderne Leven", 124.

⁹¹ Bavinck, "De navolging van Christus en het Moderne Leven", 125.

emphasis on the primacy of creation led him to reject all notions that the gospel creates a new world, a new culture, a new social order.”⁹² Bavinck highlights the declaration of Jesus in the Sermon on the Mount that “he has not come to annul the law and the prophets but fulfill them.”⁹³ Therefore, in a few words, Bavinck insists that the true imitation of Christ is to obey God’s will in love as Jesus perfectly fulfilled it. If this is the case, what does Bavinck seek to point out through the Sermon on the Mount?

Bolt comments that these three words summarize Bavinck’s interpretation of the Sermon on the Mount: *concrete, illustrative clarification* of the imitation of Christ.⁹⁴ First, the Sermon on the Mount is concrete in terms of describing “a mediating position between the Scylla of spiritualizing and the Charybdis of literalism.”⁹⁵ Bolt singles out the fact that Bavinck clearly distinguishes between “literal” and “concrete” as follows: “While they are not to be taken literally, all these examples are nonetheless to be understood practically and concretely.”⁹⁶

Second, according to Bolt, Bavinck emphasizes the *illustrative* nature of the Sermon on the Mount. Bolt notes that “Bavinck also introduces a new and significant qualification to the ongoing importance of the imitation theme: circumstance.”⁹⁷ The Sermon on the Mount was intended especially for the disciple, that is, “the relatively small band of disciples who were not members

⁹² Bolt, *Bavinck on the Christian Life*, 114.

⁹³ Bavinck, “De navolging van Christus en het Moderne Leven”, 124.

⁹⁴ Bolt, “Christ and the Law in the Ethics of Herman Bavinck”, 64.

⁹⁵ Bolt, “Christ and the Law in the Ethics of Herman Bavinck”, 64.

⁹⁶ Bavinck, “De navolging van Christus en het Moderne Leven”, 127.

⁹⁷ Bolt, *Bavinck on the Christian Life*, 114.

of the upper echelon of society but of the lower classes which possessed very little eminence and influence.”⁹⁸ In this sense, the most important conclusion of Bavinck’s emphasis on the illustrative nature of the Sermon is, Bolt makes an assessment, that it must be considered as a partial rather than comprehensive ethic for the Christian life in some sense.⁹⁹

A third aspect of Bavinck’s understanding of the Sermon on the Mount, according to Bolt, is a clarification of the law. Bavinck posits that as the interpretation and application of the Pharisees and Scribes was inadequate, a new understanding of the law was delivered by Jesus through the Sermon on the Mount. In particular, Bolt notes that the clarification of the law consists of Jesus’ setting aside “the traditions of men” and returning “to the very Word of God.”¹⁰⁰ In sum, it can be argued that Bavinck maintains that the nature of the imitation of Christ is clarified in the Sermon on the Mount with concrete examples and illustrative concretization.

Through the Sermon on the Mount, however, Bavinck maintains that the imitation of Christ ought to be regarded as an ethical ideal in all places and at all times on the basis of the theological notion of the union with Christ. When Jesus lived on Earth with his disciples, the imitation of Christ used to be considered as an external matter, involving a literal following Jesus. But the imitation of Christ acquired a much deeper meaning. Bavinck underscores, “[T]hey [the apostles] emphasize those virtues which

⁹⁸ Bavinck, “De navolging van Christus en het Moderne Leven”, 125, 126.

⁹⁹ Bolt, “Christ and the Law in the Ethics of Herman Bavinck”, 65.

¹⁰⁰ Bolt, “Christ and the Law in the Ethics of Herman Bavinck”, 66.

Jesus exhibited in his life of obedience to the Father's will.”¹⁰¹ In this regard, Bavinck likens Christian principles to a posture toward the world, even though Christians consider themselves to be strangers and pilgrims in this world. The first principle that Bavinck asserts that Christians should consider is the incarnation, which is “a sign of the gracious love of God the Father through the Son.”¹⁰² Second, according to Bavinck, Christians should keep in mind that the love of God in Christianity is not opposed to justice. In the gracious love of God at the same time God exercises His righteousness. Through the cross God shows the highest love and strict justice. Third, Bavinck points out that “the death of Christ is followed by his resurrection, his humiliation, by his exaltation.”¹⁰³ If Christians have died with Christ, they shall also live with him now in principle, but at the resurrection in actuality. All Christians were called to follow Jesus Christ in the love of Christ, who gave his life as a ransom for man. In this regard, Bavinck considers the Sermon on the Mount to be “a new, perfect law and the life of Jesus as a model which we must reproduce.”¹⁰⁴ Accordingly, Bavinck writes about Christianity and culture as follows:

The New Testament presupposes the Old Testament, redemption is accomplished on the foundation of creation, the work of the Son is bound to that of the Father, grace follows

¹⁰¹ Bavinck, “De navolging van Christus en het Moderne Leven”, 133.

¹⁰² Bavinck, “De navolging van Christus en het Moderne Leven”, 132.

¹⁰³ Bavinck, “De navolging van Christus en het Moderne Leven”, 132.

¹⁰⁴ Bavinck, “De navolging van Christus en het Moderne Leven”, 133.

nature, rebirth can take place only after birth. All the products of culture, marriage, family, state, etc., are good and perfect gifts which come down from the Father of lights.¹⁰⁵

According to Bavinck, grace restores nature and perfects it. It is obvious that Christianity never rejects culture, but only sin: "Christ only came into the world to destroy the works of the devil and thus to restore and renew the works of the Father."¹⁰⁶ From this point of view, Bavinck emphasizes that "those virtues which the disciples of Jesus are called to exercise in their relations with others are essentially the same in the Sermon on the Mount as in the apostolic imitation of Christ … virtues that remain powerful through the ages and retain their validity in all circumstances."¹⁰⁷ For Bavinck, all Christians should follow and imitate Jesus Christ through the voluntary obedience to preserve the world from sin and restore the nature for his glory, made possible because of the love demonstrated by willingly giving his life on the cross.

6. Conclusion

This paper has attempted to present an understanding of Bavinck's ethics as well as his theology. The central question under evaluation was this: is that of the evaluation: Did Bavinck engage sometimes in ethics as a dogmatist? In other words,

¹⁰⁵ Bavinck, "De navolging van Christus en het Moderne Leven", 135, 136.

¹⁰⁶ Bavinck, "De navolging van Christus en het Moderne Leven", 136.

¹⁰⁷ Bavinck, "De navolging van Christus en het Moderne Leven", 143.

can we regard Bavinck as an important Reformed Christian ethicist as well as a Reformed dogmatic theologian? To answer this question, up to now, we have looked at how deeply concerned Bavinck was about ethics in his writings. From this paper, I believe that one can find supporting evidence that Bavinck must be regarded as an ethicist as well as a dogmatist.

First, as we have seen, Bavinck not only received his doctorate with a thesis on the ethics of Zwingli, but also wrote widely on ethical issues. In particular, during the years of Bavinck's professorate at Kampen, he lectured on ethics for over twenty years. Bavinck's handwritten *Reformed Ethics* recently discovered by Dirk van Keulen provides a decisive piece of evidence as to how Bavinck regarded Christian life in relation to dogmatics. According to analyses of Bavinck's *Reformed Ethics* manuscripts, there are structural and methodological similarities between Bavinck's *Reformed Dogmatics* and his *Reformed Ethics*. Regarding the structure of *Reformed Ethics*, Van Keulen points out that this composition gives the impression that Bavinck's *Reformed Ethics* is entirely dogmatic in character. For Bavinck, dogmatics preceded ethics, and ethics was completely dependent on dogmatics. It can be said that this new discovery of Bavinck's *Reformed Ethics* and his engagement with ethics throughout his entire life provides a wide range of sources and crucial evidence to shed new light on the identity of Bavinck as dogmatist and ethicist.

Second, the imitation of Christ theme should be considered to be the heart of Christian life in Bavinck theology. In this regard, Bavinck's two essays on the imitation of Christ offer a stepping

stone for developing an account of Bavinck's understanding of ethics. His first essay on this subject, *The Imitation of Christ* (1885), deepens our knowledge of the history of the imitation theme in the Christian Church, particularly indicating both true and erroneous forms of the imitation of Christ. From Bavinck's vantage point, we see that the imitation of Christ does not mean merely copying or imitating Christ outwardly, but rather to manifesting God's attributes as His children and His image of God through union with the person and the work of Christ. Bavinck's second essay, entitled *The Imitation of Christ and Life in the Modern World* (1918), argues the catholicity of Christianity, regarding the imitation of Christ theme as a universal ideal for all Christians. Bavinck addresses a proper and biblical understanding of the imitation of Christ, especially by looking more closely at the Sermon on the Mount. According to Bavinck's interpretation of the Sermon on the Mount, the validity of the virtues that Christians should practice in imitating Christ remains present across all circumstances. The eternal love of Christ causes all Christians to follow Christ through obedience of God's will by the Holy Spirit.

Proceeding from what has been said above, it can be concluded that Bavinck ought to be regarded as an important Reformed Christian ethicist as well as a Reformed dogmatic theologian. Central to this paper has been the question of how Bavinck applies his theology to ethics. This paper has presented the fact that Bavinck viewed Christian life as centered on the imitation of Christ with regard to ethical norms. As we have seen, the point Bavinck

insists most firmly on in his ethics is the imitation of Christ based on union with Christ. For Bavinck, following Jesus in lawful obedience is nothing other than the imitation of Christ at all times and in all places. Based on all the foregoing research, it is not too much to say that Bavinck should be regarded as a Reformed Christian ethicist as well as a Reformed dogmatician, rather than only as a dogmatician who sometimes engaged in ethical issues.

[초록]**헤르만 바빙크의 개혁윤리학**

최창준 (새서울교회)

헤르만 바빙크(1854-1921)는 성경과 개혁신학 전통에 충실했던 위대한 개혁주의 조직신학자로 널리 알려져 있다. 바빙크의 교의학을 통하지 않고서는 20세기 화란 개혁신학을 이해할 수는 없다. 하지만 개혁주의 윤리학자로서의 바빙크 연구는 상대적으로 적은 관심을 받아온 것이 사실이다. 최근 Dirk van Kuel의 미출판되었던 바빙크의 개혁윤리학 원고 발견은 바빙크 학계의 많은 변화를 가져왔다. 바빙크 학자들은 개혁주의 조직신학자뿐만 아니라 개혁주의 윤리학자로서 바빙크의 이중적 정체성에 대한 활발한 논의를 진행중에 있다. 본 논문은 새롭게 발견된 바빙크의 개혁윤리학 원고를 중심으로 전 생애에 걸친 윤리학에 대한 그의 폭넓은 관심과 활동을 조명하고자 한다. 특별히 그리스도를 본받음(The Imitation of Christ)에 대한 바빙크의 두 개의 논문은 그리스도인의 삶에 대한 그의 이해를 잘 드러내준다고 할 수 있다. 본 연구를 통해 개혁주의 조직신학자뿐 아니라 개혁주의 윤리학자로서 바빙크의 신학에 대한 재평가에 기여 할 수 있기를 바란다.

키워드: 헤르만 바빙크, 개혁윤리학, 그리스도를 본받음, 그리스도와의 연합, 산상수훈

BIBLIOGRAPHY

- Bavinck, Herman. "Bevoordecht Nederland." In *De Bazuin* 48. No. 35 (1900).
- _____. "Bijbelsche psychologie." Pts. 1-24. In *Orgaan van het Gereformeerd Schoolverband* (4 Jan. 1912-5 Maart 1914).
- _____. "Calvin and Common Grace." Translated by Ray Van Leeuwen. In *Calvin Theological Journal* 24 (1989): 35-65.
- _____. "Christelijke jeugdarbeid." Pts. 1-8. In *Leidersblad Bond voor Gereformeerde Jeugd Organisatie* 3, Nos. 4-6 (1919); 4, Nos 1-5 (1920).
- _____. "Christendom en natuurwetenschap." In *Stemmen des Tijds* 2 (1913): 343-77.
- _____. "Christendom, oorlog, volkenbond." In *Stemmen des Tijds* 9, No.1 (November 1919): 1-26; 9. No. 2 (December 1919): 105-33.
- _____. "Christian Principles and Social Relationships." ("Christelijke Beginselen en Maatschappelijke Verhoudingen") In the series *Christendom en Maatschappij*, series 1, Vol. 1. Utrecht: Ruys, 1908: 121-50. In *Essays on Religion, Science, and Society*. Edited by John Bolt. Translated by Harry Boonstra and Gerrit Sheeres. Grand Rapids. Baker Academic, 2008.
- _____. "De beroepsarbeid der gehuwde vrouw." In *Proces verbaal van het Tweede Christelijk Sociaal Congres*, gehouden te Amsterdam op 10-13 Maart 1919 (Rotterdam: Libertas, 1919): 206-25.
- _____. "De hedendaagsche wereldbeschouwing." In *De Vrije Kerk* 9, No.10 (October 1883): 435-61.

- _____. "De hogeschool te Genève." In *De Bazuin* 48, No. 7 (1900).
- _____. "De huishouding Gods." Pts. 1 and 2, In *De Vrije Kerk* 9, No. 5 (May 1883): 239-42.
- _____. "De navolging van Christus en het moderne leven." In *Schild en Pijl* 1, No. 3. Kampen: J. H. Kok, 1918.
- _____. "De navolging van Christus en het moderne leven." In *Schild en Pijl* 1, No. 3 (Kampen: J. H. Kok, 1918).
- _____. "De navolging van Christus, I, II, III." In *De Vrije Kerk* 11 (1885): 101-13, 203-13; 12 (1886): 321-33.
- _____. "De oorlog." In *De Bazuin* 48, No. 22 (1900).
- _____. "De opvoeding der vrouw." In *Onze jonge Meisjes* 25 (1919).
- _____. "De paedagogische periode." In *De School met den Bijbel* 4 (1907).
- _____. "De theologie van Albrecht Ritschl." In *Theologische Studiën* 6 (1888): 369-403.
- _____. "De vrije school." In *De Bazuin* 48, No. 8 (1900).
- _____. "Een Christelijk gymnasium." In *De Bazuin* 33, No. 21 (1885).
- _____. "Eene belangrijke apologie van de Christelijke Wereldbeschouwing." In *Theologische Studiën* 12 (1894): 142-52.
- _____. "Ethiek en politiek." In *Stemmen des Tijds* 5, No. 2 (1916): 32-56, 96.
- _____. "Feminisme." In *De Bazuin* 49, No. 11 (1901).
- _____. "Gedachten van Bilderdijk over onderwijs en opvoeding." Pts. 1-3. In *De School met den Bijbel* 3 (1906), 37-39.
- _____. "General Biblical Principles and the Relevance of Concrete Mosaic Law for the Social Question Today (1891)." Translated by John Bolt. In *Journal of Markets and Morality* 13, No. 2

- (Fall 2010): 437-46.
- _____. “Godsdienstonderwijs.” Pts. 1-10. In *De School met den Bijbel* 3 (1906), Nos. 6,8,10,12,17,18,19,21,22,25.
- _____. “Godsvrucht en wetenschap.” In *De School met den Bijbel* 4, No. 26 (1907).
- _____. “Het Christelijk gymnasium.” In *De Bazuin* 35, No. 41 (1887).
- _____. “Het geweten.” In *De vrije Kerk* 7 (1881): 27-37, 49-58.
- _____. “Individualisme en individualiteit van het kind.” In *Correspondentieblad van de Vereeniging van Christelijke Onderwijzers en Onderwijzeressen in Nederland en de Overzeesche bezittingen* (1916): 64-72.
- _____. “Individueele en sociale opvoeding.” Pts. 1-4. In *Orgaan van het Gereformeerde Schoolverband* (20 Mei-18 Nov.1920).
- _____. “Kennis en leven.” Pts. 1-15. In *De Bazuin* 48, Nos. 3-20 (1900).
- _____. “Kinderstudie.” Pt. 3. In *Paedagogisch Tijdschrift* 6 (1914): 1-17.
- _____. “Kinderstudie.” Pts. 1-3. In *Paedagogisch tijdschrift: Orgaan der Vereeniging voor Paedagogiek* 5 (1913): 241-52; 289-99; 6 (1914): 1-17.
- _____. “Klassieke opleiding.” Pts. 1-2. In *Stemmen des Tijds* 7 (1918): 46-65; 113-47.
- _____. “Leven en dood.” In *De Bazuin* 48, No. 32 (1900).
- _____. “Middelbaar onderwijs.” In *De Bazuin* 49, No. 33 (1901).
- _____. “Moderne kunst.” In *De Bazuin* 48, No. 38 (1900).
- _____. “On Inequality.” (“Over de ongelijkheid” in *Stemmen des tijds* 2 (1913):17-43. In *Essays on Religion, Science, and Society*. Edited by John Bolt. Translated by Harry Boonstra and Gerrit

- Sheeres. Grand Rapids. Baker Academic, 2008.
- _____. "Onkerkelijkheid." In *De Bazuin* 49, No.11 (1901).
- _____. "Op reis." In *De Bazuin* 48, No. 35 (1900).
- _____. "Ouders of getuigen." Pts. 1-20. In *De Bazuin* 48-49, Nos. 35-50 (1900); 2-8 (1901).
- _____. "Paedagogiek als wetenschap." Pts. 1-17. In *De School met den Bijbel* 2 (1905): 11-46.
- _____. "Paedagogisehe beginselen." Pts. 1and2. In *De School met den Bijbel* 2 (1905): 7-8.
- _____. "Psychologie der religie." Verslagen en mededeelingen der Koninklijke Akademie van wetenschappen. *Afdeeling letterkundes* 4, Vol. 9. Amsterdam: Johannes Müller, 1909.
- _____. "Psychologie van het kind." Verslag van de rede, gehouden op de jaarvergadering der Vereeniging voor Christelijk Nationaal Schoolonderwijs. *Paedagogisch Tijdschrift* 1 (1909): 105-17.
- _____. "Religieuze psychologie." Pts. 1-50. In *Orgaan van het Gereformeerde Schoolverband* (11 Juni 1914-22 April 1920).
- _____. "Richtingen in de paedagogiek." In *Handelingen van het Nationaal Christelijk Schoolcongres*, gehouden op 9, 10, 11 October 1913 te Utrecht, 61-66. Kampen:J. H. Kok, 1913.
- _____. "Richtingen in de psychologie." In *Paedagogisch Tijdschrift* (Orgaan der Vereeniging voor Paedagogiek) 1 (1909): 4-15.
- _____. "Scheppling of ontwikkeling." In *Tijdschrift voor Gereformeerde Theologie* 8, No. 5 (1901): 217-57.
- _____. "Stemrecht der vrouw." In *De Bazuin* 48, No. 9 (1900).
- _____. "Ter toelichting en verdediging der psychologie." Pts. 1-8. In *Christelijk Schoolblad* 2 Juni to 21 Juli. (1899).

- _____. “Theological School.” In *The Trumpet* 47, No. 34 (1899).
- _____. “Van schoonheid en schoonheidsleer.” In *Almanak van het Studentencorps aan de Vrije Universiteit (NDDD)*. Amsterdam: Herdes, 1914.
- _____. “Verslag van acht lezingen gehouden in het kader van de Vacantie-cursus, georganiseerd door het hoofdbestuur der Vereeniging van Christelijke Onderwijzers en Onderwijzeressen in Nederland en Overzeesche Bezittingen, van 26 tot 31 Juli 1915 te Amsterdam.” In *De School met den Bijbel* 13, Nrs. 5-13 (1915).
- _____. “Verslag van rede op de vergadering der Vereeniging van Christelijke Onderwijzers over ‘Individualisme en Individualiteit.’” In *De School met den Bijbel* 12, No. 49 (1915).
- _____. “Wat is wijsbegeerte?” Pts. 1-6. In *De School met den Bijbel* 1 (1904): 38-46.
- _____. “Werk of genade.” In *De Bazuin* 49, No. 18 (1901).
- _____. “Woord en daad.” In *De Bazuin* 49, No. 23 (1901).
- _____. *Bede en rede: Ter inleiding van de jaarvergadering van de Vereeniging voor Hooger Onderwijs op Geref. grondslag*. gehouden te Zwolle op 6 en 7 Juli 1898. Kampen: J. H.B os [Zalsman], 1898.
- _____. *Beginselen der Psychologie*. Kampen: J. H. Bos, 1897.
- _____. *Bijbelsche en Religieuze Psychologie*. Kampen: J. H. Kok, 1920.
- _____. *Christelijke Wereldbeschouwing*. Rede bij de overdracht van het rectoraat aan de Vrije Universiteit te Amsterdam op 20 October 1904. Kampen: J. H. Bos, 1904.

- _____. *Christelijke Wetenschap*. Kampen: J. H. Kok, 1904.
- _____. *Christendom, Oorlog, Volkenbond*. Utrecht: Ruys, 1920.
- _____. *De Algemeene Genade*. Rede gehouden bij de overdracht van het Rectoraat aan de Theologische School te Kampen op 6 Dec. 1894. Kampen: G. Ph. Zalsman, 1894.
- _____. *De Ethiek van Ulrich Zwingli*. Kampen: G. Ph. Zalsman, 1880.
- _____. *De Nieuwe Opvoeding*. Kampen: J. H. Kok, 1917.
- _____. *De opleiding van den onderwijzer*. Voor onderwijs en opvoeding. No. 9; Rapport voor de Algemeene Vergadering van "Gereformeerde Schoolverband." Amsterdam: De Standaard, 1914.
- _____. *De Opvoeding der Rijpere Jeugd*. Kampen: J. H. Kok, 1916.
- _____. *De overwinning der ziel*. Rede uitgesproken in de Algemeene Vergadering vcan het achtste Nederlandsche Philologencongres te Utrecht, 26 April 1916. Kampen: J. H. Kok, 1916.
- _____. *De theologie van Prof. Dr. Daniël Chantipie de la Saussaye: Bijdrage tot de kennis der ethische theologie*. Leiden: Donner, 1884.
- _____. *De toekomst van het Christelijk onderwijs*. Rapport en advies door het bestuur van de Vereeniging voor Gereformeerd Schoolonderwijs aangeboden aan de eerstkomende Algemeene Vergadering. Kampen: J. H. Bos, 1904.
- _____. *De Vrouw in de Hedendaagsche Maatschappij*. Kampen: J. H. Kok, 1918.
- _____. *Essays on Religion, Science, and Society*. Edited by John Bolt. Translated by Harry Boonstra and Gerrit Sheeres. Grand Rapids:

- Baker Academic, 2008.
- _____. *Evangelisatie: Christendom en Maatschappij*. Vol. 5, No. 9. Utrecht: Ruys, 1913.
- _____. *Evolutie: Pro en Contra, Betreffende Vraagstukken van Algemeen Belang* 3, No. 3. Baarn: Hollandia-drukkerij, 1907.
- _____. Foreword to *Christendom en opvoeding*. Baarn: Hollandia-Drukkerij, 1908.
- _____. Foreword to *De ethische richting: eene studie*. Rotterdam: Libertas, 1917.
- _____. Foreword to *Ongeloof en Revolutie: eene reeks van historische voorlezingen*. 3rd Edited. Kampen: J. H. Bos, 1904.
- _____. Foreword to *Opvoedkunde voor het huisgezin*. Nijverdal: E. J. Bosch Jbzn, 1917.
- _____. *Gereformeerde Ethiek*. In Bavinck Archives, box 13/32; No. 186.
- _____. *Hedendaagsche Moraal*. Kampen: J. H. Kok, 1902.
- _____. *Het probleem van den oorlog*. Kampen: J. H. Kok, 1914.
- _____. *Modernisme en orthodoxye*. Rede gehouden bij de Overdracht van het Rectoraat aan de Vrije Universiteit op 20 Ocr. 1911 Kampen: J. H. Kok, 1911.
- _____. *Opleiding en Theologie*. Kampen: J. H. Kok, 1896.
- _____. *Paedagogische Beginselen*. Kampen: J. H. Kok, 1904.
- _____. *Reformed Dogmatics: Prolegomena*. Vol. 1. Edited by John Bolt. Translated by John Vriend. Grand Rapids. Baker Academic, 2003.
- _____. *Reformed Dogmatics: God and Creation*. Vol. 2. Edited by John Bolt. Translated by John Vriend. Grand Rapids. Baker Academic,

2004.

- _____. *Reformed Dogmatics: Sin and Salvation in Christ*. Vol. 3. Edited by John Bolt. Translated by John Vriend. Grand Rapids. Baker Academic, 2006.
 - _____. *Reformed Dogmatics: Holy Spirit, Church, and New Creation*. Vol. 4. Edited by John Bolt. Translated by John Vriend. Grand Rapids. Baker Academic, 2008.
 - _____. *Saved by Grace: The Holy Spirit's Work in Calling and Regeneration*. Translated by Nelson D. Kloosterman. Grand Rapids: Reformation Heritage Books, 2008.
 - _____. *Schepping of Ontwikkeling: Lezing, gehouden te Arnhem, Zutphen, Amsterdam en Haarlem, 1901*. Kampen: J. H. Kok, 1901.
 - _____. *The Philosophy of Revelation*. The Stone Lectures for 1908-1909. Princeton Theological Seminary. Translated by Henry E. Dosker, Nicholas M. Steffens, and Geer hardus Vos. New York: Longmans, Green and Co., 1909.
- Bolt, John. "Bavinck's Use of Wisdom Literature in Systematic Theology." In *Scottish Bulletin of Evangelical Theology* 29 (2011): 4-23.
- _____. "Christ and the Law in the Ethics of Herman Bavinck." In *Calvin Theological Journal* 28 (1993): 45-73.
 - _____. "The Imitation of Christ Theme in the Cultural Ethical Ideal of Herman Bavinck." PhD diss., University of St. Michael's College, Toronto, 1982.
 - _____. "Why the Covenant of Works Is a Necessary Doctrine: Revisiting the Objections to a Venerable Reformed Doctrine." In *By Faith Alone: Answering the Challenges to the Doctrine of justification*,

- Edited by Gary L.W. Johnson and Guy Waters. Wheaton: Crossway, 2007.
- _____. *A Theological Analysis of Herman Bavinck's Two Essays on the Imitatio Christi*. Lewiston, NY : Edwin Mellen Press, 2013.
- _____. *Bavinck on the Christian Life: Following Jesus in Faithful Service*. Wheaton: Crossway, 2015.
- Bremmer, R. H. *Herman Bavinck als Dogmaticus*. Kampen Kok, 1961.
- Burger, Hans. *Being in Christ: A Biblical and Systematic Investigation in a Reformed Perspective*. Eugene. OR: Wipf & Stock, 2009.
- De Bruijn, Jan and George Harinck, eds. *Een Leidse vriendschap*. Amsterdam: Ten Have, 1999.
- Dosker, Henry Elias. "Herman Bavinck: A Eulogy by Henry Elias Dosker." In Bavinck, Herman. *Essays on Religion, Science and Society*. Edited by John Bolt. Translated by Harry Boonstra and Gerrit Sheeres. Grand Rapids: Baker, 2008.
- Eglinton, James. "Guest Editorial: Bavinck, Dogmatics, and Ethics." In *Scottish Bulletin of Evangelical Theology* 29 (2011): 1-3.
- _____. "On Bavinck's Theology of Sanctification-as-Ethics." In *Sanctification: Explorations in Theology and Practice*. Edited by Kelly M. Kapic. Downers Grove: Inter Varsity Press, 2014.
- _____. *Trinity and Organism: Towards a New Reading of Herman Bavinck's Organic Motif*. Edinburgh: T.&T. Clark, 2012.
- Elliott, Mark W. "Bavinck's Use of Augustine as an Antidote to Ritschl." In *Scottish Bulletin of Evangelical Theology* 29 (2011): 24-40.
- Gleason, Ronald N. "The Centrality of the Unio Mystica in the Theology of Herman Bavinck." ThD diss., Westminster Theological Seminary, Philadelphia, 2001.

- _____. Herman Bavinck: Pastor, Churchman, Statesman, and Theologian. Phillipsburg, N.J. : P & R Pub., 2010.
- _____. *The Centrality of the Unio Mystica in the Theology of Herman Bavinck*. ThD. thesis. PA: Westminster Theological Seminary, 2001.
- Harinck, George. "The Religious Character of Modernism and the Modern Character of Religion: A Case Study of Herman Bavinck's Engagement with Modern Culture." In *Scottish Bulletin of Evangelical Theology* 29 (2011): 60-77.
- Heideman, Eugene P. *The Relation of Revelation and Reason in E. Brunner and H. Bavinck*. Assen: Van Gorcum, 1959.
- Hielema, Syd. "Herman Bavinck's Eschatological Understanding of Redemption." ThD diss., Wycliffe College, Toronto School of Theology, 1998.
- Hoekema, Anthony A. "Herman Bavinck's Doctrine of the Covenant." ThD diss., Princeton Theological Seminary, 1953.
- Kruithof, Bastian. "The Relation of Christianity and Culture in the Teaching of Herman Bavinck." PhD diss., University of Edinburgh, 1955.
- Macleod, Donald. "Herman Bavinck and the Basis of Christian Certainty." In *Scottish Bulletin of Evangelical Theology* 29 (2011): 92-107.
- Mattson, Brian G. *Restored to Our Destiny: Eschatology & the Image of God in Herman Bavinck's Reformed Dogmatics*. Leiden; Boston: Brill, 2012.
- Nimmo, Paul T. "Bavinck, Barth, and the Uniqueness of the Eucharist." In *Scottish Bulletin of Evangelical Theology* 29 (2011): 108-26.
- Van Den Belt, Henk. "Herman Bavinck and His Reformed Sources on

the Call to Grace: A Shift in Emphasis towards the Internal Work of the Spirit.” In *Scottish Bulletin of Evangelical Theology* 29 (2011): 4-23.

Van Keulen, Dirk. “Herman Bavinck on the Imitation of Christ.” In *Scottish Bulletin of Evangelical Theology* 29 (2011): 78-91.

_____. “Herman Bavinck’s *Reformed Ethics*: Some Remarks about Unpublished Manuscripts in the Libraries of Amsterdam and Kampen.” In *The Bavinck Review* 1 (2010): 25-56.

루터와 몰트만의 그리스도의 선재성 이해에 대한 비교 고찰: 십자가 신학을 중심으로

이용규
(함께하는 교회)

[초록]

본 논문은 루터와 몰트만의 십자가 신학을 통하여 선재성 교리의 필요성과 중요성을 환기시키는데 있다. 그리스도의 선재성에 대한 이해는 구원론과 밀접한 관련성을 갖고 있다. 루터는 그리스도의 선재성을 삼위일체 하나님과의 관계 가운데 논의하고 있다. 그의 신학 속에서 경륜적 삼위일체 사상이 확실히 두드러지게 나타나는 것은 사실이다. 그러나 내재적 삼위일체론도 부정하지 않고 다양하게 표현되고 있다. 만약 경륜적 삼위일체만을 말하게 된다면 양태론(modalism)에 빠질 위험이 있다. 이와 반대로 경륜적 삼위일체와 관련 없이 내재적 삼위일체만을 논하게 되면 사변적으로 흐르기 쉽다. 그러나 루터는 경륜적으로 계시된 성경을 통해 삼위일체를 말하고 이를 토대로 내재적 삼위일체를 말하고 있다. 그러므로 루터는 양태론과 사변적 신학에 빠지지 않으면서 그리스도의 선재성을 주장하고 있다.

반면에 몰트만은 그의 십자가의 신학으로 신정론의 문제를 다루면서 루터의 십자가 신학을 수용하고 비판하면서 전개했다. 그는

십자가의 사건은 단지 아버지와 아들 사이에 일어난 것이 아니라 아버지와 아들과 성령의 삼위관계에서 일어난 사건이라는 주장했다. 십자가에 달리신 분은 바로 하나님 자신이며, 그러므로 역사 속에서 고통 받는 자들은 하나님의 고통 안에 있다고 하면서, 그리스도의 십자가에 나타난 하나님의 무한하신 은총과 사랑을 말한다. 그러나 몰트만은 삼위일체론과 종말론의 연관성 속에서 예수 그리스도의 십자가 사건을 이해하기 때문에 종말론적 만유재신론을 주장하게 되었다. 이러한 몰트만의 만유재신론적 종말론은 결국 그리스도의 후재설의 입장임을 드러냈다. 다른 한편 몰트만은 십자가 신학 가운데 신정론을 해결하려고 하였으나 성경적 관점 가운데 구원의 개인적 측면을 간과했다. 결론적으로 루터의 그리스도의 선재성에 대한 이해는 양자론(adoptionism)에 빠질 수 위험성을 배제시킨다. 이런 점에서, 루터의 그리스도의 선재성 교리는 기독교를 인간 성취의 종교로 변화시키는 것을 막아준다. 그 뿐만 아니라 그리스도의 선재성에 대한 방향 설정과 토대를 마련하는 좋은 본보기가 된다.

키워드: 그리스도의 선재성, 십자가에 못박히신 하나님, 양자론, 내재적 삼위일체, 만유재신론, 구원론

I. 서론

그리스도의 선재(preeexistence)는 우주 만물이 있기 이전에 이미 존재하신 인류의 구속자인 하나님의 아들 예수 그리스도의 신성의 필연성을

전제하는 개념이다.¹ 그리스도의 선재는 인성(humanitas)이 아니라 영원하신 하나님의 아들의 인격(persona)과 관계된다. 그러므로 그리스도의 선재는 삼위일체론의 관점에서 인식되어야 한다. 신약 성경은 그리스도가 선재하신 성자 하나님으로서 성육신한 신성과 인성을 지니신 분이심을 분명히 증거하고 있다.² 이런 점에서 초대 교회들은 예배시 예수 그리스도는 선재하신 성자 하나님으로서 성육신한 구세주이심을 고백하였다. 여러 공의회에서 채택한 신조들에도 그리스도의 선재는 이미 전제되어 있었다고 보아야 한다.³

그러나 오늘날 그리스도의 선재성 교리는 거센 도전을 받고 있다. 역사적 예수의 새로운 탐구자들은 불트만(Rudolf Bultmann)의 약점을 보완하여 역사적 예수와 선포의 그리스도 사이에 연속성이 있음을 증명하고자 했다. 그러나 그들도 또 다른 실존적으로 채색된 예수를 나타낼 뿐이었다.⁴ 현대 신학에서는 영원한 존재로서의 그리스도의 신격에 대한 관심보다는 지상의 사람 예수의 신성에 관심을 가져야 한다고 주장한다. 이러한 현대적 주장을 펼치는 사람들 중에는 그리스도의 선재성을 신화적이라고 주장하거나 노골적으로 그리스도의 선재설이 교의학에서 불필요함을 역설하는 이도 있다.⁵ 그 뿐만 아니라 철학적 이데아에 불과하다거나(John Macquarrie), 아담 기독론을 저해한다거나(James D. G. Dunn), 위기에 처한 신앙의 공동체에 의해서 고안된 것이라고(Karl-Josef Kuschel) 주장한다.⁶ 이러한 선재성 교리에 대한 현대적 재고들도 성경적 해석이기 보다

1 H. R. Mackintosh, *The Doctrine of the Person of Jesus Christ* (Edinburgh: T. & T. Clark, 1913), 456-62.

2 마 16:16; 20:28; 요 1:1; 8:58; 빌 2:6-8; 골 1:16-17.

3 Fred Craddock, *The Pre-existence of Christ in the New Testament* (Nashville: Abingdon, 1968), 185.

4 Charles C. Anderson, *The Historical Jesus: A Continuing Quest* (Grand Rapids: Eerdmans, 1972), 112. 역사적 예수의 새로운 탐구에 대해서 앤더슨은 다음과 같이 설명한다. “불트만과 그의 제자들은 역사적 전망에서 아무것도 해결하지 못했다 … 그들은 역사의 문제를 피한 것에 불과하다.”

5 Reginald H. Fuller, “Pre-Existence Christology: Can We Dispense With It?” *Word & World* 2 (Alexandria: Virginia Theological Seminary, 1982): 29-30.

는 계몽주의적 회의주의의 산물이다.⁷ 이러한 시대적 상황 속에서 그리스도의 선재성은 다른 신학 부분과 연관되어 있기 때문에 그리스도의 선재성에 대한 연구는 중요하다. 필자는 칼빈(John Calvin)의 그리스도의 선재성 이해에 대해서 이미 고찰하였다. 칼빈은 그리스도의 선재성에 대한 이해는 역사적 예수와 신앙의 그리스도라는 구별이 없고 그리스도의 사역에만 치중하므로 양자론(adoptionism)에 빠질 수 있는 위험성도 배제시켰다.⁸ 이제 종교개혁가 중의 한 사람인 루터(Martin Luther)와 현대 신학자 몰트만(Jürgen Moltmann)의 그리스도의 선재성에 대한 고찰도 필요하다고 생각된다. 그러므로 본 논문은 루터와 몰트만의 그리스도의 선재성에 대한 이해를 그들이 펼친 십자가의 신학을 중심으로 비교 고찰하여 그리스도의 선재성에 대한 연구의 방향을 제시하고자 한다.

II. 십자가 신학과 그리스도의 선재성

1. 루터의 십자가에 대한 이해

(1) 하나님의 마음을 보여주는 거울

루터는 말씀을 기독론적으로 이해한다. 그는 그리스도는 성육신 하신 하나님의 말씀이며 ‘위격적 연합’은 선재하신 로고스(a preexistent Logos)가 육과 연합되어 존재함을 의미한다.⁹ 루터는 그리스도와 하나님을 분리하는 그 어떤 시도도 거부한다. 그는 참 하나님이며 하늘에서 영원

⁶ 문병호, 『기독론』(서울: 생명의 말씀사, 2016), 594에서 재인용하였음.

⁷ 이용규·이신열, “그리스도의 선재성에 대한 연구: 판넨베르크를 중심으로”, 『조직신학연구』 제18호 (2013 봄여름호), 173-79.

⁸ Cf. 이용규, “칼빈의 그리스도 선재성 이해에 대한 고찰”, 『갱신과 부흥』 제 17권(2016), 35-51. 칼빈의 그리스도 선재성 이해에 대해서는 본 논문을 참조하시오.

⁹ Vidar L. Haanes, “Christological Themes in Luther’s Theology,” *Studia Theologica* 61(2007), 21-22.

한 성자의 선재로부터 시작되는 그리스도를 전제한다. 루터는 사도신경의 제 2 항에 대한 설명에서 그것을 매우 분명하게 말하고 있다.¹⁰

루터의 신학을 특징짓는 매우 중요한 단어가 ‘십자가 신학’이다.¹¹ 그가 중세의 로마 가톨릭의 교의학 체계에서 벗어나 독자적인 신학을 형성하게 된 것이 바로 그리스도의 십자가이다. 루터는 중세 신학을 영광의 신학이라고 규정하였다.¹² 영광의 신학자는 롬1:20의 말씀대로 자연을 통해서 하나님을 인식하려는 사람들이며 인간과 자연을 통해서 하나님과의 관계를 맺으려는 경향의 중세신학을 말한다.¹³ 그러므로 영광의 신학자는 바로 인간의 업적을 중시하는 중세의 스콜라주의나 도덕주의에 빠져 있는 사람을 말한다. 그들은 인간의 성취, 인간의 제도, 그리고 인간의 신학을 선하다고 본다.¹⁴

루터의 신학에서 영광의 신학자는 십자가에 달리시고 감추어 계신 하나님을 인식하지 못한다.¹⁵ 영광의 신학자는 악을 선이라고 부른다.¹⁶ 이와는 반대로 하나님에 대한 지식의 참된 자리는 십자가이다. 루터가 본 하나님은 십자가 안에서 자신을 계시하시는 하나님이다. 하나님의 영광은 십자가의 처형의 고통과 치욕 아래서 드러난다.¹⁷ 그의 ‘감추어진 하나님’ 개념이

¹⁰ Bernhard Lohse, *Martin Luther's Theology: Its Historical and Systematic Development*. trans. Roy A. Harrisville. (Minneapolis: Fortress Press, 2006), 221. “나는 영원으로부터 성부에게서 나온 참 하나님께서며, 또한 동정녀 마리아에게서 나온 참 인간이신 예수 그리스도가 나의 주님이라는 것을 믿는다.”

¹¹ Luther, Martin. *Luther's Works*. American Edition. ed. Jaroslav Pelikan and Helmut Lehmann. 55 vols.: Philadelphia and St. Louis: Fortress Press and Concordia Pub. House, 1955ff. 이후 *LW*로 약칭함. *LW* 31, 40. 루터는 ‘십자가의 신학’을 ‘영광의 신학’과 대비시키면서 다음과 같이 말한다. “영광의 신학자는 나쁜 것을 좋다고 말하고 좋은 것을 나쁘다고 말한다. 십자가의 신학자는 사실상 진리인 것을 말한다.”

¹² *LW* 31, 53; Cf. 차재승, 『십자가, 그 신비와 역설』(서울: 새물결플러스, 2013), 253: “라틴 어로서는 신학이 아니라 신학자인데, 영어 번역에는 영광의 신학 (a theology of glory)라고 번역되었다.”

¹³ *LW* 31, 52.

¹⁴ *LW* 31, 41; *LW* 26, 399.

¹⁵ *LW* 31, 225.

¹⁶ *LW* 31, 40; 차재승, 『십자가, 그 신비와 역설』, 253-4.

¹⁷ *LW* 31, 53.

십자가 신학을 통해 해석되고, 감추어진 하나님은 십자가에 달리신 하나님과 하나가 된다.¹⁸ 루터는 그리스도 안에 있는 인격 속에서 ‘하나님 아버지 그 분’을 보고 발견한다.¹⁹ 그의 관심은 바로 하나님 자신, 하나님의 마음이었다. 그리스도는 ‘하나님의 아버지다운 마음을 보여주는 거울’이다. 루터는 예수 그리스도 안에 있는 인격 속에서 하나님 아버지 그분을 보고 발견한다. 이로써 그의 기독론은 “나를 본 자는 아버지를 보았거늘”(요 14:9)과 같은 요한복음의 특징을 가진다.²⁰ 루터는 성부를 인간 예수 그리스도 안에서 발견하고 그 밖의 다른 어떤 곳에서도 발견하지 못한다고 한다. 그는 그리스도의 참된 신성을 확립하는 전통적인 방법을 따른다.²¹

그러므로 루터의 관심은 ‘예수 안에서 성부 하나님을 인식하는 것’이다. 인간 예수와는 무관하게 존재하는 하나님과는 올바른 관계를 맺을 수 없다. 그는 인간이 하나님을 아는 방법은 오직 십자가를 통해서 이루어진다. 십자가에서 하나님은 누구이시며 어떤 분이신가를 드러난다. 그러나 하나님은 십자가에서 역설적으로 고난과 연약함 가운데 자신을 계시하신다.²² 십자가 신학은 성경 말씀을 통해서 발견한 진리들을 루터가 체계적으로 정리한 신학이다. 이러한 십자가의 하나님은 고난 뒤에 숨겨진 하나님(Deus absconditus)이다. 그러나 동시에 숨겨짐 안에 계시된 하나님(Deus revelatus)이시다. 그러므로 십자가의 신학에서는 숨겨진 하나님은 곧 계시된 하나님과 동일하다.²³ 십자가에서 드러난 고난의 모습을 하나님으로 이해하는 자는 드러난 하나님을 볼 수 있지만, 영광의 신학자에게 십자가는 하나님의 모습이 감추어진다. 여기서 십자가의 신학은 영광의 신학과 대조된다. 루터는 십자가의 수난과 고난에 근거하여 하나님 인식이 가능하다고

¹⁸ LW 31, 52.

¹⁹ LW 31, 53.

²⁰ LW 24, 61.

²¹ Ian D. Kingston Siggins, *Martin Luther's Doctrine of Christ* (New Haven: Yale University Press, 1970), 222.

²² LW 31, 52

²³ Alister E. McGrath, *Theology of the Cross : Martin Luther's Theological Breakthrough* (New York : Basil Blackwell, 1985), 161-75.

본다. 이 역설적인 하나님의 모습을 루터는 ‘하나님의 등’이라고 표현했다.²⁴

(2) 속성 교류

루터의 신학에서 속성 교류(communicatio idiomatum)는 십자가 신학에도 적용되고 있다.

그의 십자가 사상 전반에 그리스도의 두 본성의 연합은 펼쳐진다. 그는 그리스도의 한 인격 안에서 두 본성의 연합을 세우기 위해서 속성교류를 말한다.²⁵ 루터에게 하나님은 그리스도를 이 세상으로 보내셔서 우리의 비참함을 짚어지게 하셨다. 그리고 그 자신을 우리와 교환하여 하나님과 연합되게 하였다. 루터에 따르면 ‘하나님의 의’의 발견은 십자가 신학 전개의 촉매로 볼 수 있다.²⁶ 그에게 있어서 속성의 교류는 십자가 신학에서 그리스도 안에서 하나님이 고난 받으시고 죽으셨다는 사실을 명확하게 표현하기 위한 신학적 방식이다.²⁷ 루터는 그리스도께서 십자가에서 자신을 인간과 나누고 우리 모두의 죄를 짚어진 참 구세주이심을 말할 때는 그리스도의 인성에 강조점을 두었다.²⁸ 다른 한편으로 그리스도의 승리의 동기에 대해 주장할 때는 그리스도의 인성보다는 신성에 더 우위를 둔다.²⁹ 그러나 그리스도의 인성과 신성에 대해 루터가 보인 이런 강조점의 차이에도 불구

24 LW 31, 52.

25 LW 22, 361.

26 LW 17, 224-5.

27 LW 22, 261.

28 LW 22, 23.

29 Hugh T. Kerr (ed.), 『루터신학 개요』, 김영한 역 (서울: 대한예수교장로회출판국, 1991), 102: 루터는 낚시 바늘을 통해서 그리스도의 승리에 대해서 다음과 같이 설명한다. “낚시꾼이 낚시 바늘에 미끼를 끼워서 물에 던져 넣으면 공기가 와서 미끼를 채가고 그의 목은 바늘에 걸린다. 그러면 낚시꾼은 물에서 고기를 끌어올린다는 것이다. 마찬가지로 우리 주님께서도 이 같은 방법으로 사단을 다루셨다. 하나님은 낚시 바늘로 그의 독생하신 아들을 세상에 보내셨고, 그리스도의 인성을 미끼로 삼아 바늘에 걸었다. 그러자 마귀가 와서 인간이신 그리스도를 물었고 그를 삼켰다. 그러다가 그는 쇠로 된 낚시 바늘까지 물었는데 그것이 곧 그리스도의 신성이다… 이것이 바로 하나님의 지혜(sapientia divina)인 것이다.”

하고 루터는 그리스도는 참 하나님이고 참 인간이라고 언급한다.³⁰

루터는 속성의 교환이 일어나지 않는다면, 양성은 본질적으로 양립 불가능하기 때문에, 한 인격 안에서의 양성의 결합이 사라질 것이라고 주장했다. 그래서 루터는 성경에 기초한 십자가 신학의 이러한 측면을 발전시키고 한 인격 안에서 두 본성의 연합을 세우기 위해서 속성 교류를 받아들인다.³¹ 다시 말해서, 루터는 두 본성의 인격에 대해 전통적 교리를 채택하면서 두 본성간의 상호 관계를 속성의 교류로 더욱 발전시켰다. 그는 속성의 교류의 관점에서 그리스도의 신성과 인성의 유기적 결합의 관계를 분명히 한다.³² 속성교류의 측면에서 편재교리는 무소부재하신 하나님과 피조물의 본질적 차이를 주장하면서 범신론에 빠지는 것을 막아준다. 그리고 루터의 편재 교리는 그리스도의 성육신에 대한 구체적 설명이기도 하다. 그의 속성의 교류는 그리스도의 신성이 그것의 속성들을 인성에 전달하며 인성도 그것의 특성을 신성에 전달한다는 의미이다. 이런 점에서 루터는 구유에 있는 무력한 아기가 천지를 창조하신 전능하신 하나님이라고 말할 수 있었다.³³

루터는 주장하기를 그리스도의 신성은 성육신과 그것의 인성과의 인격적 일치 때문에 그것의 고난의 최상의 깊이로 들어간다고 한다. 하나님은 그리스도 안에서 고난당하신다. 그러나 그는 양태론자들(modalists)이 한 것처럼 ‘성부 수난설’을 주장하지 않았다. 그는 언제나 하나님의 고난을 이해할 수 없는 신비로 간주했다.³⁴ 그는 성찬에서도 그리스도의 두 본성 교리와 속성 교류를 사용한다.³⁵ 사람의 이성으로는 빵이 육체라고 말하여

³⁰ Haanes, “Christological Themes in Luther’s Theology”, 37-39.

³¹ Ibid., 31. Haanes는 그리스도의 두 본성의 연합에 대한 루터의 강조는 알렉산드리아학파의 기독론에 가깝다고 언급한다.

³² Ibid., 27.

³³ Ibid., 37.

³⁴ Paul Althaus, *The Theology of Martin Luther*. trans. Robert C. Schultz (Philadelphia: Fortress Press, 1970), 197.

³⁵ LW 35, 63-86. 루터는 성례에서 떡과 포도주의 본질(substance)이 그리스도의 몸과 피로 변한다는 로마 가톨릭의 가르침을 부인했다. 그러나 그의 성만찬관이 속성 교류를 요구했

지는 것이 불합리한 것처럼, 하나님이 인간이라고 말하는 것도 마찬가지다. 루터가 속성 교류를 주장하는 것은 그리스도를 한 인격으로 보려는 것이지 형이상학적 사색과는 거리가 멀다. 그리고 그의 저작은 칼케돈 정통에 대한 공식적 인정으로 가득 차 있다.³⁶ 루터가 그리스도의 온전한 신성과 인성을 믿었다는 것을 보여주는 수많은 진술을 그의 저작에서 찾아볼 수 있다. 심지어 아기 예수조차도 전지하고 전능하며 편재하시다고 가르쳤다. 따라서 루터는 그리스도가 성육신 안에서 자기를 비우신 것이 그가 그의 신성을 혹은 하늘에서의 그의 신성의 특성들을 버렸다는 것을 의미하는 것으로 이해하지 않았다.³⁷ 그러므로 그는 그리스도가 명확하게 위격적 성품과 정체성을 가진 신적 위격으로 이 세상에 오셨다는 것은 틀림없는 사실로 받아들인다. 사실상 선재하심 없이는 성육신 사상은 불가능하다. 성육신의 주체는 선재했음이 틀림없다. 그러므로 그리스도의 선재는 결코 어떤 사변적 관심에서 솟아나지 않았다. 루터에게 있어서 십자가는 그리스도의 인격과 사역을 결합시킨다. 그리스도를 통해서 우리는 하나님을 만나기 때문에 십자가는 루터의 기독론에 있어서 중요한 주제이다. 무엇보다 루터의 신학에 있어서 예수 그리스도는 영원한 선재하신 말씀으로서 성육신하신 구속주 하나님이 되신다.³⁸

2. 몰트만의 십자가 신학

(1) 루터의 십자가 이해에 대한 수용과 비판

기독교 신학의 근거와 규범이 되는 ‘십자가 신학’이 종교개혁가 루터에게 있어서 신학의 중심 개념이었던 것과 마찬가지로 몰트만에게도 십자가 다.

³⁶ Bernhard Lohse, *Martin Luther's Theology: Its Historical and Systematic Development*. trans. Roy A. Harrisville (Minneapolis: Fortress Press, 2006), 10.

³⁷ Althaus, *The Theology of Martin Luther*, 222.

³⁸ Haanes, “Christological Themes in Luther’s Theology”, 39-41.

신학은 그의 신학적 사고의 중심이었다. 몰트만은 1972년에 『십자가에 달리신 하나님』(*Der gekreuzigte Gott*)을 내 놓았다. 이 책은 그의 신학을 십자가의 신학으로 규정하는 결정적인 것이었다. 몰트만은 루터의 십자가 신학의 빛에서 그의 신학을 전개한다. 그에게 인간과 그 세계 속의 고난의 문제와 관련한 신정론이 신학의 중요한 주제가 되었다.³⁹ 몰트만은 이 문제를 해결하기 위해서 철저히 삼위일체론적으로 이해한다. 그는 “삼위일체론의 내용적 원리는 그리스도의 십자가이고, 십자가 인식의 형식적 원리는 삼위일체론이다”라고 한다.⁴⁰ 몰트만은 예수의 인격과 역사 가운데 그리스도 이해의 근거가 되는 역사적 사건을 십자가 사건이라고 하였다. 십자가의 사건은 단순히 하나님의 신성과 예수의 인성 사이에 일어난 사건이 아니라 아버지와 아들과 성령의 세 인격 사이에서 일어난 관계의 사건 즉 삼위일체적 사건이라고 주장한다.⁴¹

몰트만에 의하면 헬라 철학의 영향 하에 있는 신학은 ‘하나님의 수난 불가능성’을 주장하게 되었다고 말한다.⁴² 그리면서 그는 루터의 십자가 신학은 중세의 무감각한 하나님에 대한 신학에 저항하였고 밝힌다. 그는 중세의 교회적 사회가 지녔던 영광의 신학에 반대하고 십자가에 달린 그분의 해방시키는 복음에 대한 종교 개혁적 인식을 명확히 표현하고자 하였다.⁴³ 몰트만은 초대교회 당시 신학적 사고는 하나님 자신을 예수의 고난 및 죽음과 동일시 할 수 없었기 때문에 전통적 기독론은 ‘가현설’의 경향으로 빠지기도 했다고 한다. 그는 이 가현설에 의하면 예수는 정말 고난당한 것이 아니라 단지 겉으로 벼림을 받은 것이 된다고 주장한다.⁴⁴

³⁹ Stanley J. Grenz, & Roger E. Olson, *20th Century Theology* (Downers Grove: InterVarsity Press, 1992), 180.

⁴⁰ Jürgen Moltmann, *Der gekreuzigte Gott*, 『십자가에 달리신 하나님』, 김균진 역 (서울: 한국신학연구소, 1998), 253.

⁴¹ Ibid., 253-4.

⁴² Jürgen Moltmann, *Trinität und Reich Gottes*, 『삼위일체와 하나님의 나라』, 김균진 역 (서울: 대한 기독 교서회, 1993), 34.

⁴³ Moltmann, 『십자가에 달리신 하나님』, 82-85.

⁴⁴ Ibid., 329-30.

몰트만은 루터가 양성론의 구분을 통해 인간이 그 자신을 신격화하고자 하는 시도를 분쇄하였다는 점과 그리스도의 십자가의 고난을 그리스도의 신성과 인성적 인격에 돌리게 하는 것이 가능하도록 했다고 말한다.⁴⁵ 그러나 몰트만은 루터가 그의 십자가 신학에서 언제나 철저히 삼위일체적으로 생각하지 못하였다고 비판한다.⁴⁶ 그러므로 그는 전통적인 양성론에 관한 언급과 더불어 삼위일체론적 십자가의 신학을 전개하고 있다. 몰트만은 그리스도의 죽음을 양성론적으로 그리스도의 인성만 죽은 것이 아니라 아버지는 버리고 아들은 벼림을 당하는 분리의 사건이 발생한 것이라고 한다.⁴⁷ 그러나 이 분리의 사건은 가장 깊은 의미에서 결합의 사건이라고 몰트만은 말한다. 왜냐하면 아들은 아버지로부터 수동적으로 벼림을 당하는 것이 아니라 적극적으로 자신을 내어주는 능동적인 버리심이기 때문이다. 죽 아버지와 아들 사이에 의지의 일치성이 십자가에서 일어난 것이다.⁴⁸

몰트만은 루터의 십자가 신학이 너무나 실존적 차원에만 머물러 있고 사회 윤리적 차원으로 전개되지 못하였음을 지적한다. 이와 더불어 루터는 가톨릭교회의 업적의 의와의 논쟁을 주요 대상으로 삼은 결과 하나님의 칭의의 우주적 지평을 약화시킬 수밖에 없었다고 주장한다.⁴⁹ 이와 같이 몰트만은 루터의 십자가 신학이 지닌 한계를 극복하기 위하여, 오늘의 역사 현장에서 고난당하는 사람들과 함께 아파하시는 삼위일체 하나님을 해석한다. 또한 인간의 영혼뿐만 아니라 온 우주가 하나님의 구원의 대상으로 인식함으로써 그리스도의 구원을 종말론적 우주론적 차원에서 인식해야 한다고 주장한다.⁵⁰

45 Ibid., 349.

46 Ibid., 335.

47 Jürgen Moltmann, *Politische Theologie*, 『정치신학』, 전경연 역 (서울: 대한기독교서회, 1974), 59.

48 Moltmann, 『십자가에 달리신 하나님』, 256-7.

49 Jürgen Moltmann, *Following Jesus Christ in the World Today: Responsibility for the World and Christian Discipleship* (Elkhart, Indiana: Institute of Mennonite Studies, 1983), 38.

(2) 삼위일체 되신 하나님의 사건

몰트만 루터의 십자가 신학의 명제인 ‘십자가가 모든 것을 시험한다’(CRUX Probat Omnia)를 수용하고 십자가 사건을 기독교 신학의 출발점으로 삼았다. 이런 점에서, 몰트만의 그리스도의 선재성에 대한 이해를 삼위일체론적 십자가 사건에서 살펴볼 필요가 있다. 그의 후기 저서들에서는 삼위일체론이 중요한 위치를 차지한다.⁵¹ 그러므로 몰트만의 십자가의 신학이 삼위일체론이며, 삼위일체론은 십자가의 신학이 되어야 한다고 한다. 그렇지 않으면 십자가에 달리신 하나님을 충분히 이해할 수 없기 때문이다.⁵² 그에게 십자가는 삼위일체론의 근거이며 삼위일체론의 내용적 원리이다. 그러므로 예수 그리스도의 역사를 하나님의 사건으로 이해하기 위한 개념적인 틀은 삼위일체론이다.⁵³

몰트만은 이 세상의 고난에 실제적으로 함께 할 수 없으시며, 그리스도의 고난에도 역시 포함될 수 없는 냉정한 하나님에 대한 모든 개념을 제거하고 있다. 여기서 몰트만은 “그리스도의 신성은 성육신과 인간성과의 인격적 연합 때문에 그 고난의 가장 깊은 곳까지 들어가신다”라고 주장하는 루터와 맥락을 같이하고 있다. 그러므로 몰트만은 십자가 사건을 성령 안에서 아버지와 아들 사이에서 일어난 삼위일체적 사건이라고 이해하며, 이를 통해서 경륜적 삼위일체와 내재적 삼위일체 사이에 이분법이 극복될 수 있다고 주장한다.⁵⁴ 만일 내재적 삼위일체와 경륜적 삼위일체를 구분하여, 십자가의 사건을 단지 밖을 향한 구원의 사역으로만 이해하게 되면, 수난당 할 수 없는 하나님의 수난이라는 모순이 생기기 때문이다. 그러므로 몰트만

⁵⁰ Moltmann, 『십자가에 달리신 하나님』, 14–19. 루터의 십자가 신학이 사회 윤리적 요소가 결여되었음을 지적한다. 십자가 신학의 한계와 약점을 지적하면서 현대의 역사적 상황 속에서 십자가 신학을 다시 해석한다.

⁵¹ Richard Bauckham, *The Theology of Jürgen Moltmann* (Edinburgh: T&T Clark, 1994), 5–6.

⁵² Moltmann, 『십자가에 달리신 하나님』, 253–4.

⁵³ Moltmann, 『정치신학』, 60.

⁵⁴ Moltmann, 『십자가에 달리신 하나님』, 258.

은 십자가의 사건을 삼위일체 되신 하나님의 사건으로 이해해야 한다고 말한다.⁵⁵ 그는 『십자가에 달리신 하나님』에서 십자가 사건에서 세 신적 위격은 서로 삼위일체로서의 관계를 구성한다고 말한다.⁵⁶ 삼위일체가 실제로 구성되는 것은 십자가 사건을 통해서라고 밀하려는 듯이 보인다. 다른 한편으로는 몰트만은 이내 그러한 입장에서부터 돌아서서 하나님은 영원히 삼위일체라는 견해로 돌아간다. 하지만 그는 결코 십자가가 하나님의 삼위일체적 경험 안에 내재적이라는 생각을 포기하지 않는다.

그러나 몰트만은 삼위일체 신학을 십자를 출발점으로 삼기 때문에 결국 내재적 삼위일체와 경륜적 삼위일체를 구분하는 전통적인 견해를 고수할 수 없게 되었다. 『삼위일체와 하나님 나라』에서 몰트만은 내재적 삼위일체의 필요성을 사실상 인정하고 있다. 그러나 그는 내재적 삼위일체가 경륜적 삼위일체에 의해 영향을 받는다는 단서를 덧붙인다.⁵⁷ 그는 『삼위일체와 하나님 나라』에서 강조하는 것처럼, 십자가의 고통은 성령을 통하여 영원부터 영원까지 삼위 하나님의 내적 삶을 결정한다.⁵⁸ 이런 점에서 몰트만은 우리 모두가 직면해야하는 고난의 일상적인 실재에 좀 더 가까운 하나님에 대한 그림을 그릴 수 있게 해주었지만, 경계해야 할 점도 있다. 몰트만이 ‘십자가에 못 박히신 하나님’이라는 용어를 사용한다는 것은 기독교 전통에 있어서 아주 일반적으로 사용되어 왔던 하나님에 대한 개념에 반대하고 있다는 것을 알게 된다. 신적인 초월성에 대해서나 그리스도께서 죄악과 죽음을 이기신 것에 대한 강조점이 약화되었다. 그리고 십자가가 과연 삼위일체론의 근거이며 십자가는 삼위일체론의 증거라고 파악하는 것이 정당한지를 생각해야 한다. 왜냐하면 삼위일체성은 십자가 사건 이전

55 Ibid., 258-59.

56 Jürgen Moltmann, *Der gekreuzigte Gott: Das Kreuz Christi als Grund und Kritik christlicher Theologie* (München: Kaiser, 1972), 232; Jürgen Moltmann, *The Crucified God*, trans. R. A. Wilson and John Bowden (New York: Harper and Row, 1974), 245; Moltmann, 『십자가에 달리신 하나님』, 256.

57 Grenz & Olson, *20th Century Theology*, 182-3.

58 Moltmann, 『삼위일체와 하나님의 나라』, 177-8.

에 이미 하나님의 존재 양식을 가리키는 것이지 결코 그리스도의 십자가 사건에서 이루어진 것이 아니기 때문이다.⁵⁹ 다시 말해서 삼위일체의 신비는 세계 창조 이전에 하나님의 비밀이며 그것이 역사의 종말에 이르러 예수 십자가 사건에서 분명하게 드러나기 때문이다. 이런 점에서 몰트만은 그리스도의 선재성을 아무것도 존재하지 않을 때, 우주만물이 있기 이전에 이미 존재하고 있음을 의미하지 않는다.

(3) 종말론적 만유재신론

몰트만의 그리스도의 선재성에 대한 이해는 정통적인 개념과 다르다. 이런 점에서 그의 그리스도의 선재성에 대한 이해가 무엇인지를 그의 만유재신론적 사고를 통해 살펴볼 필요가 있다. 그는 1964년 『희망의 신학』(*Theologie der Hoffnung*)을 출판함으로써 “종말론”에 대한 논의가 활성화되는 계기를 마련하였다.⁶⁰ 미래성에 기초한 몰트만의 초월과 내재에 대한 새로운 접근법은 그의 신론에서 결정적인 것이다. 또한 그는 오늘의 세계와 함께 이루어지는 삼위일체 하나님의 역사의 포괄적인 지평을 이해하고자 한다. 종말론적 사상가들은 초월자로서의 하나님 탐구에 대한 출발점으로서 공간성보다는 시간성이 더욱 적절하다고 본다. 그들은 하나님을 ‘미래의 힘’ 또는 ‘오시는 하나님’으로 표현하면서 하나님의 초월성을 재확립하려 했다.⁶¹ 다시 말해서, 하나님의 삼위일체의 역사는 세계와 관계를 가지고 세계를 창조해갈 뿐만 아니라, 그 세계에 영향을 받게 된다는 것이다.

몰트만이 하나님의 초월과 내재를 미래의 현존으로 보기 때문에, 그의 신론은 종말론적이며, 삼위일체적인 만유재신론의 성격을 갖는다.⁶² 몰트

⁵⁹ Klaas Runia, *The Present-day Christological debate*, 『현대기독론 연구』, 김호남 역 (서울: 기독교문서선교회), 65-66.

⁶⁰ Jürgen Moltmann, *Theologie der Hoffnung: Untersuchungen zur Begründung und zu den Konsequenzen einer christlichen Eschatologie*, München: Kaiser, 1964.

⁶¹ Grenz & Olson, *20th Century Theology*, 171-2.

만의 신론을 고전적 신론이나 과정 신학과 구분함에 있어서 핵심은 하나님의 자기 제한(self-limitation)이라는 주장이다. 이는 유대교의 침춤(zimzum) 개념에서 비롯된 것으로 하나님은 무한(infinite)하시고 무소부재(omnipresent)하므로 하나님에게 바깥은 존재하지 않는다. 이런 이유로 침춤은 하나님께서는 이 세상을 창조하기에 앞서 자기 제한을 통해서 무로 부터의 창조 행위에 필요한 공간으로서 무(nihil)를 만들었다고 설명한다.⁶³ 이제 하나님 ‘밖에’ 있는 현실은 비록 하나님과는 구분되지만 또한 하나님 자신 ‘안에’ 있는 것이 된다.⁶⁴ 여기에서 하나님과 세계 사이의 상호적 관계가 전제된다. 비록 이 세계가 하나님에게 의존하는 그 의존성이 더 크지만, 하나님은 그의 내재성에 있어서 어느 정도 이 세계에 의존하고 있다.⁶⁵

몰트만은 세계를 창조하기 위하여, 무한한 하나님이 자기 안에 미리 어떤 유한함을 위한 여지를 만들어 두어야 했던 것이라고 설명한다.⁶⁶ 몰트만은 삼위일체론과 종말론의 연관성 속에서 삼위일체의 교리를 예수 그리스도의 십자가 사건의 관점에서 이해하는 것이다. 그에게 십자가는 삼위일체의 기초와 근거가 되는 사건이다.⁶⁷ 십자가는 아버지와 아들 사이의 분리와 일치라는 변증법을 통하여 삼위일체로 존재하시는 하나님을 구성한다. 이것은 단순히 하나님이 고통당할 수 있다는 좁은 의미뿐만 아니라, 넓은 의미에서는 하나님이 자신의 창조세계에 의해 영향을 받을 수 있다.⁶⁸ 몰트만은 말하기를 십자가에 그의 아들을 내어주고 희생시키는 아버지는 무한한 사랑의 영, 곧 성령 가운데서 아들이 현실적으로 당하는 죽음과 고통을

62 Moltmann, 『삼위일체와 하나님의 나라』, 33. 몰트만은 자신이 만유재신론자임을 밝힌다. “만유재신론적 사고를 받아들임으로써 하나님과 인간과 세계는 그들의 관계와 상호 작용에 있어서 생태학적으로 생각되어야 한다.”

63 이신열, “위르겐 몰트만(Jürgen Moltmann)의 창조와 진회를 통해 살펴본 섭리 이해,” 『고신신학』15호 (2013), 273.

64 Ibid., 274.

65 Jürgen Moltmann, *God in Creation: A New Theology of Creation and the Spirit of God*, trans. Margaret Kohl (San Francisco: Harper and Row, 1985), 82.

66 Ibid., 86.

67 Moltmann, 『십자가에 달리신 하나님』, 247-8.

68 Grenz & Olson, 20th Century Theology, 176-8.

당한다. 그는 성령을 통해 세계의 변화는 곧 세계 안에 하나님께서 거하게 되고 하나님 안에 있는 세계가 있게 된다고 말한다. 모든 피조물이 그들의 죄를 인하여 당해야 할 그 고통을 하나님께서 성령 가운데서 아들과 함께 당하신다. 그러므로 그분은 세계의 창조자로서 사랑이나 고통을 느낄 수 없는 무감정의 신도 아니다. 몰트만은 이러한 하나님의 사랑의 고난으로부터 세계와 인간의 구원이 이루어진다고 본다. 그가 주장하는 하나님과 세계의 관계는 종말론적인 삼위일체적 만유재신론의 범주로 분류될 수밖에 없다. 이런 점에서 몰트만은 삼위일체적 인격들 사이에서 구원을 위한 역사적 관계성의 상호관계적인 면을 강조하고 있다.⁶⁹

III. 내재적 삼위일체와 경륜적 삼위일체

기독교 교리사에서 그리스도의 선재에 관한 교리는 삼위일체론과 기독론이 정립되는 논쟁 과정에서 신조들에 집중적으로 나타난다. 그러므로 그리스도의 선재는 삼위일체론으로부터 논의되어야 한다.⁷⁰ 내재적 삼위일체로서 하나님은 아버지와 아들과 성령으로 역사적 구원 경륜 가운데 계시하셨다.⁷¹ 이런 점에서 그리스도의 선재성은 내재적 삼위일체와 경륜적 삼위일체의 긴밀한 연관성 가운데 논의되어야 한다. 왜냐하면, 경륜적 삼위일체만을 말하게 된다면 양태론(modalism)에 빠질 위험이 있다. 이와 반대로 경륜적 삼위일체와 관련없이 내재적 삼위일체만을 논하게 되면 사변적으로 흐르기 쉽기 때문이다.⁷² 그러므로 루터와 몰트만의 내재적 삼위일체와 경륜적 삼위일체의 관계성을 살피는 것은 그들의 그리스도의 선재

⁶⁹ Grenz & Olson, *20th Century Theology*, 179.

⁷⁰ 이용규 . 이신열, “그리스도의 선재성에 대한 연구: 판넨베르크를 중심으로”, 173-9.

⁷¹ 김영선,『예수와 삼위일체 하나님: 판넨베르크의 기독론과 삼위일체론의 관계성』(서울: 기독교문서선교회, 1996), 177-83.

⁷² Herman J. Selderhuis(ed.),『칼빈 핸드북』, 김귀탁 역 (서울: 부흥과 개혁사, 2013), 491-501; Cf. 이용규, “칼빈의 그리스도 선재성 이해에 대한 고찰”, 46.

성 이해에 대한 고찰에 있어서 중요하다.

루터는 1520년부터 비로소 내재적 삼위일체 연관의 신 구원 계시를 향한 소급적 방향 정위를 반성하기 시작한다. 여기서 루터는 다음의 주장을 한다. 우리가 우리의 상징들 속에서도 영원한 신 자체에서 착안한다면 우리는 우리의 신 인식에서 그래도 예수 그리스도 사건으로부터 출발하며 여기에 있어서 성경 자체를 통해 지시된 길에 머물게 된다.⁷³ 루터는 그리스도 안에 있는 하나님을 알기 위해 ‘아래로부터 위로의 길’을 택한다. 그러나 현대 신학이 주장하는 ‘아래로부터’ 기독론 방법을 따르는 것은 아니다.⁷⁴ 루터는 우리가 오로지 그리스도 계시의 빛 속에서 신의 내재적 삼위일체 본질을 인식할 수 있다고 언급한다.⁷⁵ 그는 성자가 인간이 되었으며, 그가 십자가에서 인류를 죄를 담당하신다는 교리를 전제한다. 루터는 삼위일체에 대한 정통 교리를 받아들인다. 왜냐하면 그는 그것이 성경에 의해, 즉 신약성경뿐만 아니라 구약성경에 의해서도 지지받고 있다는 것을 알기 때문이다.⁷⁶ 루터는 전통적 삼위일체론을 따른다. 그에게 삼위와 일체는 결코 분리될 수 없는 상호관계 가운데 있다. 그는 어거스틴(Augustinus)의 전통에 확고히 서 있으면서도 성경에 근거한 삼위일체론과 그리스도의 선재성을 주장한다. 또한 루터의 삼위일체 교리는 확실히 실천적이고 구원론적이다.⁷⁷ 성경을 통해서 하나님과 신앙적 교제 속에 있을 때 하나님을 경험하게 되는 실천적 지식이다. 따라서 하나님은 자신의 말씀을 통해 삼위일체 하나님으로 자신을 계시하셨기 때문에 우리는 성부와 성자와 성령이신 한 하나님을 알 수 있게 된다. 루터는 삼위 신론을 제시한다. 그는 삼위일체를 설명하기 위해서 인간이나 자연의 유비에서 흔적을 발견하려고 할 것이

⁷³ Kerr (ed.), 『루터신학 개요』, 400: “루터의 전기 주석과 설교에 있어서는 사변적 전통의 여지가 발견된다. 그런데도 이것은 탈피된다.”

⁷⁴ Althaus, *The Theology of Martin Luther*, 213.

⁷⁵ LW50, 273: “하나님은 어느 누구도 올 수 없는 빛 속에 거하며, 그가 우리에게로 오셔야만 한다. 그러나 그는 초롱빛 속에 감추어져 있기 때문이다.”

⁷⁶ Kerr (ed.), 『루터신학 개요』, 400-4.

⁷⁷ Ibid., 68-69.

아니라 성경의 증언에 따르면에 따라야 한다고 주장한다.⁷⁸ 그러나 유념해야 할 점은 루터가 내재적 삼위일체 교리를 내적으로 유보하고 있다고 판단해서는 안 된다. 내재적 삼위일체에 있어서도 세 위격이 구별되게 드러난다. 물론 그는 내재적 삼위일체(immanent Trinity) 국면들을 매우 간략하게 언급하고, 대신 경륜적 삼위일체(economic Trinity) 국면들만을 거의 배타적으로 강조한다. 그 이유는 우리의 구원을 위한 하나님과 관련이 있다.⁷⁹ 이런 점에서 삼위일체론과 관련하여 루터의 그리스도의 선재성 이해는 구원론적인 의미를 가지고 있다.

반면에 몰트만은 십자가에서의 그리스도의 고난은 우리를 구원코자 하시는 삼위일체되신 하나님의 사건이었다고 말한다.⁸⁰ 그는 고통 가운데 계시는 하나님을 삼위일체적으로 해석하여 그의 ‘십자가에 달리신 하나님’ 개념을 전개했다. 그는 십자가의 신학은 인식 근거 이상의 것으로 확대하고 있다. 이처럼 몰트만에게 십자가에 달리신 예수 그리스도는 인간의 죄를 대속하기 보다는 오히려 인간의 고통에 동참한다는 의미를 지닌다. 그는 예수 그리스도께서 십자가에서 당한 고통을 내재적 삼위일체 하나님의 고통이라고 해석한다. 그러므로 ‘십자가에 못 박히신 하나님’이라는 개념은 기독교 전통에 있어서 일반적으로 사용되어 왔던 하나님에 대한 개념과 다르다.⁸¹

몰트만의 신학에서 경륜적 삼위일체는 삼위일체 형성 관계에 결정적이다. 그는 내재적 삼위일체로부터 그 다음 경륜적 삼위일체로 나아가는 삼위일체 교리의 접근을 거절한다. 내재적 삼위일체에 대한 경륜적 삼위일체의 소급적 효과(retroactive effect)가 몰트만의 특징적 주장이다.⁸² 그에게 십자가 사건은 경륜적 삼위일체 사건일 뿐만 아니라, 이 십자가 사건 자체가 ‘내재적 삼위일체의 사건’인 것이다. 다시 말해서, 경륜적 삼위일체가

⁷⁸ Ibid., 403.

⁷⁹ Siggins. *Martin Luther's Doctrine of Christ*, 49-52.

⁸⁰ Grenz & Olson, *20th Century Theology*, 180.

⁸¹ Runia, 『현대기독론 연구』, 62.

⁸² Moltmann, 『삼위일체와 하나님의 나라』, 193.

내재적 삼위일체 안에서의 완성에 이르는 것은 단지 종말에서이다. 그러므로 몰트만의 십자가의 신학은 긍정적으로 말하면 경륜적 삼위일체에 의해 내재적 삼위일체가 풍성해진다는 의미이다. 그러나 부정적으로 말하면 경륜적 삼위일체가 역사의 과정에서 다 드러날 때에 참으로 내재적 삼위일체가 있게 된다.⁸³ 이런 점에서 몰트만의 신학에서 내재적 삼위일체는 궁극적으로 구속사가 완료되어 완성될 때 비로소 완성되어 나타날 것이다.⁸⁴ 즉 몰트만의 신학에 있어서 삼위일체성은 그리스도의 십자가로부터 출발하는 미래를 향한 종말론적인 과정을 의미한다.⁸⁵ 그러므로 몰트만의 그리스도의 선재성 이해는 종말론적 선재성 곧 후재설의 입장을 취하고 있다.

IV. 결 론

본 논문은 종교개혁 운동을 일으킨 마틴 루터의 신학과 현대의 신학자 몰트만의 십자가 신학 두 신학자가 전개한 '십자가 신학'을 중심으로 하여 그리스도의 선재성 이해에 대해서 고찰했다. 몰트만은 그의 십자가의 신학으로 신정론의 문제를 다루면서 루터의 십자가 신학을 수용하고 비판하면서 전개했다. 그는 십자가의 사건은 단지 아버지와 아들 사이에 일어난 것이 아니라 아버지와 아들과 성령의 삼위관계에서 일어난 사건이라는 주장한다. 십자가에 달리신 분은 바로 하나님 자신이며, 그러므로 역사 속에서 고통 받는 자들은 하나님의 고통 안에 있다고 하면서, 그리스도의 십자가에 나타난 하나님의 무한하신 은총과 사랑을 말한다.

그러나 몰트만은 삼위일체론과 종말론의 연관성 속에서 예수 그리스도의 십자가 사건을 이해하기 때문에 종말론적 만유재신론을 주장하게 되었다. 결국 이러한 그의 만유재신론적 종말론은 그리스도의 선재설이 아니라

83 김영선, 『예수와 삼위일체 하나님: 판넨베르크의 기독론과 삼위일체론의 관계성』, 185–91.

84 Grenz & Olson, *20th Century Theology*, 183.

85 Moltmann, 『십자가에 달리신 하나님』, 267.

후재설의 입장을 취하고 있음이 드러난다. 이를 테면, 그의 십자가의 신학은 경륜적 삼위일체가 역사의 과정에서 다 드러날 때에 참으로 내재적 삼위일체가 있게 된다는 의미이다. 이런 점에서 몰트만은 십자가 신학을 통해서 신정론을 해결하려고 하였으나 내재적 삼위일체는 궁극적으로 구속사가 완료되어 완성될 때 비로소 완성되어 나타날 것이다.

반면에 루터의 신학에서 구원론과 관련하여 그리스도의 십자가와 선재성은 언제나 그 중심에 놓여있는 중요한 부분이다. 루터에게 있어서 계시된 하나님은 십자가에 달리신 하나님이시다. 바로 십자가에 달리신 하나님을 통해서 숨어계신 하나님을 알 수 있다고 주장한다. 그는 경륜적으로 계시된 성경을 통해 삼위일체를 말하고 이를 토대로 내재적 삼위일체를 말하고 있다. 이런 점에서 루터의 그리스도의 선재성 교리는 양태론과 사변에 빠지지 않으면서 삼위일체 관계 속에서 그리스도의 선재성을 주장하고 있다. 그러므로 루터의 신학에 잠재한 문제점들이 있음에도 불구하고 그리스도의 선재성에 대한 방향 설정과 토대를 마련하는 좋은 본보기가 된다.

[Abstract]

A Comparative Reflection on Luther and Moltmann's Understanding of the Preexistence of Christ: with Emphasis on the Theology of the Cross

Yong Kyu Lee (together church)

This paper calls attention to the necessity and importance of the doctrine of preexistence by exploring Luther and Moltmann's theology of the cross. Christ's preexistence has a close relationship with soteriology. Indeed, his understanding of the preexistence of Christ is salvational.

Luther has also discussed the preexistence of Christ in the relationship of the Trinitarian God. It is true that the economic Trinity appears definitely in his theology. And the immanent Trinity is also expressed without denying. If only the economic Trinity is said without the immanent Trinity, there is a risk of falling into modalism. And the converse is also true. If only the immanent Trinity is expressed without the economic Trinity, it is easy to fall into speculative theology. But in regard to this problem, Luther said the Trinity revealed through Scripture and then he speaks the immanent Trinity on base of it. Therefore, without falling into modalism and speculative theology, he affirmed the preexistence of Christ.

On the other hand, Moltmann dealt with the problem of the theodicy with his theology of the cross and developed it

by accepting and criticizing Luther's theology of the cross. He argued that the events of the cross were not merely between the Father and the Son, but were events that occurred in the trinity of the Father, the Son, and the Holy Spirit. The one who is crucified is God Himself, and therefore those who are suffering in history are in the suffering of God and speak of the infinite grace and love of God on the cross of Christ. However, Moltmann insisted on the eschatological, trinitarian panentheism because he understood the cross of Jesus Christ in the connection between the triune God and eschatology. Therefore Moltmann's the eschatological, trinitarian panentheism eventually proved to be the postexistence of Christ. Although Moltmann tried to solve the theodicy in the theology of the cross, he overlooked the personal aspect of salvation by the biblical view.

Consequently, Luther was opposed to adoptionism focusing on the work of Christ without the immanent Trinity. Therefore, Luther's Understanding of the Preexistence of Christ will prevent Christianity from changing as the religion of human achievement. And it is a good example to set direction and provide a basis for Christ's preexistence.

Key Words: the preexistce of Christ, The crucified God, adoptionism, immanent Trinity, panentheism, soteriology

[참고문헌]

- Althaus, Paul. *The Theology of Martin Luther*. trans. Robert Schultz. Philadelphia : Fortress Press, 1970.
- Anderson, Charles C. *The Historical Jesus: A Continuing Quest*. Grand Rapids: Eerdmans, 1972.
- Craddock, Fred. *The Pre-existence of Christ in the New Testament*. Nashville: Abingdon, 1968.
- Dunn, J. D. G. *Christology in the Making: A New Testament Inquiry into the Origins of the Doctrine of the Incarnation*. Philadelphia: Westminster, 1989.
- Fuller, Reginald H. "Pre-Existence Christology: Can We Dispense With It?" *Word & World* 2. Alexandria: Virginia Theological Seminary, (1982): 29-33.
- Gathercole, Simon J. *The Preexistent Son: Recovering the Christologies of Matthew, Mark, and Luke*. Grand Rapids: Eerdmans, 2006.
- Grenz, Stanley J. & Olson, Roger E. *20th Century Theology*. Downers Grove: InterVarsity Press, 1992.
- Haanes, Vidar L. "Christological Themes in Luther's Theology," *Studia Theologica* 61(2007), 21-46.
- Ian D. Kingston Siggins. *Martin Luther's Doctrine of Christ*. New Haven: Yale University Press, 1970.
- Luther, Martin. *Luther's Works*. American Edition. ed. Jaroslav Pelikan and Helmut Lehmann. 55 vols.: Philadelphia and St. Louis: Fortress Press and Concordia Pub. House, 1955ff.
- Lohse, Bernhard. *Martin Luther's Theology: Its Historical and*

- Systematic Development.* trans. Roy A. Harrisville. Minneapolis: Fortress Press, 2006.
- Mackintosh, H. R. *The Doctrine of the Person of Jesus Christ.* Edinburgh: T. & T. Clark, 1913.
- McGrath, Alister E. *Theology of the Cross : Martin Luther's Theological Breakthrough.* New York : Basil Blackwell, 1985.
- Moltmann, Jürgen. *The Crucified God.* trans. R. A. Wilson and John Bowden. New York: Harper and Row, 1974.
- _____. *Der gekreuzigte Gott: Das Kreuz Christi als Grund und Kritik christlicher Theologie.* München: Kaiser, 1972.
- _____. *Following Jesus Christ in the World Today: Responsibility for the World and Christian Discipleship.* Elkhart, Indiana: Institute of Mennonite Studies, 1983.
- _____. *God in Creation: A New Theology of Creation and the Spirit of God,* trans. Margaret Kohl , San Francisco: Harper and Row, 1985.
- _____. *Theologie der Hoffnung: Untersuchungen zur Begründung und zu den Konsequenzen einer christlichen Eschatologie.* München: Kaiser, 1964.
- McCready, Douglas. *He Came Down From Heaven: The Preexistence of Christ and the Christian Faith.* Downers Grove, IL: InterVarsity, 2005.
- Moltmann, Jürgen. *Trinität und Reich Gottes,* 『삼위일체와 하나님의 나라』. 김균진 역. 대한기독교서회, 1993.
- _____. *Der gekreuzigte Gott,* 『십자가에 달리신 하나님』. 김균진 역. 한국신학연구소, 1998.
- _____. *Politische Theologie,* 『정치신학』. 전경연 역. 서울: 대한기독교서회,

1974.

Kerr, Hugh T. (ed.). 『루터신학 개요』. 김영한 편역. 서울: 대한예수교장로회출판국, 1991.

Runia, Klaas. *The Present-day Christological debate, 『현대기독론 연구』.*

김호남 역. 서울: 기독교문서선교회, 1986.

Selderhuis, Herman J. (ed.), 『칼빈 핸드북』. 김귀탁 역. 서울: 부흥과 개혁사, 2013.

김영선. 『예수와 삼위일체 하나님: 판넨베르크의 기독론과 삼위일체론의 관계성』. 서울: 기독교문서선교회, 1996.

문병호. 『기독론』. 서울: 생명의 말씀사, 2016.

이신열. “위르겐 몰트만(Jürgen Moltmann)의 창조와 진화를 통해 살펴본 섭리 이해”. 「고신신학」15호 (2013), 257-93.

이용규 · 이신열. “그리스도의 선재성에 대한 연구: 판넨베르크를 중심으로”. 「조직신학 연구」제18호(2013): 164-92.

이용규. “칼빈의 그리스도 선재성 이해에 대한 고찰”. 「갱신과 부흥」17호 (2016), 35-51.

차재승. 『십자가, 그 신비와 역설』. 서울: 새물결플러스, 2013.

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”) 칭하며 사무실은 본원 사무실에 둔다.

제2조(목적) 위원회의 목적은 본원의 학술위원을 포함한 국내외 개혁신학연구자들의 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 논문투고 및 심사 규정의 개폐
- ② 논문심사위원 선정
- ③ 게재 여부의 최종 판정
- ④ 2차 심사 ('수정 후 게재 가'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 개회하고 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 1월 31일, 7월 31일에 발간하는 것을 원칙으로 한다.

제8조(학술지 배부) 위원회가 발간하는 학술지를 국내외 대학(교), 본원의 학술 위원과 후원이사에게 배부할 수 있으며, 별도의 구입을 희망하는 기관이나 개인에게 판매할 수 있다.

제9조(투고 규정) 본 위원회는 별도의 논문 투고 및 심사 규정을 두고, 이에 따른다.

제10조(논문심사위원의 자격 및 선임)

- ① 논문 심사위원은 박사학위를 취득한 후 대학(교), 대학원대학교 및 연구 전문기관에서 3년 이상 강의 및 연구 활동을 계속하고 있는 자로 한다.
- ② 위원회는 투고논문의 주제와 내용에 적합한 전문가에 해당되는 심사 위원 2인을 선임한다.

제11조(저작권 및 판권) 본 학술지에 게재된 원고의 저작권은 투고자에 게 귀속되며, 원고의 판권은 본원이 소유한다.

부 칙

1. 본 규정은 편집위원 3분의 2이상의 찬성으로 개정할 수 있다.
2. 본 규정에 명시되지 않은 사항은 통상관례에 따른다.
3. 본 규정은 2015년 8월부터 시행한다.

개혁주의학술원 연구윤리 규정

제1조(목적) 이 규정은 개혁주의학술원(이하 “본원”)의 연구와 학술 활동이 역사적 개혁신학을 정립하기 위하여, 연구와 논문 작성 시 건전한 윤리적 도덕적 책임을 다 하는데 이바지함을 목적으로 한다.

제2조(윤리적 선언)

- ① 본원을 통하여 발표되는 모든 학술 활동의 결과물에 대하여 날조, 위조, 표절 등 연구 수행에 있어서의 직·간접적 부정행위를 배제하며 이를 금지한다. 만약 이러한 사항이 발생한 경우 본원은 그것을 연구 발표물로서의 자격을 인정하지 아니한다.
- ② 본원은 이중투고를 금지하며 공동연구에 있어 합리적 저자 배분과 공정한 권리 배분을 권장한다. 단, 해외에서 다른 언어로 발표한 논문이나 책을 수정하고 번역하여 투고하는 경우에는 예외를 인정할 수 있다.
- ③ 투고된 논문의 게재가 결정될 때까지는 심사 및 평가와 관련하여 편집위원들과 심사위원들이 심사 대상 논문에 대한 비밀을 지키도록 해야 한다.

제3조(연구윤리위원회의 구성과 운영)

- ① 본원은 연구윤리위원회(이하 “위원회”)를 통하여 발표된 논문이나 학술활동에서 연구부정행위나 부적절한 행위에 대한 고발이나 정황이 발생하였을 때, 5인 이상 학술위원의 요청에 의해 본원의 원장이 연구 윤리위원회(이하 위원회)를 구성하여 이를 조정할 수 있다.
- ② 위원회는 5인으로 구성된 임시위원회로서 그 사안의 발생부터 종료까지

존속한다. 본원의 원장이 위원회의 당연직 위원장이 되며 나머지 위원은 편집위원장과 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 과반수 이상의 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: 기준의 연구가 모든 점에서 협의 없음.
 - 나) 조건부 승인: 기준의 연구가 본원이 추구하는 가치관과 심각하게 상반되지 않지만 일부 수정할 필요가 있음.
 - 다) 보완 후 재심사: 기준의 연구가 상당하게 본회가 추구하는 가치관과 충돌한다고 해석될 수 있지만 연구의 가치가 있고 보완의 가능성이 있음.
 - 라) 부결: 기준의 연구가 본원이 추구하는 가치관과 심각하게 충돌되거나 윤리적 도덕적 책임과 현저하게 충돌되기에 본회의 연구물로서 인정될 수 없음.
- ② 위원회는 심의결과를 연구책임자에게 15일 이내에 서면으로 통보해야한다.

부 칙

1. 이 규정은 2015년 8월부터 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 한다.

제3조(논문 투고 신청) 논문 투고자는 소정의 논문을 <http://kirs.jams.or.kr>로 제출한다. 본원의 홈페이지(<http://www.kirs.kr>)에서도 다운받을 수 있다.

제4조(게재 횟수 제한) 회원들에게 논문 게재의 기회를 제공하기 위해 단독 게재일 경우, 동일 필자가 연속하여 4회까지만 게재하는 것을 원칙으로 한다.

제5조(논문 투고자의 책임) 논문 투고자는 다음의 각 사항을 반드시 숙지하여야 하고, 그에 따른 모든 책임은 논문 투고자에게 있다.

- ① 모든 투고 신청된 논문은 한글 혹은 외국어로 된 다른 학술지에 발표되지 않은 것이어야 하며, 또한 동시에 이중으로 투고 신청되지 아니하여야 한다. 그리고 학위논문의 일부를 보완하거나 혹은 축약본을 투고하고자 할 때에는

그러한 사실을 논문의 첫 페이지 각주 1번 앞에 분명하게 명기하여야 하며, 동일한 심사과정과 편집위원회의 허락을 받아야 한다.

- ② 본원이 주최하는 세미나와 포럼에서 발표된 원고라 하더라도 동일한 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 마감일자는 매회 예정된 학술지 발행일 2개월 전으로 하고, 투고자는 본인 논문의 원본을 보관하여야 한다.
- ⑤ 논문이 공동 저작일 경우, 제1저자와 모든 공동저자를 구분하여 이름과 소속을 명시하여야 한다.

제6조(논문 심사 및 출판 비용) 논문 심사와 출판 관련 비용에 대해서는 다음과 같이 정한다.

- ① 각 기관이나 단체의 연구비 지원에 의해 연구 작성된 원고는 그 사실을 논문의 첫 페이지 각주 1번 앞에 분명하게 명시하여야 하고, 지원비의 10%에 해당하는 추가 출판비용을 부담하도록 한다.
- ② 출판과 심사를 위하여 계재 확정자에게 개별적으로 논문 출판 비용을 요구하지는 않으나 소정의 논문 심사비를 청구할 수 있다. 이럴 경우 청구된 심사비가 공지된 시일 내에 입금되지 않을 때에는 논문 계재가 취소될 수 있다.
- ③ 자신의 논문이 계재된 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 2인을 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) 각 심사위원은 심사 의뢰서에 있는 “심사서 작성 요령”을 근거로 하여, 내용의 적절성, 내용의 독창성, 연구주제의 전문성, 학문의 기여도, 논문형식과 논리 전개의 적절성, 연구 방법의 적절성, 선행연구의 참조여부, 참고문헌 서지정보의 정확성, 초록작성의 적절성 등의 평가항목에 따라 배당된 논문을 공정하게 심사하여 “제재 가”(100-85점), “수정 후 제재”(84-75점), “수정 후 재심사”(74-65점), “제재 불가”(64점 이하)로 평가하고 <http://kirs.jams.or.kr>에 있는 논문심사란에 평가의 근거를 구체적으로 기술한다.

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 “논문 수정 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. 심사위원 2인 중 2인이 “수정 후 게재” 등급 이상을 부여하면 “게재 가”로, 2인 중 2인이 “수정 후 재심사” 등급 이하를 부여하면 “게재 불가”로 판정하되, 2인 중 1인이 “수정 후 재심사” 등급 이하를 부여하면 편집위원회의 결정에 따른다. “게재 가”로 최종 판정을 받은 논문은 게재 확정 일자를 접수 일자와 함께 논문의 맨 끝에 명기한다.

제13조(논문 게재 여부 통보) 편집위원장은 회의 결과에 따라 각 논문 투고자에게 “게재 가,” “수정 후 게재”, “수정 후 재심사”, “게재 불가”로 통보하되, 논문 심사위원 2인 중 1인이라도 “수정 후 게재”로 판정한 경우, “수정 후 게재”로 통보한다.

제14조(논문 수정 교정 게재취소) ① “수정 후 게재”로 판정을 받은 투고자에게는 원고의 수정 및 교정을 지시할 수 있으며, 심사위원들이 작성한 “논문 수정 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 심사위원의 심사 절차를 거쳐 “게재 가” 판정을 받아야 차기 학술지에 게재 가능하다. “게재 불가” 판정을 받은 논문과 수정지시에 대한 답변이 없는 논문은 게재하지 않는다.

③ “게재 가”로 최종 결정되거나 게재된 후에도 본회에서 정한 연구윤리 규정을 심대하게 위반하였음이 밝혀진 경우, 연구윤리위원회의 결정에 근거

하여 편집위원회의 의결에 따라 논문의 계재를 취소하거나 삭제하고 이후 2년간 본 학술지에 논문 계재를 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 논문양식에 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 아래한글 10포인트로, 자간은 100%, 줄간격은 160%로 작성하며 논문 제목의 부제는 제목 뒤에 콜론(:)으로 표시 되되 콜론 앞뒤에 한 칸씩 띠운다. 본문에서 직접인용부호는 “”으로 하며 가능한 들여쓰기는 하지 않으나 장문의 인용을 특별히 표시하고자 할 경우에 만 그 단락 전체를 들여쓰기로 할 수 있다.

② 논문의 주는 미주나 본문 중에 표기하지 않고 본문 아래에 표기하는 각주로 작성하되 op.cit., ibid., idem., p., pp., 그리고 “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 꺼쇠로 묶지 않고 이탤릭체로 하며 나머지는 한글 단행본과 동일하다.

예1) 이상규, 『개혁주의란 무엇인가?』(부산: 고신대학교출판부, 2007), 11-13.

예2) Thomas F. Torrance, *The Trinitarian Faith*

(Edinburgh: T&T Clark, 1997), 76–79.

2) 한글과 외국어 단행본 모두 표시된 페이지와 그 다음 페이지를 표시할 경우의 “이하”는 “f”로 하고, 그 이상의 페이지를 “이하”로 표시할 경우에는 “ff”로 한다.

예1) 이상규, 『개혁주의란 무엇인가?』(부산: 고신대학교출판부, 2007), 11f.

예2) Thomas F. Torrance, *The Trinitarian Faith* (Edinburgh: T&T Clark, 1997), 76ff.

3) 학술지, 논문집 및 잡지에 게재 된 논문을 처음 인용할 경우 -저자명, “논문명”, 「학술지명」권(호) (발행년도), 시작면-종료면. 이 경우 논문제목 속의 또 다른 인용이나 강조부호는 “로 표시한다. 또한 외국어(알파벳으로 표기된 유럽어 등의 학술지, 논문집 및 잡지는 이탤릭 체로 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 외국단행본인 경우에만 사용) 편자명, 『책명』(발행지: 출판사, 출판년도), 시작면-종료면.

예1) 이환봉, “칼빈의 성찬론: 성찬에서의 그리스도의 임재”, 개혁주의학술원 편, 『칼빈과 교회』(부산: 고신대학교출판부, 2007), 109–45.

예2) Elsie A. McKee, “Exegesis, Theology, and Development in Calvin's Institutio: A Methodological Suggestion”, in E.A.

McKee & B.G. Armstrong ed., *Probing the Reformed Tradition: Historical Studies in Honor of Edward A. Dowey, Jr.*(Louisville: Westminster/John Knox Press, 1989), 154-72.

5) 각주의 모든 인용은 두 번째부터 - 저자명, 『책명』혹은 “논문명”, 시작면-종료면. 단 책명이나 논문명이 너무 길 경우 앞의 몇 단어만 사용한다. 단 동일한 저자가 쓴 동일한 저서 혹은 논문이 2개 이상일 경우 괄호 안에 발행연도를 표기하여 구분 할 수 있다.

예1) 이상규, 『개혁주의란 무엇인가?』, 54.

예2) Torrance, *The Trinitarian Faith*, 140.

예3) 황대우, “칼빈과 칼빈주의”, 149.

예4) Muller, “Calvin and the ‘Calvinists’”(1995), 349.

6) 논문에서 자주 인용되는 책이나 논문, 혹은 약자로 인용되는 것이 보편적인 책 혹은 시리즈물은 약자로 사용하되 해당 각주나 논문 후미에 반드시 약자에 대한 설명을 덧붙여야 한다.

7) 칼빈의 저술들에 대해서는 다음과 같이 인용하되 모든 책명의 약어는 이탤릭체로 표기한다.

* 전집의 경우. 예) *CO* 52, 205.

* 선집의 경우. 예) *OS* 5, 152.

* 설교집의 경우. 예) *SC* 1, 703-04.

* 비평편집판의 경우. 예) *COE* 13, 275.

** 단, 줄 표시는 페이지 뒤에 괄호 속에 넣어 표기하거나 구체적인 작품을 표기하고 싶을 때는 다음과 같이 할 수 있다.

- 줄을 표기할 경우. 예) *COE* 13, 274(10-15).

- 구체적인 작품을 표기할 경우.

예1) *COE* 13, 274(=『로마서 주석』 13:4)).

예2) *CO* 49, 237-38(= *Com. on Rom.* 12:4).

* 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 원어 명이나 한문명은 처음 사용하는 단어 뒤에 팔호를 사용하여 1회만 표기한다.

* 인명의 경우

예) 존 칼빈(John Calvin)

* 지명의 경우

예) 스트拉斯부르(Strasburg)

④ 논문은 A4 용지로 15장의 분량으로 작성하는 것을 원칙으로 한다.

⑤ 논문은 한글과 영어 키워드 5-10개와 영문제목 및 15줄 이상의 abstract, 그리고 참고문헌을 반드시 함께 제출해야 한다.

부 칙

1. 이 규정은 2015년 8월부터 시행한다.
2. 이 규정은 2016년 10월부터 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. (2016년 12월 현재/ 37교회/ 가나다순)

가음정교회	부산동교회	울산동부교회
경주교회	부산북교회	울산동일교회
고남교회	부산서면교회	울산한빛교회
남천교회	부암제일교회	진주동부교회
대구열린교회	사직동교회	진주북부교회
대구산성교회	삼일교회	진주성광교회
동상교회	섬김의교회	진해남부교회
매일교회	성도교회	참빛교회
명덕교회	성로교회	충무제일교회
모든민족교회	성안교회	포항충진교회
모자이크교회	송도제일교회	한밭교회
마산제일교회	온천교회	
반송제일교회	용호중앙교회	

무통장 입금 및 자동이체 계좌
485-01-032852(농협) 고신대 개혁주의학술원

