

Reform & Revival

갱신과 부흥

Journal of Korean Institute for Reformed Studies

2014. Vol. 14

2 갱신과 부흥 14호를 펴내며 이상규

4 논문

- 5 개신교 개혁자: 예정을 설교할 경우 Frank A. James III, 황대우 역
- 16 웨스트민스터 '예배 지침'에 나타난 청교도 예배와 설교 박태현
- 38 종교개혁기의 기독교학자: 칼빈 해리스 허비슨, 이상규 역
- 66 종교개혁과 예배: 부셔와 칼빈의 예배 이해를 중심으로 황대우
- 92 한국장로교회의 개혁신학에 대한 연구 주강식

133 목회자와의 대담

- 134 손현보 목사와의 대담

160 교회개혁의 역사와 인물 7

- 161 지롤라모 사바나롤라(Girolamo Savonarola) 이상규

166 개혁신학

- 167 빌헬무스 아 브라컬 빌름 판 엷 스페이커르, 이신열 역

179 서평

- 180 에버하르트 부쉬 『칼 바르트』 이성욱
- 192 알리스터 맥그래스 『신학이란 무엇인가?』 황원하

『갱신과 부흥』 14호를 펴내며

이상규(개혁주의학술원 원장)

이번에 ‘갱신과 부흥’ 14호를 펴내게 되었습니다. 2008년 11월 창간된 ‘갱신과 부흥’은 2011년 9월에 발간된 9호까지는 본 학술원의 소식지 형태로 간행되었으나, 본인이 학술원 원장의 책임을 맡으면서 학술지 성격으로 체제를 개편하고 제10호(2012.7)를 발간한 이래 이번에 14호를 발간하게 된 것입니다. 그래서 제10호부터는, 개혁신학, 16세기 연구 혹은 16세기 이후의 개혁주의 신학에 대한 학술논문이나 번역 등 학술적인 글과 지역교회를 섬기는 의미에서 목회 칼럼, 목회자와의 대화, 그리고 교회개혁의 역사와 인물 등에 대한 글을 게재해 왔습니다. 또 대학원생들의 연구 기회를 위하여 의미 있는 신간 서적에 대한 서평을 게재해 왔습니다.

이번호에도 옥고를 주신 분들께 감사드리며, 간략하게 안내하고자 합니다. “개신교 개척자: 예정을 설교할 경우”는 지난 미국 비블리칼신학교 교장인 프랭트 제임스 3세(Frank A. James III)가 지난 5월 1일 본 학술원 행사 때 발표한 글을 황대우 박사가 번역한 것입니다. 이날 함께 논문을 발표해 주신 총신대학교의 박태현 박사의 “웨스트민스터 ‘예배지침’에 나타난 칭교도 예배와 설교”를 함께 게재하게 된 것을 기쁘게 생각합니다. 박태현 박사는 연전에 바빙크의 ‘교회교의학’을 완역하신 학자로서 우리에게 귀한 깨달음을 주었습니다.

제가 번역한 “종교개혁기의 기독교학자: 칼빈”은 프린스턴대학교 인문학부의 역사학 교수였던 해리슨 박사의 ‘종교개혁기의 기독교학자들’ 중 칼빈에 대한 장(章)을 번역한 것입니다. 지난호의 루터에 이어 칼빈에 대한 저자의 통찰력과 해안이 큰 감동을 주었습니다. 앞으로 계속하여 에라스무스, 페트라키, 제롬, 로렌조 발라 등 인문학자들에 대한 해리슨의 글을 소개하고자 합니다.

본 연구원의 책임연구원으로써 16세기를 전공한 황대우 박사는 “종교개혁과 예배: 부셔와 칼빈의 예배 이해”에 대한 옥고를 주셨습니다. 이 글 또한 개혁교회 예배에 대한 역사와 오늘 한국교회 예배의 문제점을 성찰할 수 있는 소중한 안내라고 생각합니다. 또 주강식 박사의 “한국장로교회의 개혁

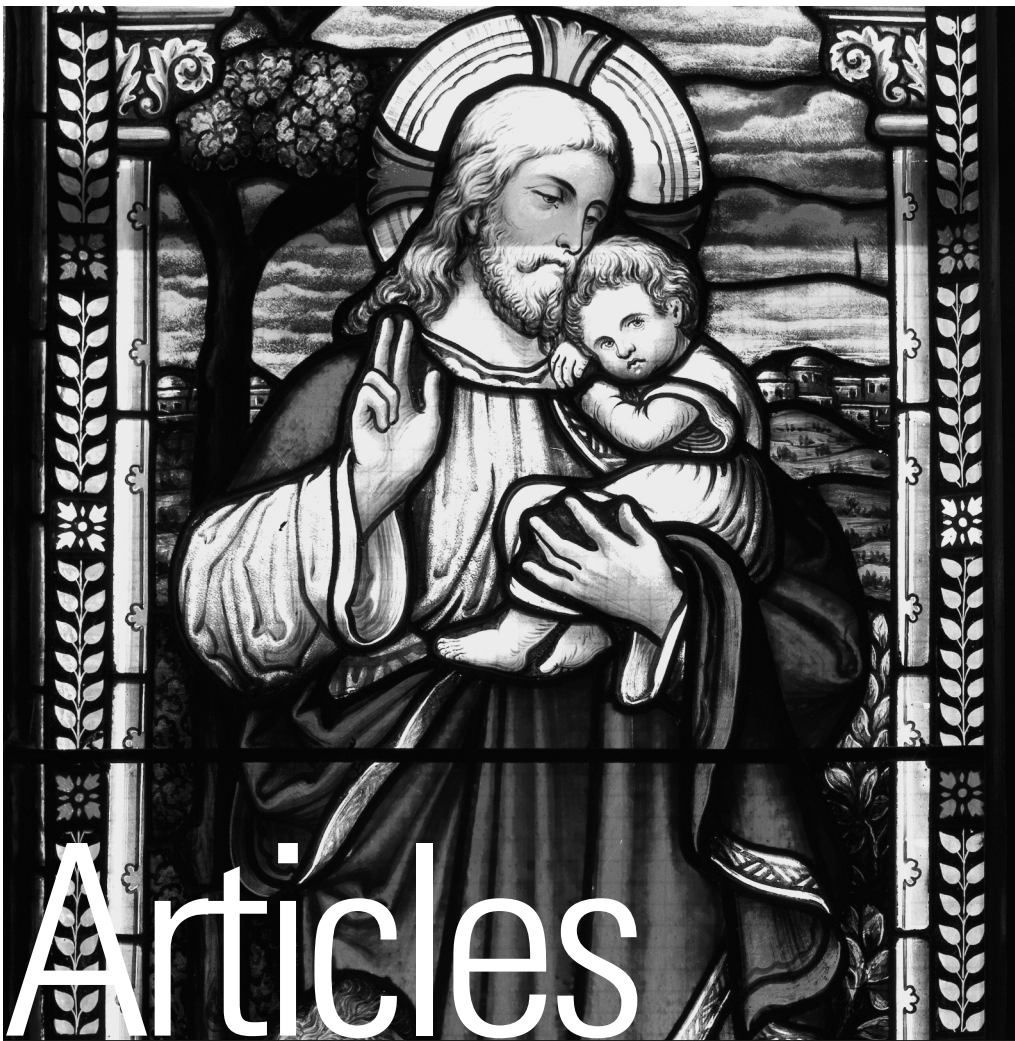
신학”에 대한 글을 게재하게 되었습니다. 주강식 박사는 한국에서의 개혁주의 신학에 대한 연구로 신학박사 학위를 취득했는데, 한국에서의 개혁주의 신학의 연원과 발전을 헤아릴 수 있는 논문이라고 생각됩니다. 이번에도 ‘빌헬름스 아 브라켈’에 대한 스페이커르의 글을 번역해 주신 이신열 교수님께 감사드립니다.

이번에 특히 손현보 목사님과의 대담 기록을 게재하게 된 것을 기쁘게 생각합니다. 손현보 목사님은 전도부흥운동가로 한국교회에 큰 반향을 불러 일으키신 목회자인데, 그는 오직 근면한 전도실천의 결과로 대 교회를 이룬 목회자입니다. 저는 손현보 목사가 어떻게 어떤 정신으로 목회하면서 오늘에 이르렀는가를 잘 압니다. 그의 강력한 리더십, 영혼구원에 대한 확신, 목적 지향적 교회운영, 사랑과 섬김의 공동체 형성, 그리고 절대적 열심 hoy의 교회를 이루게 되었다고 생각합니다. 그와의 대담이 그가 살아온 삶의 여정과 하나님의 교회에 대한 애정, 그리고 바른 교회에 대한 이상을 생각하는 기회가 될 것입니다. 이번 호에도 서평을 써 주신 이성욱 목사 와 황원하 박사님께 감사를 드립니다.

저는 2010년 11월 27일자로 본 학술원 원장의 책임을 맡아 미력이나마 3년 6개월 동안 봉사할 수 있었음을 고맙게 생각합니다. 그러나 2014년 2학기부터 연구년을 맞게 되어 금년 1학기로 저의 책임을 마감하게 되었습니다. 그 동안의 통상적인 업무 외에도 단행본과 저널의 출판, 특히 칼빈전집을 디지털화하고 라틴어와 영어 대조판을 완성하게 된 일을 감사하지 않을 수 없습니다. 이 일은 황대우 박사의 주도로 진행되었고, 모든민족교회(최정철 담임목사)의 전폭적인 후원과 ‘파트프라이미(주)’의 정영오 사장님의 헌신으로 가능했습니다.

함께 학술원을 섬겨주신 하동군 고전면 고남교회의 조기영 목사님, 학술원 간사로 봉사해 주신 김혜원 선생, 행정조교로 일해준 정선경 선생께 감사드리고 특히 본 학술원을 물심양면으로 지원해 주신 후원자들과 후원교회에 대하여 깊은 감사를 드립니다. 후원자들의 재정적 후원이 없었다면 오늘의 사역은 불가능했을 것입니다. 본 연구원의 후원자들, 후원교회 그리고 갱신과 부흥 독자들에게 하나님의 은혜가 풍성하기를 기도합니다.

2014년 7월 7일 편집인 이상규



Articles

논문

- 5 **개신교 개척자: 예정을 설교할 경우**
Frank A. James III(미국 비블리칼 신학교 총장) / 번역: 황대우
- 16 **웨스트민스터 '예배 지침'에 나타난 청교도 예배와 설교**
박태현(총신대, 설교학)
- 38 **종교개혁기의 기독교학자: 칼빈**
해리스 하비슨(E. Harris Harbison) / 번역: 이상규
- 66 **종교개혁과 예배: 부셔와 칼빈의 예배 이해를 중심으로**
황대우(고신대학교, 역사신학)
- 92 **한국장로교회의 개혁신학에 대한 연구**
주강식(양산남부교회 담임목사)

개신교 개척자: 예정을 설교할 경우



Frank A. James III (미국 비블리칼 신학교 총장)

번역: 황대우

서론

칼빈의 예정론이 설교와 복음과 선교에 대한 모든 관심을 약화시켰다고 믿는 사람들이 많다.

칼빈의 예정론에 대해 존 웨슬리(John Wesley)보다 더 신랄한 비판자는 없었다. 웨슬리는 만일 예정이 참이라면 “설교는 모조리 헛된 것”이라고 주장한다. 칼빈 견해에 동의하지 않는 것에 만족하지 못한 웨슬리는 계속해서 예정론을 “신성모독으로 가득한 교리”라고 비웃고 천시한다. 그는 그것이 “인간 영혼에 치명적”이라고 말한다.¹⁾ 나아가 그는 덧붙이기를, 예정이 참이라면 하나님을 “악마보다도 더 악한” 분으로 만드는 것이다.²⁾ 당대의 비판자들 가운데 스위스 프로이트파 심리학자, 오스카 피스터(Oskar Pfister)는 기록하기를, 이 교리가 “예수께서 가르치신 사랑의 하나님을 완전히 악마적인 성향을 지닌 강박적이고 신경질적인 하나님으로 변질시켜버렸다.”

1) Roger Olsen, *Against Calvinism*, p.127.

2) Roger Olsen, *Against Calvinism*, p.128.

이와 같은 판단은 무자비하고 부정확할 뿐만 아니라, 실제 칼빈에게 접근하는 것조차 불가능하게 만든다. 전문 역사가로서 나는 이런 오해들을 문제 삼고자 한다. 불행하게도 저 개혁신앙의 창시자에 대한 대중적인 오해들이 너무 많기 때문에 나는 실제 칼빈이 어떤 인물인지 다시 한 번 소개할 필요가 있다고 생각한다.

제네바의 목회자

역사는 칼빈이 무엇보다도 목회자였다는 것을 보여준다. 스트라스부르에서 3년간 체류했을 때와 마찬가지로 제네바에서 지낸 세월 내내 그는 목회자로서 봉사했다는 것을 잊지 말아야 한다. 칼빈이 오전 9시부터 오후 5시까지 일과를 어떻게 보냈는지 묻는다면 제네바에서 자신의 양떼를 목회하면서 보냈다고 대답해야 할 것이다.

칼빈이 그러한 목회자의 표본이었다는 것을 살펴보고자 한다. 1549년 4월, 칼빈은 이제 막 부인의 죽음을 맞이한 한 친구에게 편지를 썼다. 그가 그녀를 정기적으로 방문하는 일이 그의 일상이었는지 상기한다. 늘 상 그는 그녀에게 시편을 읽어주곤 했다는 것이다. 그런 다음 칼빈은 계속해서 목회자가 자신의 회중에 대해 저야할 책임을 상기시킨다. 칼빈은 다음과 같이 기록한다.

“우리는 슬퍼하는 자들과 함께 슬퍼해야 합니다. 이것은 즉, 만일 우리가 그리스도인이라면 우리의 이웃에 대한 그와 같은 동정심과 슬픔을 가지고 기꺼이 그들의 눈물을 나누어야 하고, 그와 같이 그들을 위로해야 합니다.”³⁾

칼빈에 대한 가장 집요한 다른 비판들 가운데 하나는 그가 너무 신학적으

3) J. Bonnet, *Letters of John Calvin* (Banner of Truth, 1980), p.112.

로 몰두하는 바람에 선교나 복음전도에 무관심했다는 것이다. 칼빈을 포함하여 종교개혁자들을 선교학적 장애자들로 묘사한 유명한 개신교 선교학자 구스타프 바르넵(Gustav Warneck)의 말에서 이것을 알 수 있다.

“[칼빈을 포함한] 종교개혁자들에게서는 선교 활동은 고사하고 선교 개념조차도 없는데, … 그 이유는 근본적인 신학 견해들이 그들의 행동뿐만 아니라, 심지어 그들의 사상에까지도 영향을 주어 선교적 관심을 갖지 못하도록 방해했기 때문입니다.”⁴⁾

예정에 대한 목회적 관점

칼빈에 대한 이런 두 비평 모두의 중심에는 예정론이 있다. 예정론에 대한 그의 확고한 입장이 복음전도와 선교를 약화시켰다는 것이 오랫동안 주장되어 왔다.

우리는 우리 시대라는 한계 속에 있지만 나는 우리 모두에게 너무 자주 무시되어온 사실을 주목하고자 한다. 『기독교 강요』 III-21에서 칼빈은 예정에 대해 이론적 추론으로 설명을 시작하는 것이 아니다. 오히려 그는 자신의 회중을 바라보는 목회자의 유익한 점에서부터 시작한다.⁵⁾

그의 첫 문장은 모든 설교자가 직면하는 심원한 현실을 인정한다. 복음은 오랜 기간 동일한 회중에게 설교되는데 반해 “동일하게 수용되는 것은 아니다.”⁶⁾

칼빈은 모든 교회의 목회자들이면 누구나 직면하는 문제를 지적하고 있

4) Gustav Warneck, *Outline of the History of Protestant Missions from the Reformation to the Present Time*, p.9.

5) Francois Wendel, *Calvin*, p.269.

6) Calvin, Sermon on Ephesians 1:3-4에서 유사한 문제를 제기한다: “If we ask why God takes pity on some and why he lets go of others and leaves them, there is no other answer but that it pleased him to do so.” 참고. Wendel, *Calvin*, p.273. 후에 같은 곳에서 칼빈은 동일한 목회적 관점을 불러일으킨다: “If the same sermon is preached, say, to a hundred people, twenty receive it with ready obedience of faith, while the rest hold it valueless, or laugh, or hiss, or loath it.” (『기독교 강요』 III.24.12/p.979)

다. 생명을 제공하는 복음의 말씀이 선포될 때 모두가 그것을 받아들이는 것은 아니다. 이것은 슬프지만 진실이다.

이 고통스러운 현실 인식으로 인해 칼빈이 “크고도 어려운 문제들”이라 부르는 것에 도달하는 것은 불가피하다.

칼빈이 예정론을 강요한 것은 그가 목회자였기 때문이다. 그는 이교리가 “참으로 혼란스러운” 것일 수 있다는 사실을 잘 안다. 그래서 그는 이렇게 경고한다.

“누군가 만일 안일한 확신으로 이 자리에 침입한다면, 자신의 호기심을 만족시키지 못하게 될 것이요, 출구 없는 미로로 빠져들게 될 것입니다. 왜냐하면 주님께서 자신 속에 감추기를 원하신 것들을 절제력 없이 추구하는 것은 옳지 않기 때문입니다.”(pp.922-923)

다른 한편으로, 칼빈은 하나님의 선택이 주는 목회적 유익을 알고 있다. 그래서 그는 그것을 “정말 달콤한 열매”라 부른다.

“우리가 그분의 영원한 선택을 인정하게 될 때까지는 결코 우리의 구원이 하나님의 자유로운 은총의 샘으로부터 흘러나온다는 사실에 대해, 그레아만 하는 것과 같이 분명하게 확신하지 못할 것입니다.”(p.921)

칼빈의 비판자들이 칼빈을 주의 깊게 판단하지 못하도록 한다는 사실에 대해서는 충분히 관심을 가질만한데, 왜냐하면 칼빈은 예정이 설교를 약화시켰다는 표준적 비판에 대해 능동적으로 대답하기 때문이다. 그는 아우구스티누스를 인용하면서 다음과 같이 논한다.

“우리는 누가 예정된 자들의 숫자에 속하는지, 누가 속하지 않은지 알지 못하기 때문에 모든 사람이 구원받게 되기를 간절히 소망해야 하는 것입니

다.’ 그래야 우리는 우리가 만나는 모든 사람을 평화의 참여자로 삼으려는 일이 일어나게 될 것입니다.”⁷⁾

마지막에, 목사 칼빈은 이렇게 말한다.

“그런 다음, 설교에 맡기라. 설교가 사람들을 믿음으로 인도하여 인내 가운데 지속적인 유익으로 그들을 굳건히 붙잡아 주도록!”

한 가지는 칼빈의 비판자들에게 학문적 답변을 제공하는 일이다. 그럼에도 불구하고 여전히 다음과 같은 질문은 남아 있다: 칼빈이 어떤 복음화 내지는 선교 활동에 적극적으로 관여했는가? 즉, 그가 말한 것을 실천했는가?

우리가 만일 이 질문에 대답하려면 역사적 기록을 조사해야만 한다.

피난민의 중심지 제네바

제네바 도시는 오랫동안 칼빈과 유관한 도시로 여겨져 왔으나, 16세기에 중요한 도시였다. 제네바는 본질적으로 독립된 도시국가 형태의 제국 도시였다. 박해를 피해 도망친 개신교도들의 중요한 피난민 중심지이기도 했다. 개신교는 유럽에서 16세기 초에 이미 프랑스에 영향을 미쳤지만 16세기 중반에 개신교도들이 박해를 받아 수많은 사람들이 프랑스어권인 제네바로 도피했다. 그 결과 1550년대 제네바 인구는 그야말로 2배로 증가했다.⁸⁾

제네바에서 피난처를 찾은 불어사용 개신교 피난민들은 그들의 목회자로서 칼빈에게 깊은 영향을 받았다. 성 삐에르(St. Pierre) 대성당에서 칼

7) 『기독교 강요』 I.23.14.

8) Robert Kingdon, *Geneva and the Coming Wars of Religion* (Harvard, 1963), pp. 79ff.

빈의 가르침을 받을 때 프랑스 피난민들의 마음은 애국심으로 불탔다. 그들 중 많은 사람들은 개신교 복음을 가지고 다시 프랑스로 돌아가야 한다고 느꼈다. 그들은 칼빈을 찾아가 프랑스로 돌아갈 수 있도록 지지를 요청했다. 하지만 칼빈은 교육받지 못한 선교사들을 가톨릭인 프랑스의 위험지역으로 돌려보내는 것에 대해 마음이 내키질 않았다. 이들 개개인을 자신에게 거두어들여 그들을 교육하기 시작했다. 그는 그들을 신학적으로 훈련했고, 그들의 설교 능력을 검증했으며, 그들의 도덕적 성품을 주의 깊게 면밀히 살폈다. 그들이 알맞게 훈련받고 검증된 후에야 칼빈과 제네바 교회 치리회는 그들을 프랑스의 위험지역으로 보내어 복음을 전하도록 했다.

프랑스에 복음 전하기

초기 기록물들은 거의 남아 있지 않지만, 1555년 이후로는 구체적인 정보를 얻을 수 있다. 자료에 의하면 1555년경 프랑스에는 개신교 지하교회가 5개 있었다. 1559년경에는 이 개신교 교회들의 숫자가 100개를 훨씬 넘어섰다. 최상의 학문적인 평가는 1562년경에는 프랑스에 세워진 교회가 2150개 이상 있었고 출석 교인이 약 3백만 명 정도였다는 것이다. 이것은 선교활동의 폭발적인 증가로 밖에 설명할 길이 없는데, 이것의 대부분은 제네바 교회치리회에 의해 폭발된 것이다. 이 사실들을 볼 때, 칼빈이 선교에 무관심했다는 구스타프 바르벡의 주장을 유지하는 것은 매우 어렵게 되었다.

최상의 학문적 평가는 약 300명의 선교사들이 1555년부터 1565년까지 제네바로부터 파송되었다는 것인데, 당시 제네바 인구는 1만 5천 명 가량의 소도시였다. 내 친구 피터 윌콕스(Peter Wilcox)는 “선교활동은 칼빈이 자신의 생애 마지막 10년 동안 최우선적으로 몰두했던 일이었다”고 주장했다.⁹⁾

제네바 기록보관소들은 500년된 칼빈 서신 상당수를 보관하고 있다. 먼

지에 쌓인 장서들 가운데는 제네바 선교사들이 쓴 편지들도 있었다. 가장 놀라운 발견은 이 몇몇 선교사들이 너무나도 엄청난 성공을 거둘 수 있었다는 사실이었다.

베르제락(Bergerac)의 한 프랑송 교회는 칼빈에게 자랑스럽게 말한다.

“하나님의 은혜로 우리 지역에서 일어난 일인데, 그것은 마귀가 벌써 대부분 쫓겨난 것입니다. 그래서 우리는 스스로 우리의 사역자를 준비할 수 있게 되었습니다. 날마다 우리는 성장하고 있으며, 하나님께서 자신의 말씀이 그런 열매를 맺도록 해주셔서 주일 설교에는 약 4-5천명의 사람들이 참석합니다.”

몽펠리에르(Montpelier)에서 온 다른 편지도 희소식을 전했다.

“주님께 감사하게도 우리 교회는 너무나도 크게 성장해왔고 지금도 날마다 계속 성장하고 있어서 주일에 모두 5-6천 명에게 세 개의 설교를 해야 할 정도입니다.”

그리고 이런 상황은 더 좋아지고 있다. 툴루즈(Toulouse)에서 한 목사가 제네바 교회치리회로 보낸 편지에는 이렇게 기록되어 있었다.

“우리 교회는 약 8-9천명에 달하는 눈부신 성장을 이루었습니다.”

제네바가 프랑스 선교에 성공한 것은 프랑스 가톨릭까지도 인정했다. 예수회 사제 장 펠띠에르(Jean Pellttier)는 1561년 툴루즈로부터 보고를 받았다.

9) Peter Wilcox, “Restoration, Reformation and the Progress of the Kingdom of Christ: Evangelisation in the Thought and Practice of John Calvin (1555-1564),” D.Phil., (Oxford University, 1993), pp. 4-5.

“도시마다 제네바로부터 온 사역자들이 설교를 합니다. 그들은 주요 인사들과 대부분의 시장관들을 설득하여 이단들을 처벌하지 못하도록 했습니다. … 나는 주님께서 [우리를] 버리셨다고 봅니다. … 지금 온 나라가 이단으로 가득하므로, 만일 우리 주님이 자비를 베푸시지 않고 금년에 간섭하지 않는다면 모든 것은 끝장날 것입니다.”¹⁰⁾

비록 제네바가 당연히 프랑스에 개신교회를 세우는 일에 우선적인 관심을 가졌음에도 불구하고 제네바 선교사들이 가야할 다른 지역들도 있었다. 선교사들이 이탈리아, 네덜란드, 헝가리, 폴란드와 라인 강변의 자유제국 도시들에도 보내어졌다는 것은 증거에 의해 입증된다. 최근 필립 휴즈(Philip Edgcumbe Hughes)는 이런 놀라운 성취를 알고 있는 소수의 현대 학자들 가운데 한 명인데, 칼빈의 제네바가 일종의 “선교 학교[이며], … 선교 관심과 활동의 역동적 중심지”였다고 결론 내렸다.¹¹⁾

해외 선교

아직 해야 할 이야기가 더 있다. 유럽에 선교사들을 파송한 것은 사실이지만, 무엇이 해외선교란 말인가?

다시 한 번, 칼빈은 대단한 흔적을 남겼다. 칼빈이 선교사들을 대서양을 넘어 서부 아메리카에 보낸 것은 역사적 사실이다. 마치 탐험 이야기처럼 읽게 될, 거의 알려지지 않은 선교 에피소드가 있다. 점차 심해지는 박해 때문에 당시 프랑스 개신교 지도자 가스파르 드 콜리니 장군(Admiral Gaspard de Coligny. 1519-1572)은 개신교도들이 자유롭게 예배할

10) A. Lynn Martin, *The Jesuit Mind: The Mentality of an Elite in Early Modern France* (Ithaca, 1988), p.90.

11) Philip Edgcumbe Hughes, ed., *The Register of the Company of Pastors of Geneva in the Time of Calvin* (Eerdmans), 1966), p.25.

수 있도록 신세계에 프랑스 개신교 식민지를 건설할 큰 꿈을 품고 있었다. 그래서 콜리니 장군은 원정대를 보냈는데, 이 원정대가 결국 도착한 곳은 지금의 브라질 땅이었다. 브라질에 식민지를 세울 그의 계획에 따라, 콜리니 장군은 칼빈과 협력하여 새로운 정착지에 선교사를 파송했다. 실로 우리는 제네바가 브라질에 보낸 두명의 선교사 이름을 알고 있는데, 삐에르 리쉬에르(Pierre Richier)와 귀욤 샤르띠에르(Guillaume Chartier)이 그들이다. 제네바에서 훈련받은 이 두 선교사는 마치 브리질 원주민에게 복음을 전하는 선교사들과 마찬가지로 목사로서 정착민들을 섬겼다.

프랑스 원정대는 1557년 3월 10일 리오 드 자네이로(Rio de Janeiro)에 도착했으나, 원정대 선장 니콜라 듀랑 드 빌레가농(Nicolas Durand de Villegagnon)이 개신교 목적을 배반했다. 그는 자신의 서부 아메리카 봉건영지를 만들기로 결정했고, 프랑스 개신교 정착민들이 동의하지 않자 그들 다수를 죽여 버렸다.

개신교 식민지 주민들과 제네바 선교사들은 브라질의 정글로 도망쳤고 거기서 놀랍게도 식인 부족과 더불어 피난처를 찾았다. 시간이 흘러 개신교 식민지 주민들과 선교사들은 결국 프랑스로 돌아갈 길을 만들었는데, 그들 가운데 한 명(장 드 레리, Jean de Lery)이 자신의 브라질 탐험을 기술한 책을 썼다.¹²⁾ 그는 선교사들이 어떻게 식인종에게 복음을 전하려고 온갖 노력을 다했는지 기술했다. 비록 그들의 노력이 결국 수포로 돌아가고 말았지만, 그들은 그럼에도 불구하고 심지어 끔찍한 고난 중에도 선교에 대한 변함없는 관심을 보여주었다.¹³⁾

12) Jean De Lery, (trans. Janet Whatley), *History of a Voyage to the Land of Brazil* (University of California, 1992).

13) Baez-Camargo, "Earliest Protestant Missionary Venture in Latin America," *Church History* 21 (1952), p.135.

선교 동인들

내가 답하려고 추구한 중요한 문제들 가운데 하나는 이것이다. 칼빈으로 하여금 놀라운 선교 관심을 불러일으킨 것은 과연 무엇이였을까? 최소한 이 대답의 일부는 칼빈의 설교에서 발견할 수 있다.

칼빈은 강해 설교자였으며 많은 현대 목회자들처럼 자신의 설교를 목회 기도로 마무리 했다. 이러한 마무리 목회 기도들은 칼빈의 깊은 확신들을 반영하는 것으로 보인다. 이런 공식적인 목회 기도들을 조금 살펴보면 왜 칼빈이 것처럼 선교에 마음을 쏟았는지 이해할 수 있게 된다. 예를 들면, 디모데전서 2장 3절을 설교한 후에 칼빈은 이런 마무리 목회 기도를 한다.

“하나님께서 우리에게 자신의 말씀과 같은 그러한 보물을 주시고 그와 같은 평가 불가능한 것을 주셨다고 한다면 우리는 우리가 할 수 있는 만큼 우리 자신을 희생하여 말씀이 안전하고 건전하게 보전되도록, 그리고 소멸되지 않도록 해야만 한다. 그리고 각자는 그 말씀을 자신의 마음에 안전하게 보관해야만 한다. 하지만 자신의 구원을 보는 눈이 있다는 것만으로는 불충분하다. 하나님에 대한 지식은 온 세상 곳곳에 편만하게 빛나야 한다.”¹⁴⁾

자신의 마무리 목회 기도에서 목회자 칼빈은 계속 이 동일한 주제로 되돌아간다. 칼빈에게 있어서 자명한 사실은 우리 자신의 영혼 구원이 다른 사람들에게 복음을 전하고자 하는 불가피한 소망을 필연적으로 동반한다는 것이다.

내가 인용한 증거를 가지고 나는 칼빈에 대한 구스타프 바르네 교수의 평가가 잘못되었다고 주장할 수 있을 뿐이다. 예정론은 결코 잃어버린 자들에 대한 칼빈의 목회적 관심을 약화시키지 않았다. 참으로 칼빈이 자신의

14) John Calvin, *Sermons on the Epistles to Timothy and Titus* (Banner of Truth, 1983), p.185ff.

생애 마지막 10년 동안 최우선적으로 몰두했던 일은 선교였다. 우리는 칼빈이 16세기의, 실로 기독교 역사 속의 가장 위대한 선교 지도자들 가운데 한 사람이었다는 흥미로운 증거를 외면할 수 없다.

결론적 제언

만일 칼빈이 개혁신학의 안내자일 수 있다면, 개혁 장로교도들은 성경신학에 전념해야 할뿐만 아니라, 가장 훌륭한 목회자들의 양산과 선교적 세계관의 특성에 대해 지속적인 관심을 가져야 한다. 만일 개혁파 사람들이 이러한 속성을 개발하는 일에 관심이 없다면, 개혁신학을 바르게 이해하지 못한 것이요, 자신들을 칼빈주의자라 부를 권리를 박탈당한 것이다.

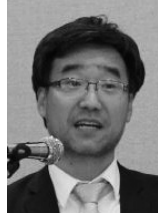
만일 존 칼빈이 오늘 우리 가운데 있다면, 내 생각으로는 그가 우리에게 무엇을 말하고 싶은지 나는 안다. 그는 그가 이미 자신의 『기독교 강요』에서 우리에게 말했던 바로 그것을 우리에게 말하고 싶은 것이다.

“[기독교는] 허가 아닌, 삶의 교리이다. 그리고 다른 학문들처럼 이해력과 기억력만으로 파악되는 것이 아니라, 오직 그것은 계시되는 것인데, 즉 그것이 온 영혼을 사로잡고 그것의 좌소와 피난처를 마음의 가장 깊은 감정에서 발견할 때만이 비로소 계시되는 것이다.”¹⁵⁾

이것이 실제 칼빈의 모습이요, 개혁신학의 진정한 핵심을 반영한다. 사람들에게 대한 목회적 관심을 지속적으로 가지는 것, 가능한 방방곡곡 어디서나 복음을 나누는 일에 변함없이 전념하는 것, 이것이 전통이다.

15) 『기독교 강요』 III, 6. 4.

웨스트민스터 '예배 지침'에 나타난 청교도 예배와 설교*



박태현(총신대, 설교학)

I. 들어가는 글

루터와 칼빈을 위시한 종교개혁자들은 교회의 일차적인 표지로서 언제나 하나님의 말씀의 선포를 손꼽았다. 하나님 말씀의 온전한 선포 없이는 참된 교회가 될 수 없다는 것을 역설적으로 설명해 주는 것이다. 이것은 종교개혁의 후예들이 21세기의 한국교회 역시 하나님의 말씀에 의해 온전히 지탱되며, 하나님의 말씀 없이는 참된 교회의 모습을 보존할 수 없다는 것을 명백하게 가르쳐 준다. 이런 맥락에서 기독교는 설교와 함께 흥망성쇠를 같이한다는 포사이드(P. T. Forsyth)의 명언은 언제나 참된 것이다.¹⁾

1990년대에 이르러 한국교회의 성장이 멈추고 교회 안팎으로 터져 나오는 교회답지 못한 모습들은 한국교회에 과연 하나님의 말씀이 살아있는가? 하는 의구심을 자아내기에 충분하다.²⁾ 특히 말씀 중심의 개혁신학을 신봉하는 한국 장로교회가 그 문제의 중심에 자리하고 있다는 사실에서 설교자들이 하나님의 말씀 설교 사역의 중요성을 바르게 인식하고 있는지 의심스럽기 짝이 없다. 예배와 설교가 회복되지 않는 한 교회의 개혁은 요원할 수

*) 본 소논문은 Apeldoorn 신학대학교의 박사학위 논문으로 제출하였던 *The Sacred Rhetoric of the Holy Spirit: A Study of Puritan Preaching in a Pneumatological Perspective* (Apeldoorn 2005)의 일부를 수정한 것임을 밝힌다.

1) P. T. Forsyth, *Positive Preaching and the Modern Mind* (Grand Rapids, Baker Book House, 1980), 3.

밖에 없다.

이런 맥락에서 한국 장로교회가 고백하고 수용하는 '웨스트민스터 회의'(the Westminster Assembly, 1643-1649)에서 작성된 표준 문서들 가운데 하나인 '예배 지침'에 나타난 청교도들의 예배와 설교에 대한 사상과 그 구체적인 내용을 살펴보는 일은 오늘의 예배관과 설교관을 바르게 정립하는데 도움을 줄 것이다.³⁾ 이 회의에서 작성된 문서는 교리, 예배, 정치, 그리고 요리문답서의 영역에서 17세기 개혁신학의 절정에 해당한다.⁴⁾

-
- 2) 최근 10여년 사이에 매스컴을 통해 교회 안팎으로 터져 나오는 대형교회들의 온갖 비리들과 도덕적 실추는 사회적 지탄을 받고 있다. 이러한 문제의 심각성은 평신도가 아닌 교회의 지도자들이 자초한 일이라는 사실이다.
- 3) 웨스트민스터 회의를 연구하기 위해서는 다음의 중요한 책들을 참조하라. Alexander F. Mitchell & John Struthers, *Minutes of the Sessions of the Westminster Assembly of Divines* (= *Minutes*) (London /Edinburgh, 1874. rep. Edmonton) Alexander F. Mitchell, *The Westminster Assembly, Its History and Standards* (= *The Westminster Assembly*), The Baird Lecture for 1882, (London, 1883). W. M. Hetherington, *History of the Westminster Assembly of Divines* (1843. 3rd ed, 1856. rep. Edmonton, 1993). George Gillespie, *The Works of Mr. George Gillespie*, 2 vols. ed. W. M. Hetherington, (Edinburgh, 1846. rep. Edmonton). Robert Baillie, *The Letters and Journals of Robert Baillie 1637-1662* (= *Letters and Journals*), ed. David Laing, 3 vols. (Edinburgh, 1841-42). John Lightfoot, *The Journal of the Proceedings of the Assembly of Divines*. Vol. XIII. of *The Whole Works of the Rev. John Lightfoot, D.D.* (1824). B. B. Warfield, *The Works of Benjamin B. Warfield*, vol. VI. *The Westminster Assembly and Its Work* (New York 1932, rep. Grand Rapids, 2000). S. W. Carruthers, *Everyday Work of the Westminster Assembly* (Philadelphia, 1943). A. A. Hodge, *The Confession of Faith: A Handbook of Christian Doctrine Expounding the Westminster Confession* (= *The Confession of Faith*), (1869. rep. Edinburgh/Pennsylvania 1978), 21. Horton Davies, *The Worship of the English Puritans* (= *English Puritans*) (1948, rep. Morgan, 1997). John L. Carson and David W. Hall, ed. *To Glorify and Enjoy God* (Edinburgh/Pennsylvania, 1994). J. Ligon Duncan, III. ed. *The Westminster Confession into the 21st century: Essays in Remembrance of the 350th Anniversary of the Westminster Assembly* (Ross-shire, 2003). John H. Leith, *Assembly at Westminster: Reformed Theology in the Making*, (Atlanta, 1973), 23-43 or 'The Westminster Confession in its Historical, Social and Theological Context,' in *Calvin Studies VIII. The Westminster Confession in Current Thought* (Davidson, 1996), 1-13. P. Toon, *Puritans and Calvinism*. 52-61. H. Natzijl, red. *De Synode van Westminster 1643-1649* (Houten, 2002). 필자는 다른 관련된 고백 문서들을 포함한 『웨스트민스터 신앙고백서』(*the Westminster Confession of Faith* (= *WCF*))를 사용한다. The Publications of Committee of the Free Presbyterian Church of Scotland, Inverness 1970. Agreed upon by the Assembly of Divines at Westminster: Examined and approved, Anno 1647, by the General Assembly of the Church of Scotland; and ratified by Acts of Parliament 1649 and 1690.

키더민스터(Kidderminster)의 유명한 설교자요 목회자인 리차드 박스터(1615-1691)는 웨스트민스터 회의를 높이 평가하였다.

거기에 모였던 성직자들은 뛰어난 학식과 경건을 지닌 사람들이었고, 목회적 능력과 신실성을 겸비한 자들이었다. 그리고 나 자신을 그들 가운데 한 사람으로 여길 가치가 없지만, 나는 내가 아는 바 진리를 더욱 담대하게 말할 수 있는데, 심지어 악의와 질투 앞에서조차, 다음과 같이 말할 수 있다: 내가 판단할 수 있는 한, 모든 역사의 가르침과 우리에게 남겨진 다른 증거들에 의해 사도 시대 이후 기독교 세계가(다른 것과 비교해 볼 때) 이 대회(Synod)와 도르트 대회(Synod of Dort)보다 더 우수한 성직자들의 대회는 결코 없었다.⁵⁾

웨스트민스터 표준문서들은 단지 대영제국 교회의 역사적 순간을 보여 줄 뿐만 아니라, 또한 전세계 장로교회들, 특히 스코틀랜드, 북미와 한국 장로교회에 여전히 영향을 미치고 있다. 이 회의는 영국 사회와 교회에 심각한 영향을 미친 격동의 시민전쟁(Civil Wars, 1642-1649)이 진행되는 동안에 개최되었다.

우리는 청교도들의 예배와 설교의 신학을 살펴볼 것인데, 특히 성령의 사역과 연관하여 탐구하고자 한다. 즉, 웨스트민스터 성직자들은 하나님의 말씀의 설교에 있어서 성령의 사역을 어떻게 생각하였는가? 그들은 설교와 성령의 사역 사이에 특별한 관심을 가졌는가? 만일 그렇다면, 그들은 그것을 어떻게 표현하였는가?

웨스트민스터 표준 문서들은 스코틀랜드, 잉글랜드, 그리고 아일랜드의 세 왕국의 ‘엄숙한 동맹과 언약’(the *Solemn League and Covenant*,

4) John H. Leith, ‘The Westminster Confession in its Historical, Social and Theological Context,’ 10.

5) Alexander F. Mitchell, *Minutes*, 서문, xxxix. 유사한 맥락에서, 밋첼(Mitchell)은 “제 1차 니케아 공의회 이후 그 어떤 대회(Synod)도 이보다 더 신앙의 문제에 있어서 그 모든 결정은 … 실제적으로 만장일치여야 하며, 정치 문제에 있어서 그 모든 규정은 상세한 내용에 매우 상당한 자유와 다양성을 허용해야 한다는 점을 조심스럽게 다룬 적이 없다”고 주장하였다. *Minutes*, xlv.

1643)에 의해 분명하게 선언된 “종교, 신앙고백, 교회 정치의 형태, 예배와 교리교육의 지침의 가장 밀접한 결합과 일치”를 얻기 위해 수 많은 영국과 스코틀랜드 성직자들의 협력과 노력으로 일궈낸 산물이다.⁶⁾ 오늘 우리의 구체적인 탐구 목적을 위해 정치적, 사회적, 그리고 신학적 내용에 대한 역사적 배경 연구와 웨스트민스터 회의의 실제 의사록에 대한 연구는 차후로 미루기로 한다.

공적 예배를 위한 지침(The Directory for the Publick Worship of God)

‘예배 지침’(Directory)은 우리의 탐구 목적을 위해 가장 적절한 문서가 될 것이다. 왜냐하면 매우 하나님께 대한 공중 예배에서의 목사의 의무에 대한 실천적 안내를 제공하고 있기 때문이다. 예배 지침은 청교도 예배 역사에서 규정된 예전의 순서와 조직되지 않고 즉흥적인 예배 사이의 ‘중도’(中道, *via media*)를 특징짓는 “17세기 청교도 예배의 완전한 그림”을 보여주는 ‘이정표(里程標)’다. 예배지침은 또한 오직 즉흥적 기도의 필요성만을 고집하는 잘못된 견해를 교정한다.⁷⁾ 그래서 우리는 ‘예배 지침’이 갖는 중요성을 살펴보고, 우리의 관심사를 위해 공적 예배의 순서와 본문에 초점을 맞추기로 한다.

II. 펴는 글

1. 일반적 중요성

‘예배 지침’이 극도로 불안정한 시민전쟁의 기간에 산출된 이유는 아마도 두 가지로 설명될 수 있을 것이다: 역사적 이유와 신학적 이유.⁸⁾ 첫째, 역

6) WCF, 359.

7) Horton Davies, *English Puritans*, 127-42. 특히, 141-42.

8) Iain H. Murray, ‘The Directory for Public Worship,’ in *To Glorify and Enjoy God*, 171-72. Alan Clifford, ‘The Westminster Directory of Public Worship (1645),’ in *The Reformation of Worship. Papers read at the 1989 Westminster Conference* (Essex, 1989), 58.

사적 이유로서 청교도들은, 장로교도이든 독립파든, 의회(Parliament)와 함께 감독제(episcopacy)와 ‘공공기도서’(the Book of Common Prayer)에 대한 잠재적 불만을 갖고 공중 예배를 정화하기 원했다. 둘째, 신학적 이유로서 기독교는 단지 사람이 어떻게 구원받는가만 아니라, 또한 인간의 구원 가운데 어떻게 하나님께서 영광을 받으시는가에 관한 것이므로, ‘예배 지침’ 작성에 대한 신학적 정당성을 부여한다.⁹⁾

예배 지침은 공중 예배를 위한 예전적 안내에 대한 명확한 신학적 표현으로서, 웨스트민스터 회의에 참석한 성직자들의 예배에 대한 공적 논쟁과 경험에 의해 산출되었다.¹⁰⁾ 이 지침은 소위원회가 거의 70회에 걸친 노력과 논쟁을 거친 후에 완성하기까지 거의 열 두 달(1643년 12월 16일 - 1644년 12월 27일)이 소요되었다.¹¹⁾ 이것은 이 작업에 가담한 네 개의 다른 집단에 의해 절충되었다. 대다수는 장로교도였으며(9/10), 나머지는 에라스티안파(Erastians), 독립파(Independents), 그리고 스코틀랜드 대표들이었다. 그 가운데 후자의 두 집단이 그들의 수효에 비해 훨씬 큰 영향을 미쳤다.¹²⁾ 스코틀랜드 대표들은 한 국가의 파견단으로서 예배 지침

9) 여기서 개혁신학의 독특한 면이 부각된다. 헤르만 바빙크(Herman Bavinck, 1854-1921)는 루터파 신학은 어떻게 하면 내가 구원을 얻을까 하고 하는 ‘인간론적’ 사고에 머무는 반면, 개혁파 신학은 이것을 넘어서서 구원받은 내가 어떻게 하면 하나님께 영광을 돌릴 수 있는가라는 ‘신론적’ 사고에 집중한다고 말함으로써 개혁파 신학의 탁월성을 여실하게 드러낸다. H. Bavinck, *Gereformeerde Dogmatiek*, 박태현 옮김, 『개혁교의학』, 전 4권, (서울: 부흥과개혁사, 2011), 제 1권, 248.

10) Stanley R. Hall, ‘The Westminster Directory and Reform of Worship,’ in *Calvin Studies VIII*, , 95.

11) 예배를 위한 지침을 마련하기 위한 의회의 지시는 ‘교회 정치를 위한 지시와 더불어 1643년 10월 12일에 웨스트민스터 회의에 내려졌다. 공중 예배 지침을 위한 소위원회는 1643년 12월 16일 임명되었고, 스코틀랜드 대표단 외에 다섯 명의 목사, 즉 스티븐 마셜(Stephen Marshall, 의장), 허버트 팔머(Herbert Palmer), 토마스 굿윈(Thomas Goodwin), 토마스 영(Thomas Young), 그리고 찰스 허얼(Charles Herle)로 구성되었다. 214.

12) Stanley R. Hall, ‘The Westminster Directory and Reform of Worship,’ 96. 독립파와 에라스티안파는 둘 다 크롬웰(Cromwell)과 의회 의원들과 같은 정치인들의 지원에 힘입어 상당한 영향력을 행사할 수 있었다. W. M. Hetherington, ‘Memoir of the Rev. George Gillespie (= Memoir),’ in *The Works of Mr. George Gillespie*. vol. 1. (Edinburgh 1846, rep. by Still Water Revival Books, Edmonton), xxi, xxvii. A. A. Hodge, *The Confession of Faith*, 18-19.

을 형성하는데 영향을 끼쳤다. '엄숙한 동맹과 언약'(Solemn League and Covenant)에 따라 토론에 참여하고 그 작업을 규정했던 그들의 이중적 기능은 장로교 예배의 특성을 많이 반영하였다.¹³⁾ 그 타협은 주의 성찬 시행의 방식에서 드러나는데, 그 방식은 단순히 "성찬 참석자는 질서 있게 (식탁) 주변에 ... 혹은 식탁에 앉는다"라는 표현하고 있다.¹⁴⁾ 주의 성찬 집행을 위한 성축(聖祝, consecration) 기도 역시 절충의 한 증거인데, 스코틀랜드 '공공예배서'(Book of Common Order)와 잉글랜드의 '공공 기도서'(Book of Common Prayer)의 혼합이다.¹⁵⁾

잉글랜드 의회의 양원에 의해 1645년 1월 4일에 승인된, 그리고 스코틀랜드 교회와 스코틀랜드 의회의 직권에 의해 각각 1645년 2월 3일과 6일에 승인된 '예배 지침'은 단지 15년 동안(1645-1660)만 '공공기도서'를 사용하거나 '예배 지침'을 따르지 않는데 대한 처벌을 갖는 법적 구속력을 지녔다. 그럼에도 불구하고, '예배 지침'은 일반적으로 장로교 세계 전체에서 사용되고 있다.¹⁶⁾ 하지만 이쉽게도, '예배 지침'이 비록 '엄숙한 동맹과 언약'에 연관된 웨스트민스터 회의의 첫 번째 산물임에도 불구하고, 오늘날 전세계 장로교회에서조차 웨스트민스터 표준문서들 가운데 가장 읽혀

13) 1647년 8월 6일, 조오지 길레스피(George Gillespie)는 에딘버러(Edinburgh)에서 개최된 총회(the General Assembly)에서 연설하였는데, 스코틀랜드 대표단의 이중적 기능을 보여준다. "여러분은 우리가 우리의 사명을 따라 감질의 능력으로 행동했다는 것을 아십니다: 우리가 의회와 성직자 위원회를 공동으로 취급하였고, 나쁜 사람들을 교회의 성사(sacrament)로부터 제외시키는 교회의 직분, 이단의 성장에 관하여, 그리고 당신들과 우리들의 판단에 있어서 그들 가운데 있는 결함들과 같은 것들에 관하여 많은 문서들을 작성하였습니다. 우리는 회의에 참석한 성직자들과 논쟁하고 그들의 논쟁을 도움으로써 다른 능력 가운데 수행했습니다..." in Baillie's *Letters and Journals*. III. Appendix. 450. B. B. Warfield, *The Westminster Assembly and Its Work*, 33.

14) *WCF*, 385.

15) Alexander F. Mitchell, *The Westminster Assembly*, 235. B. B. Warfield, *The Westminster Assembly and Its Work*, 46.

16) Stanley R. Hall, 'The Westminster Directory and Reform of Worship,' 91. *Directory*, 371-72. ODC, 1732.

지지 않는 것 가운데 하나라는 사실을 부정할 수 없다.¹⁷⁾

‘지침’(Directory)이라는 제목이 새로운 것은 아니지만,¹⁸⁾ 흔히 오해를 받을 수 있다. ‘예배 지침’은 목회와 관련된 열 네 개 항목을 포함하고 부록으로 ‘공중 예배의 날들과 장소들’을 포함한다. 즉, 이것은 공중 예배와 더불어 엄숙한 결혼, 병자 방문, 죽은 자의 매장, 엄숙한 공중 금식일과 감사일과 같은 목회와 연관된 다른 많은 주제들을 담고 있다. 이것은 “포괄적인 목회 신학의 요체”라고 불리는 것이 더 나올 것이다.¹⁹⁾ 그럼에도 불구하고 이 제목은 분명히 그 범위를 드러내는데, 즉 “일반적 항목들, 기도의 의미와 범위, 그리고 공중 예배의 다른 부분들”에 대한 예전적 안내를 제공하는 것이다 웨스트민스터 성직자들은 이 지침서를 통해 목회자들이 게으르고 무지한 상태에 안주하지 않으며, “그들 가운데 있는 그리스도의 은사를 붙일 듯 하게 하여” 그들을 돕고자 원했다.²⁰⁾ 하나님의 말씀에 의해 재가된

17) Iain H. Murray, ‘The Directory for Public Worship,’ 171. Alan Clifford, ‘The Westminster Directory of Public Worship (1645),’ 54. ‘예배 지침을 산출하는 일이 매우 필요하게 된 까닭은, 잉글랜드 교회의 예배 순서와 치리가 다른 형태의 예전이 지정되기 일년 전에 이미 파기되었기 때문이다. 다니엘 닐(Daniel Neal)은 의회의 그런 절차를 “중대한 실수”로 생각한다. Daniel Neal, *The History of the Puritans* (London 1837, A new ed. in 3 vols. reprinted from the text of Dr. Toulmin’s edition, Minneapolis, 1979), 2:271.

18) Stanley R. Hall, ‘The Westminster Directory and Reform of Worship,’ 93. 반대의 견으로서 Iain H. Murray, ‘The Directory for Public Worship,’ 174. “지침(Directory)이라는 단어의 사용은 새로운 것이며 계획적이었다.” 『교회 정치 지침』(*A Directory of Church-Government*, 1644)에 대해 약간의 혼동이 있다. 스탠리 홀(Stanley R. Hall)은 『교회 정치 지침』을 월터 트래버스(Walter Travers)와 토마스 카트라이트(Thomas Cartwright)가 작성한 *Ecclesiasticae Disciplinae et Anglicanae Ecclesiae ab illa aberratione, plena e verbo Dei et dilucida Explicatio* (1574)을 동일 년도에 카트라이트(T. Cartwright)가 영어로 번역한 것으로 여긴다. 그러나 할러(W. Haller)는 『교회 정치 지침』(1644)을 청교도 두 명이 작성한 *Discipline ecclesiae sacra Dei verbo descripta* (c. 1583)에 대한 카트라이트의 번역으로 파악한다. OCCC는 *Ecclesiasticae Disciplinae* (1574)을 트래버스(Travers)의 주요 작품이며, 카트라이트에 의해 동시에 번역된 것으로 고려하고, 1644년에 비로소 번역된 *Discipline ecclesiae sacra Dei verbo descripta*과는 구별한다. 487, 1637-8. W. Haller, *The Rise of Puritanism* (1938, Harper Torch Book ed. New York, 1957), 409.

19) Charles J. Brown, ‘The leading features and excellencies of the Westminster Standards,’ *Bicentenary of the Assembly of Divines at Westminster, held at Edinburgh, July 12 and 13, 1843. Containing a Full and Authentic Report of the Addresses and Conversations* (Edinburgh 1843), 114. Iain H. Murray, ‘The Directory for Public Worship,’ 174에서 인용됨.

20) WCF, 374.

‘예배 지침’은 과거에 작성된 예전과는 달리 기도문과 같은 것을 정하여 예전을 문자적으로 정확하게 규정하고자 한 것이 아니었다. 이것은 종교의 통일과 일치에 위한 방안을 추천하는 것이다.²¹⁾ 그리고 이것은 국가 교회의 사용을 위해 의회에 의해 구속력을 지녔다. 그러므로 데이비스(H. Davies)는 “규칙과 자유 사이의 결혼”이라고 바르게 명명하였다.²²⁾

‘예배 지침’의 제목 표지는 공중 예배를 지배하는 방식과 목적을 명백하게 드러낸다. 예배에서의 모든 것은 사람들의 건덕을 위하여 품위 있게 그리고 질서 있게 수행되어야 한다(고전14:26, 40). 서문에서, ‘예배 지침’ 작성의 주요한 원리와 방식이 평이한 용어로 표현되어 있다.

여기서 우리의 관심은 모든 의식(ordinance)에서 신적 제도에 속한 것들을 견지해 왔다. 그리고 우리는 기독교적 지혜의 규칙을 따라, 하나님의 말씀의 일반적인 규칙에 어울리게 다른 것들을 개선하는데 노력했다.²³⁾

‘예배 지침’ 작성의 주요한 원리로서 두 개의 규칙, 하나님 말씀의 일반적 규칙과 기독교적 지혜의 규칙이 언급된다. 우리는 여기서 하나님의 일반적 규칙에 종속되는 ‘기독교적 지혜’의 여유가 있다는 것을 눈여겨 볼 필요가 있다. 하나님 말씀의 일반적 규칙은 이성의 자유를 허용하되, 그것을 파괴하지 않는다. 이것은 ‘엄숙한 동맹과 언약’에 표현된 “하나님의 말씀에 따라, 그리고 가장 훌륭한 개혁 교회의 본을 따라”라는 말에 상응하는 것이다.²⁴⁾ 이처럼 이성의 자유와 지혜에 대한 여유를 허용함으로써 제시된 하

21) Alexander F. Mitchell, *The Westminster Assembly*, 224. B. B. Warfield, *The Westminster Assembly and Its Work*, 45. Iain H. Murray, ‘The Directory for Public Worship,’ 179. cf. Stanley R. Hall, ‘The Westminster Directory and Reform of Worship,’ 93. Horton Davies, *English Puritans*, 129.

22) Horton Davies, *English Puritans*, 129.

23) *WCF*, 374.

24) *WCF*, 359. ‘웨스트민스터 신앙고백서’ 역시 예배와 정치의 어떤 상황들은 “본성의 빛에 의해, 그리고 기독교적 지혜에 의해, 그리고 말씀의 일반적 규칙에 따라 제정되어야 한다”고 선명하게 진술한다. *Confession*, 1:6.

나님의 말씀은 “그분 자신에 의해 제정되고, 그래서 계시된 그분 자신의 뜻에 의해 제한된, 참 하나님 예배를 용인하는 방식”을 지도한다.²⁵⁾ 웨스트민스터 성직자들은 바로 이 지배적인 원리를 통해 기본적인 성경적 단순성에 전념하였다.²⁶⁾ 이 원리를 따라, 성직자들은 외경(Apocrypha) 읽기, 성직복(vestments), 대부모(god-parents), 세례와 주의 성찬의 사사로운 시행, 성일들(holy days), 그리고 십자가 굿기를 포함하는 “과거의 예전을 파기하기로 결정하였다.”²⁷⁾

‘예배 지침’을 완성시킨 방법은, 서문이 표명하듯이 “기도”와 많은 “협의를 따라, 그리고 “혈과 육이 아니라, 그의 거룩하신 말씀으로” 된 것이다.²⁸⁾ 이런 관점에서, 이안 머레이(Iain H. Murray)는 ‘예배 지침’의 가르침을 좌우하는 다섯 가지 원리들을 바르게 지적한다:²⁹⁾ (1) 하나님의 말씀, (2) 기독교적 지혜와 상식, (3) 창조자, 보존자, 그리고 통치자로서의 하나님 예배의 필요성, (4) 사람들의 마음 속에서 일하는 성령의 사역을 통한 영적 예배, 그리고 (5) 기도를 위한 목사의 은사의 사용.

‘예배 지침’은 잉글랜드의 ‘공공기도서’를 대체하기 위해 장로교 원리들에 기초하여 작성되었다.³⁰⁾ 이것은 신학의 혁신을 의도한 것이 아니라, 오히려 참되고 완전한 예배를 위하여 남아 있는 장애물들을 정화시킴으로써 예배의 개혁을 의도한 것이다. 한편으로, 웨스트민스터 성직자들은 많은 사

25) *Confession*, 21:1, ‘Of Religious Worship, and the Sabbath Day.’

26) 제임스 화이트(James A. White)가 지적하듯이 이런 단순성을 “텅빈 것”(boreness)으로 인정하지 않는 사람들이 있다. ‘Presbyterian Worship,’ in *A New Dictionary of Liturgy & Worship*, 447.

27) *WCF*, 374. Iain H. Murray, ‘The Directory for Public Worship,’ 178. cf. ‘교회력’(The Christian year)은 「교회력을 위한 기도서」(*Prayers for the Christian Year*)에 나타난 것처럼 1935년에 장로교 예배에 되돌아왔다. 오래 전에 중단된 ‘연속 낭독’(*lectio continua*)의 성구 집이 「예배를 위한 기도서」(*Prayers for Divine Service*, 1923)에서 추천되었다. James A. White, ‘Presbyterian Worship,’ 447.

28) *WCF*, 374.

29) Iain H. Murray, ‘The Directory for Public Worship,’ 176–89.

30) ‘예배 지침’은 잉글랜드 기도서보다 한 때 스코틀랜드에서 사용된 ‘공공예배서’(*The Book of Common Order*)에 더 가까운 성격을 지녔다. Stanley R. Hall, ‘The Westminster Directory and Reform of Worship,’ 92. ODCC, 1767.

람이 옛 교황의 종교에 비하여 '공공기도서'를 통한 "그들 자신의 언어로 낭독된 성경을 듣기에" 개혁을 즐거워한다고 생각한다.³¹⁾ 다른 한편, 그들은 또한 더 진전되고 보다 더 철저한 개혁을 열망하는데, 왜냐하면 과거의 기도서가 프랑크푸르트(Frankfurt)에서의 기도서 논쟁에서 나타난 것처럼, 작성된 기도문들과 무익하고 부담스런 많은 예식들(ceremonies)이 오랫동안 불쾌감을 유발시켰기 때문이다. 그들은 과거의 예전이 "말씀을 설교하는데 커다란 장애"라고 생각하는데, 왜냐하면 설교란 "기껏해야 공공기도문을 읽는 것보다 훨씬 못한 것으로" 여겨졌기 때문이다.³²⁾ 옛 예전은 기도의 은사를 무시함으로써 "게으르고 덕을 세우지 못하는 목회를 조장한다"고 여겨졌다.³³⁾ 그들은 기도문을 거부하였는데, 기도문이 목회에 핵심적인 기도의 은사를 침식시켰기 때문이다.³⁴⁾ 하지만 웨스트민스터 성직자들은 주기도문을 단지 "기도의 한 패턴"으로서만 아니라 또한 "가장 포괄적인 기도"로 여겨 교회에서 사용할 것을 추천하였다.³⁵⁾ 그러나 '예배 지침'은 경건한 생각과 표현을 미리 묵상하지 않는 즉흥 기도를 허용하지 않는다. '예배 지침'은 오히려 작성된 기도문과 즉흥 기도라는 두 극단 사이의 중도를 제시한다. 필립 나이(Philip Nye, 약 1596-1672)는 이러한 중도를 열망하였는데, "나는 그들 중 어느 것도 호소하지 않고, 다만 '면밀하게 준비된'(studied) 기도를 호소합니다"라고 말하였다.³⁶⁾ 목사가 사람들에게 대한 하나님의 입으로서 그들에게 전달할 것을 반드시 준비해야 하듯이, 목사는 하나님께 대한 사람들의 입으로서, 그의 마음 가운데 하나님께

31) WCF, 373.

32) Ibid.

33) WCF, 374.

34) Stanley R. Hall, 'The Westminster Directory and Reform of Worship,' 95.

35) WCF, 382. LC, 187. 데이비스(H. Davies)는 정해진 기도서에서 다른 방향으로 진전된 것은 주로 웨스트민스터 회의에 참가했던 독립파의 영향에 의한 것이라고 지적한다. *English Puritans*, 128.

36) MS. *Minutes of Assembly*, vol. ii, F. 287, Alexander F. Mitchell, *The Westminster Assembly*, 229에서 인용됨.

요청할 것을 반드시 준비하고 연구해야 한다.³⁷⁾ 면밀하게 준비된 설교가 필요하듯이, 그렇게 면밀하게 준비된 기도가 확실히 필요하다.³⁸⁾ 홀(Hall)이 바르게 언급하듯이, “예배 지침은 이런 기도의 사역을 설교의 봉사 아래 포함시키는 것이 아니라, 예전적 기도의 포괄적인 사역의 개요 속에서 발전시키고 있다.”³⁹⁾ 이런 식으로, ‘예배 지침’은 한편으로 “교회 안에서 끝없는 다툼과 논쟁의 문제”를 일으키는 오류와 미신을 종식시키기 원하였고, 다른 한편, 확대하기를 “경건의 비밀의 지식, 그리고 설교와 기도의 은사들을” 더 많이 획득하는 것을 목표로 삼았다.⁴⁰⁾

하나님의 말씀과 기도

이 ‘예배 지침’에서, 설교문에서의 하나님의 말씀(사람에 대한 하나님의 말씀)과 기도(하나님께 대한 사람의 말)은 매우 강조된다. 주로 시편과 신약성경에서 비롯된, 하나님의 말씀에 대한 공적인 낭독과 설교, 그리고 기도는 거룩한 주일 예배의 핵심을 이룬다.⁴¹⁾ 이런 점에서 웨스트민스터 성직자들은 설교자나 사제보다 “목사”(minister)라는 용어를 훨씬 더 선호하였다. 예배 가운데 사람들의 건덕을 위한 말씀의 봉사가 일차적으로 그리고 원리적으로 초점이 되었다는 사실은 의심할 여지가 없다.

주의 성찬

그러나 주의 만찬의 성사(sacrament)는 그 중요성이 인정되었으나 단

37) 퍼킨스의 청교도 설교학 교본, 『설교의 기술』(*The Arte of Prophecyng*, 1607)에 나온 것을 그대로 따른다. 퍼킨스는 예언(prophecyng)을 설교와 기도로 가르친다. William Perkins, *The Arte of Prophecyng, in The Workes of that Famous and Worthy Minister of Christ in the University of Cambridge, Mr. William Perkins (= WP)*, 3 vols. 제 2권, (1617), 2:646. 그리고 William Perkins, *The Calling of the Ministerie* (1609), in WP, 제 3권, (1631), 3b:431. 퍼킨스 전집 제 3권은 두 부분으로 나누어져 각각 페이지가 다르므로, 첫 부분은 3a, 둘째 부분은 3b로 표기한다.

38) 밋첼(Mitchell)은 성직자들은 “기도를 하는 것은 말씀을 설교하는 것과 마찬가지로 생각, 묵상, 준비와 기도의 문제로 여겼다”고 지적한다. *The Westminster Assembly*, 228.

39) Stanley R. Hall, ‘The Westminster Directory and Reform of Worship,’ 99.

40) *WCF*, 374.

41) James A. White, ‘Presbyterian Worship,’ 446–48.

순히 이차적인 것이나 부수적인 것으로 여겨졌다.⁴²⁾ 왜냐하면 '예배 지침'은 단순히 예배에서 "성찬(communion) 혹은 주의 만찬은 자주(frequently) 거행되어야 하며" 그 횟수는 목사와 다른 교회 지도자가 결정하도록 단순히 허용하고 있기 때문이다.⁴³⁾ 이런 면에서, 알란 클리포드(Alan Clifford)가 바르게 지적하듯이, '예배 지침'은 비록 소수가 인식한다 할지라도, 예전적 예배의 개혁과 전통을 종결시키고 있다.⁴⁴⁾ 여기서 우리가 주목할 것은 오늘날 개신교회의 예배에서 주의 만찬이 반드시 다시 재발견되어야 한다는 사실이다. 주의 만찬은 하나님을 예배하는 가운데 언제나 시행되어야 하는데, 왜냐하면 주의 만찬이 우리의 신앙과 삶을 위한 하나님의 은혜의 방편들 가운데 하나이기 때문이다. 게다가, 초대교회에서 성찬(Eucharist)은 주의 날에 거행되는 정상적인 예배였다.⁴⁵⁾ 스트라스부르(Strassburg)의 개혁자 마틴 부셔(Martin Bucer, 1491-1551)의 중요하고도 핵심적인 예전 개혁의 하나는 "중세 교회의 년간(yearly) 성찬을 대체하기 위한 주간(weekly) 성찬의 회복"이다.⁴⁶⁾ 동일한 정신을 따라 존 칼빈(J. Calvin, 1509-1564)은 주의 만찬을 드물게 시행하는 것은 "마귀의 발명품"이라고 선언하고 교회에서 "최소한 일주일에 한 번" 시행되어야 한다고 주장하였다.⁴⁷⁾ 하지만, '제 1 치리서'(the First Book of Discipline, 1560)는 일년에 네 차례의 성찬을 충분하다고 여겼는데, 왜냐하면 교훈과 치리가 반드시 먼저 시행되어야 했기 때문이다.⁴⁸⁾ 나중에

42) Horton Davies, *English Puritans*, 136.

43) *WCF*, 384.

44) Alan Clifford, 'The Westminster Directory of Public Worship (1645),' 55. 밋첼(Mitchell)은 17세기 중반 영국에서 장로교도는 매달, 독립파는 매주 주의 성찬을 시행하였으며, 스코틀랜드에서는 "훨씬 더 드물게" 시행되었다고 지적한다. *The Westminster Assembly*, 235. Stanley R. Hall, 'The Westminster Directory and Reform of Worship,' 97.

45) James A. White, 'Presbyterian Worship,' 447.

46) William D. Maxwell, 'Reformed Worship,' in *A New Dictionary of Liturgy & Worship*, 459.

47) William D. Maxwell, 'Reformed Worship,' 459. cf. 맥스웰(Maxwell)은 "본래, 칼빈의 예배는 설교단에서의 낭독과 설교와 더불어 식탁에서 성찬을 시행하였다. 나중에, 예배 전체는 적절한 예전에 대한 이해가 사라지자 설교단에 집중되었다"고 지적한다. 'Reformed Worship,' 460.

개혁 교회 역시 이러한 개혁과 예전의 원리에서 벗어나 아쉽게도 주의 성찬의 사용을 정상적 예배의 보충으로서 한정하였다. 최근 스코틀랜드와 미국의 장로교회에서 다른 예전적 발전이 진행되고 있다. 카톨릭교도와 세계교회주의자들(Ecumenics)의 폭넓은 영향으로, 스코틀랜드 ‘공공예배서’(the Scottish Book of Common Order, 1979)와 미국 ‘예배서’(Worshipbook, 1970)는 “성찬식을 주일의 정상적 예배로, 그리고 성찬이 없는 예배를 예외적인 것으로” 제시하고 있다.⁴⁹⁾

2. 순서와 본문

우리는 이제 설교에서의 성령의 사역에 특별한 관점에서 공중 예배의 순서와 본문에 집중해 보자. ‘예배 지침’은 주로 제네바의 ‘기도서’(Form of Prayers.)의 구성을 따른다.⁵⁰⁾ 이 ‘예배 지침’의 주된 관심은 공중 예배에서의 설교의 탁월성과 핵심적 중요성을 회복하는 것이다.⁵¹⁾

회중의 집회

첫 번째 부분, ‘회중의 집회, 그리고 하나님께 드리는 공중 예배에서의 그들의 행동에 관하여’에서 사람들은 준비된 마음과 경외함으로 그리고 하나님의 위엄을 존경함으로 하나님께 드리는 공중예배에 참여하도록 요청을 받는다.⁵²⁾ 이러한 영적 경외와 하나님에 대한 거룩한 두려움은 신적 예배의 특징으로서 성경적 단순성과 완전한 조화를 이룬다.⁵³⁾ 회중은 또한

48) James A. White, ‘Presbyterian Worship,’ 447.

49) James A. White, ‘Presbyterian Worship,’ 447.

50) Horton Davies, *English Puritans*, 130. 데이비스가 여섯 개의 예배서에 관한 유용한 비교를 한 주일 오전 예배의 차트를 보라: Calvin’s *La Forme Geneva* (1542), Knox’s *Forme of Prayers* (Geneva, 1556), *A Book of the Forme of Common Prayers* (London, 1584/5), *A Book of the Common Prayers* (Middleburgh, 1586, 1587, 1602), *A Directory for the Public Worship of God*, (London, 1644), 그리고 Baxter’s *The Reformation of the Liturgy* (London, 1661), Appendix A. *English Puritans*, 263.

51) Alan Clifford, ‘The Westminster Directory of Public Worship (1645),’ 65.

52) *WCF*, 375.

53) Alan Clifford, ‘The Westminster Directory of Public Worship (1645),’ 64.

예배 시간에 목사나 사람들을 방해하지 않도록 행동할 것을 요청 받는다. 목사는 예배에서의 하나님의 축복을 기원하는 기도로 시작하고, 하나님의 위엄을 인정하며, 우리의 무가치함과 죄들을 고백하며, 그리스도의 이름으로 낭독한 말씀의 설교에 축복이 있기를 기원한다.

성경의 공적인 낭독

제 2장, '성경의 공적인 낭독'은 "그의 백성의 건덕을 위한" 하나님의 거룩한 수단인 성경의 공적인 낭독을 요청한다. 이것은 어떤 의미에서 "목사와 교사"에 의해 수행되어야 할 '연속 낭독'(Lectio continua)을 추천하는 것이다.⁵⁴⁾ 외경(Apocrypha)⁵⁵⁾을 제외한 성경의 모든 정경은 사람들이 이해할 수 있는 언어로 공적으로 그리고 똑똑하게 낭독되어야 한다. 그러므로 이해할 수 없는 라틴어 예배는 폐기되었다. 이것이 개혁파 예배의 공통적인 특징이다.⁵⁶⁾ 낭독할 성경의 분량과 필요한 강해의 길이 둘 다 목사의 지혜에 따라 결정된다. 이런 식으로, '예배 지침'은 목사가 자신의 의무를 수행하도록 여유가 주어졌다. 게다가, 성경의 공적인 낭독만 아니라 개인이 성경 책을 소유하도록 추천을 받은 것처럼, 사적인 성경 읽기 역시 추천되었다.

공적인 기도

다음으로 '설교 전의 공적인 기도'가 뒤따르는데, 여기에는 목사를 위하여 "편리한 순서를 따른" 하나님께 드리는 여러 가지 기도 제목이 열거되어 있다.⁵⁷⁾ 죄(원죄와 자범죄)의 고백이 제일 먼저 나온다. 그 다음에 목사는 이러한 죄에도 불구하고 그의 백성들이 겸손히 그리고 은혜의 보좌에 나아

54) WCF, 375, LC, 156.

55) 외경은 다음과 같다: *Tobit, Wisdom, Judith, Ecclesiasticus, Baruch*, the books of *Maccabees, History of Susannah*의 세 부분, *the Song of the Three Children*, 그리고 *the History of Bel and the Dragon*. A. A. Hodge, *The Confession of Faith*, 33.

56) William D. Maxwell, 'Reformed Worship,' 458.

57) WCF, 376-79.

가 하나님의 자비와 사죄함, 그리고 중보자 예수 그리스도의 보배로운 공로를 통한 화해를 열렬하게 간구할 것을 요청한다. 더 나아가, 하나님의 은혜를 우리 마음에 부어주시길 기도하고, 성령으로 그의 사랑을 부어주시도록 기도한다. 그리고 나서 성화(죄 죽임과 우리의 죽은 영의 활력)를 위한 기도가 뒤따른다. 더 나아가, 그리스도의 왕국이 복음의 설교를 통해 모든 나라에 확장되기를 기도한다. 또한 나라와 왕들과 지도자들을 위하여 기도하고, 안식일을 거룩하게 지킴으로써 하나님과의 교제를 위해 기도한다. 마지막으로, 설교의 외적인 방편의 사용 가운데 있는 성령의 은혜로운 사역을 통한 그리스도의 신비에 대한 유익한 청취를 위해 기도하며, 목사와 그의 회중을 위한 더 구체적인 기도를 올린다.

말씀의 설교

네 번째 부분인 ‘말씀의 설교’는 ‘예배 지침’의 소위원회 의장인 처음에 스티븐 마샬(Stephen Marshall)이 준비하였으나, 스코틀랜드 대표들에 의해 최종적으로 수정되어 작성되었다.⁵⁸⁾ 웨스트민스터 성직자들은 말씀을 설교하는 일이 “복음의 사역자에게 속한 가장 위대하고 탁월한 사역들 가운데 하나”로 여겼다.⁵⁹⁾ 왜냐하면 복음의 설교를 듣는 자들에게 “구원을 주시는 하나님의 능력”이기 때문이다(롬1:16). 설교에 관한 이 부분은 공중 예배의 중심으로서의 설교문을 취급한다. 이것은 알렉산더 밋첼(Alexander F. Mitchell)이 바르게 관찰했듯이, 성공회주의(Anglicanism)의 사제 신학에 대항한 예언(말씀)의 신학의 중요성에 대한 청교도의 확신을 선명하게 보여준다.⁶⁰⁾ 이 부분은 작지만, 충분히 완성된 설

58) Alexander F. Mitchell, *The Westminster Assembly*, 215. Robert S. Paul, *The Assembly of the Lord: Politics and Religion in the Westminster Assembly and the 'Grand Debate.'* (Edinburgh, 1985), 363. 찰스 허얼(Charles Herle)은 공중 기도와 성찬 거행을 위한 문서를, 토마스 영(Thomas Young)은 성경 낭독을, 그리고 허버트 팔머(Herbert Palmer)는 교리교육을 위한 문서를 준비를 맡았다.

59) *WCF*, 379-81.

60) Alexander F. Mitchell, *The Westminster Assembly*, 238-9.

교 매뉴얼로 여겨질 수 있다. 워필드(B. B. Warfield, 1851-1921)는 다음과 같이 요약한다. “요컨대, 진실로, 그 진지한 실천적 감각과 그 심오한 영적 지혜에 있어서 현저할 뿐 아니라, 신실한 경건의 품격, 그리고 진리에 대한 열정과 그 진리로 이끌린 영혼들에 대한 열정으로 가득 차 있는 완전한 설교학 논문이다.”⁶¹⁾ 이것은 설교자의 자질, 설교문 작성의 방법, 그리고 설교 사역의 방식의 세 부분을 포함한다.

설교자의 자격

목사는 은사들, 즉 원어에 대한 지식과 기술, 하나님을 섬기기 위한 인간의 학문, 그리고 신학적 지식, 특히 성경에 대한 지식을 지녀야 하는 것이 마땅하다. 영적 자질들을 겸비한 ‘학식 있는 목회’(learned ministry)는 목사의 임직에 대한 규칙들과 정확하게 상응한다. 여기서 인간의 학문과 하나님에 대한 지식 사이의 관계가 선명하게 조화되고 있다. 이것들이 서로 대치하지 않으며 상호 보완적이며, 심지어 하나는 다른 하나를 필요로 한다는 사실은 이미 래티머(Latimer), 쥬얼(Jewel), 그리고 퍼킨스(Perkins)에 의해 강조되었다. ‘학식 있는 목회’는 여전히 요구되며 강조된다. 퍼킨스에게서 볼 수 있듯이, 인간의 학문과 신성 모두에 대한 지식이 사용되는데, 특히 설교문 작성을 위한 개인적인 준비에서 사용되며, 이 지식은 공적으로 설교문을 전달할 때 반드시 감추어져야 한다. 게다가, 목사의 영적인 자질 역시 동일하게 중요한데, 그는 성령의 조명과 다른 건덕의 은사들을 위해 부단히 기도하며, “아직 획득하지 못한 어떤 진리이든 하나님께서 언제든지 그에게 알려주시는 때에는 허용하고 받아들일길 결심하는” 겸손한 마음으로 무장되어야 한다.⁶²⁾

61) B. B. Warfield, *The Westminster Assembly and Its Work*, 52.

62) WCF, 379.

설교문 작성 방법

설교문의 주제는 반드시 다음 아닌 성경의 본문에 기초해야 한다.

- (1) 설교문의 서론은 성경에 연결된 것으로 “짧고 명료해야 한다.” 본문의 범위와 주요한 가르침들을 부지런히 살펴야 한다. 본문은 표현보다는 내용의 순서에 따라 분해되고 나누어지며, 청중의 기억과 이해를 위해 지나치게 많은 구분들이나 인위적이고 모호한 용어들은 없어야 한다.
- (2) 본문으로부터 교훈들을 이끌어낼 때, 웨스트민스터 성직자들은 반드시 주의 깊게 관찰되어야 할 세 가지를 언급한다. 내용은 반드시 “청중의 건덕”을 위하여 “본문”에 기초한 “하나님의 진리”이어야 한다. 주요한 가르침은 반드시 쉽게 표현되어야 하며, 취급하고 있는 목적에 맞게 명확하고 연관성 있는 병행 성경 구절로 확정되어야 한다.
- (3) 추론들은 반드시 “확고해야 하며 설득력을 지녀야 한다.” “영적 기쁨으로 청중의 마음에 진리를” 전달하기 위하여 예화들이 사용된다. “그럴 듯한 차이들을 조화시킴으로써, 이유들에 응답함으로써, 그리고 편견과 실수의 원인들을 발견하여 제거함으로써” 가르침에 대한 어떤 저항도 반드시 제거되어야 한다.
- (4) 마지막으로, 가르침은 반드시 청중에게 적용되어야 한다. 이것은 목사의 어려운 임무로 인식된다. 적용에는 여섯 가지 종류가 있다: 교훈, 책망, 권고, 경고, 위로, 그리고 시련. 어떤 적용을 선택해야 하는가는 자신의 회중 가운데서 수행하는 그의 목회 사역에 따라 가장 필요하고 적절한 적용을 찾게 될 목사의 지혜에 맡겨진다.

웨스트민스터 회의에 참석한 성직자들은 사도 바울의 가르침을 염두에 두고 목사로 하여금 자신의 청중들이 하나님 말씀의 소생케 하는 능력을 느끼며, “마음의 생각과 뜻”을 감찰하시는 하나님을 느끼도록 성령의 나타남과 능력으로 설교하기를 힘쓰라고 추천하였다(고전14:24, 25). 따라서

회중의 상황을 고려하지 않은 채 작성된 설교문은 완전히 폐기되었다.

반드시 지적되어야 할 것으로서, 설교문 작성 방법은 퍼킨스가 『설교의 기술』(The Arte of Prophesying)에서 가르친 바대로 삼중 구조를 지닌 평이한 청교도 스타일을 여전히 대부분 본받았다. 그럼에도 불구하고, 이 '예배 지침'은 퍼킨스의 삼중구조, 즉 해설, 교리, 그리고 적용에서 교리, 추론(reasons), 그리고 적용으로의 작은 발전 혹은 변화를 보여준다는 것을 주목해야 한다. '예배 지침'은 확고하고 설득력 있는 추론들과 적용으로 지지되는 교리를 매우 강조한다. 다른 말로 하자면, 본문의 교리적 가르침이 강조되는 반면, 본문의 해석은 퍼킨스의 설교학 교본이 제시하는 바와는 달리 상당히 무시되거나 약화되었다. 이것이 아마도 17세기 후반 청교도 설교가 주해에 있어서 약한 반면, 교리와 적용에 있어서는 강했던 이유들 가운데 하나일 것이다. 또 다른 이유는 아마도 삼중구조가 "다양한 은사들을 고려하지 않은 너무도 정형적인 교리, 추론, 그리고 적용에 의한 설교, 즉 자유로움이 배제된 설교"를 비난했던 안토니 투크니(Anthony Tuckney)에 의해 도전을 받았기 때문일 것이다.⁶³⁾ 그럼에도 불구하고 웨스트민스터 성직자들은 이런 방식을 확고하게 견지했는데, 규정이 아니라 단지 하나의 추천으로서 견지하였다.⁶⁴⁾ 왜냐하면 이런 방식이 하나님의 축복을 받았고 사람들에게 매우 유익하다는 것을 경험에 의해 발견했기 때문이다.

설교사역의 방식

설교 방식에 대한 요약과 날카로운 묘사는 또한 '대요리문답'(the Larger Catechism)의 159 문답에서도 나타난다. 목사는 태만히 할 것이 아니라 진력하여(painfully) 설교해야 하는데, 왜냐하면 설교는 주님의 사업이기 때문이다. 그는 또한 '가장 무능한 자'라도 이해할 수 있도록

63) John Lightfoot, *Journal*, 278. Robert S. Paul, *The Assembly of the Lord*, 364-65에서 인용됨.

64) WCF, 381.

복음을 쉽게(plainly) 설교해야 하며, “인간의 지혜를 부추기는 말이 아니라, 그리스도의 십자가가 헛되지 않도록 성령의 나타남과 능력으로” 설교해야 한다. 따라서 모르는 언어라든가 낯선 글귀들과 같은 무익한 것은 피해야 한다. 교회의 저술가들은 고대든 현대든 드물게 인용되어야 한다. 다시 한번 평이한 스타일의 설교가 성령의 나타남과 능력에 직접적으로 연관된다는 사실을 기억해야 한다. 목사는 자기 자신의 세상적 이득과 영광을 위해서가 아니라 “그리스도의 명예, 사람들의 회심, 건덕과 구원을 위해” 신실하게(faithfully) 설교 사역을 수행해야 한다. 그는 “모든 사람에게 차별 없이, 가장 작은 죄를 경시하거나 가장 큰 죄를 용서해 주거나 함이 없이” 하나님의 가르침을 청중들의 분량에 맞게 전하고 적용해야 한다. 설교 사역은 반드시 지혜롭게(wisely) 수행되어야 한다. 이것은 목사가 자신의 가르침, 권고, 그리고 특히 책망하는 방식에서 드러나야 한다. 그는 어떤 쓰디쓴 감정 없이 각 사람의 인격과 신분을 존중해야 한다. 설교 사역은 또한 열정적으로(zealously) 그리고 진중하게(gravely) 수행되어야 하는데, 이는 하나님 말씀의 존엄이 드러나고, 목사와 그의 사역이 멸시를 당하지 않도록 하기 위함이다. 설교자는 청중이 자신들의 안녕과 복지를 위한 설교자의 경건한 열정과 열망을 느끼도록 사랑하는 마음을 품어야 한다. 마지막으로, 목사는 ‘하나님의 가르침 대로 성실하게’(sincerely as taught of God) 그리스도의 진리를 전해야 한다. 이것은 모범적인 경건한 삶, 그리고 자신의 사역에 하나님의 축복을 열렬하게 기도하며, 자신과 양떼를 주의 깊게 살피는 것이다(행20:28). 단지 복음의 진리가 흠 없이 보존될 뿐만 아니라 또한 사람들의 회심과 거룩한 삶과 이 세상과 오는 세상에서의 목사의 상급을 위한 것이기도 하다. ‘예배 지침’은 청교도 설교의 다양한 측면, 즉 “지적, 성경적, 신학적, 목회적, 그리고 영적” 측면에서 볼 수 있듯이 특별한 작품이다.⁶⁵⁾

반드시 강조되어야 할 사실은 ‘예배 지침’이 추천하듯이 설교자의 일곱 가

65) Alan Clifford, 'The Westminster Directory of Public Worship (1645),' 66.

지 태도는 설교자 안에 내재하는 성령의 사역과 직접 연관된다는 사실이 강조되어야 한다. 즉, 추천된 설교 방식은 모범적인 경건의 삶에 의해 증거된 목사의 영성에 의해 보증된다. '예배 지침'은 목사에게 단지 학문과 신학적 지식만 요구하는 것이 아니라 "일반 신자들보다 뛰어난, 성경으로 훈련된 감각과 마음"을 지닌 그의 실천적 경험적 지식도 요구한다.⁶⁶⁾

여기서 목사의 설교에 상응하는 것으로서, 청중은 어떻게 설교를 들어야 하는지 '대요리문답'의 가르침을 주목하는 것이 유익하다.

문. 160. 설교 말씀을 듣는 자들에게 요구되는 바는 무엇인가?

답. 설교 말씀을 듣는 자들에게 요구되는 바는 부지런하고, 준비하고, 설교 말씀을 청중하며, 들은 바를 성경으로 살피며, 믿음과 사랑과 온유함과 준비된 마음으로 진리를 하나님의 말씀으로 받아들이며, 그것을 묵상하고 참고하며, 그들의 마음 속에 간직하여 그들의 생활에 그 말씀의 열매가 맺혀야 한다.⁶⁷⁾

목사의 일곱 가지 설교의 태도는 청중들에게 설교 말씀의 적절하게 청취할 것을 요구한다.

설교 후 기도⁶⁸⁾

설교 후 목사의 기도는 주로 많은 축복에 대해 하나님께 감사하는 것이다. 또한 동시에 복음이 지속적으로 전파되며 열매를 맺도록 간구한다. 더 나아가, 이 기도는 죽음, 심판, 그리고 그리스도의 재림을 위하여 준비한다. 이 기도 뒤에 시편 찬송이 뒤따르며, 그 후 목사는 끝으로 주님의 축복으로 청중들을 돌려보낸다.

66) WCF, 379.

67) 잠8:34, 벰전2:1-2, 눅8:18, 시119:18, 엡6:18-19, 행17:11, 히4:2, 살전2:10, 약1:21, 살전2:13, 눅9:44, 히2:1, 눅24:14, 신6:6-7, 잠2:1, 시119:11, 눅8:5, 약1:25. Cf. 소요리문답90.

68) WCF, 381-2.

Ⅲ. 나가는 글

살아있는 예배와 설교의 회복 없이는 한국교회의 진정한 영적 성숙은 기대할 수 없다. 오늘도 하나님은 그의 교회를 말씀으로 다스린다. 교회의 참된 개혁과 갱신을 바라는 한국 장로교회는 신앙고백으로 수용하는 웨스트민스터 표준문서 가운데 하나인 ‘예배 지침’에서 17세기 청교도들의 지혜와 열정을 본받을 필요가 있다.

‘예배 지침’은 기본적인 성경적 단순성에 기초한 영과 진리로 드리는 영적 예배에 대한 열망을 보여준다(요4:23). 영적 예배의 전체 순서는 회중의 건덕을 위한 적절한 순서에 의해 지배되고 있다. 진리 안에 있는 영적 예배는 목사와 청중 모두에게 교훈을 주고 있다.

목사에게 있어서, 영적 예배는 세 가지를 의미한다.

- (1) 목사는 신학적 지식, 인간의 학문과 기도 영역에서 하나님에게서 비롯된 지적 은사들과 영적 은사들로 무장되어야 한다. 그러한 은사들을 가지고 목사는 말씀 사역에 임하는 성령의 축복을 봉사한다. 이 예배에서 성령은 목사의 기도와 설교를 통해 은혜를 자신의 뜻대로 그리고 효과적으로 사람들에게 나누어 주신다. ‘예배 지침’은 기도와 설교를 위하여 목사에게 주어진 하나님의 은사들을 사용할 것을 강조하기에 정해진 기도문과 설교집(Homilies) 사용을 거부한다.
- (2) 목사는 교리, 추론, 그리고 적용의 삼중구조를 지닌 설교문을 작성할 수 있는 능력을 갖출 필요가 있다. 이것은 청교도 설교의 특징인 평이한 스타일에 의해 가장 잘 구현된다. 웨스트민스터 성직자들에게 있어서 교리는 그 어느 때보다 더 강조된 반면, 교리의 적용은 교훈, 책망, 권고, 경고, 위로, 그리고 시련의 여섯 가지 종류를 따라 여전히 강조되었다.
- (3) 목사는 하나님의 말씀을 적절한 태도로 설교할 책임을 갖는다. 즉,

진력하여, 쉽게, 신실하게, 지혜롭게, 열정적으로, 진중하게, 그리고 성실하게 하나님의 말씀을 전해야 할 사명이다. 이 모든 것의 기초는 목사의 영적 자질로서, 공적이든 사적이든 경건한 삶에 의해 증명된다.

이러한 세 가지 요구조건을 통해 하나님의 말씀은 특히 성령의 나타남과 능력으로 신실하게 봉사되어진다(고전2:4). 그리하여 청중들은 “마음의 숨은 일들”을 살피시는 성령의 각성시키는 사역에 의해 감동된다(고전 14:24,25). 성령께서 평범한 수단인 말씀 사역을 통해 사역한다는 것은 주목할 만한 것이다. 이것은 성령에 의한 또 다른 계시를 요구하는 재세례 파적 정신이 아니다. 이것은 오히려 계시된 하나님의 말씀과 그 사역에 관심을 갖도록 만든다.

청중에게 있어서, 진리 안에 있는 영적 예배는 경외하는 마음과 준비된 마음으로 공중 예배에 참여할 것을 의미한다. 하나님께 드리는 예배 가운데 경외하는 마음과 준비된 마음, 그리고 겸손한 마음을 갖는 것은 목사의 기도와 설교에 상응하여 조화된다.

종교개혁기의 기독교학자: 칼빈*

해리스 하비슨(E. Harris Harbison)
번역: 이상규(개혁주의학술원 원장, 역사신학)

유럽의 프로테스탄트 지도자로서 루터가 누렸던 명성을 계승한 사람은 그의 친구 멜랑흐톤이 아니라 불굴의 의지를 지닌 제네바의 학자 존 칼빈이었다. 칼빈은 멜랑흐톤에 대해서는 알고 있었지만 루터를 직접 만난 적은 없었다. 독일어를 몰랐던 그는 오직 루터의 라틴어 작품들을 읽었지만 그 내용을 잘 이해하고 있었다.

칼빈은 루터에게서 매우 큰 영향을 받았고, 연소자로서 그 사실을 언제나 따뜻하게 인정했다. 그러나 루터의 영향은 콜렛(Colet)이 에라스무스에게 끼쳤던 것과 같은 직접적이고 인격적인 것이 아니었고, 에라스무스가 루터에게서 느꼈던 반발을 일으키는 영향과도 다른, 그 중간 정도 되는 영향이었다. 즉 칼빈은 비상하게 종교적인 루터의 지성에 오랜 기간 동안 지속적인 영향을 받았다. 한 세대라는 시대적 간격, 상반되는 기질, 훈련 과정, 자라난 사회 배경 등 많은 요소가 매우 달랐지만, 칼빈은 루터를 열심히 또 비판적으로 배웠다.

루터가 죽고 십일 년이 경과되었을 때, 칼빈은 루터의 제자 중 한 사람과 논쟁을 벌였는데, 이렇게 말했다: “만일 루터의 많은 위대한 덕성(virtues)에 약간의 악덕이 섞여 있다면, 나는 그것들을 그냥 묻어 두고 싶다. 그에

*) 이 글은 하비슨 박사의 *The Christian Scholar in the Age of Reformation* (Eerdmans, 1983), 137-164를 번역한 것임.

게 부여된 은사들을 존중하고 존경하기에 그 악덕들을 굳이 살펴볼 생각이 들지 않는다. 그러나 많은 덕 때문에 악덕까지 수용한다는 것은 어리석고 말도 안 되는 태도라고 생각한다.”¹⁾ 이 몇 문장에는 칼빈의 특징, 즉 권위에 대한 그의 존중심과 분별력, 그리고 진리에 대한 최우선적인 열심이 잘 드러나 있다.

어떤 면에서 우리는 앞에서 살펴 본 기독교인의 소명으로서의 학문과 연관된 거의 모든 특징들을 칼빈에게서 찾아 볼 수 있다. 제롬과 에라스무스처럼 칼빈도 이방의 고전작품들에 대한 열정을 통하여 거룩한 학문에 이르렀다. 특히 고전문학에서 배운 기술들을 성경연구에 채용한 칼빈의 방식은 쉽게 그 선배들을 연상케 한다. 그러나 그 스스로 ‘갑작스런 회심’이라 부르는 어떤 사건의 결과로 소명감을 얻었다는 그의 회심 방식은 어거스틴과 루터의 경험에 훨씬 가까웠다. 그래서인지 칼빈은 자신의 사상은 제롬과 에라스무스보다 어거스틴과 루터에게 더 큰 영향을 받았다고 인식했다.

『기독교 강요』에서 칼빈은 제롬(Jerome)을 십여 번 언급했으나, 별로 중요한 내용이 아니었다. 그러나 어거스틴을 언급한 경우는 삼백 번이 넘었는데, 그 내용도 칼빈의 결정적인 논점을 지지하는 그런 내용이었다. 비록 에라스무스나 루터는, 『기독교 강요』에 명시적으로 이름이 나오지 않지만, 그 작품에 끼친 두 사람의 영향력은 확실하다. 에라스무스보다 루터의 영향이 더 광범위했다.²⁾

발라(Valla)의 경우, 『기독교 강요』에서 “그렇지 않았으면 신학에 그다지 정통하지 않았을 인물”이란 말로 딱 한번 언급되고 있지만, 그럼에도 불구하고 예정과 예지라는 주제에 관하여는 “탁월한 예리함과 판단력”을 보여 주었다. 하지만 그것만으로는 그가 칼빈에게 얼마나 큰 영향을 끼쳤는지를 추측하기 어렵다. 발라의 신학은 별 영향을 끼치지 못했지만, 그의 라틴어

1) 『모든 작품보다 탁월한 존 칼빈의 작품』(개혁자 전집) (스트라스부르, 1863-1900) 제9권, 238. (이하에선 오페라, C. R.로 표기) 프랑스와 방델, 『칼빈: 그의 신학사상의 근원과 발전』(파리, 1950) 97-98.

2) 그러나 여기에 관한 철저한 연구는 아직 없다. 방델, 94-98을 보라.

문체와 비평법은 칼빈의 정신 형성에 중요한 역할을 했다.³⁾

피코 델라 미란돌라(Pico della Mirandola)의 영향력에 대해서는, 최근에 칼빈의 인간관은 플로렌스 시대의 신플라톤주의적 교리들에 대해 일종의 “비밀스런 의존성”, 특히 피코에 대해 의식적으로 부인할 수 없을 정도로 실질적인 의존성을 보인다는 점을 논증하는 연구가 나왔다.⁴⁾ 그렇지만 그것은 어쩌면 칼빈이 루터보다 문예부흥(Revival of Learning)에 의해서 더 직접적으로 영향을 받은 것이 분명하다는 말일 수도 있다.

때때로 사람들은 칼빈을 개신교의 토마스 아퀴나스라고 부른다. 그 이유는 칼빈이 그보다 3세기 이전의 인물인 성 토마스 아퀴나스처럼 종합하고 조직하는 역할을 감당했기 때문이다. 어쨌든 아퀴나스는 칼빈이 『기독교 강요』에서 깊은 존경심으로 인용한 소수의 대학인 중 한 사람이었던 것은 사실이다.

칼빈과 아벨라드(Abelard) 사이에는, 교리를 체계화하겠다는 공통의 관심사 외에, 한 가지 약한 연결고리가 있다는 것 외에는 별로 중요한 관계가 없다. 아벨라드는 당시 많은 사람들처럼 그도 학문과 독신주의를 밀접하게 연결된 것으로 생각했고, 결혼이 학자 경력을 망칠 것이라는 엘로이즈(Heloise)의 말을 비판 없이 기록했는데, 실제로 엘로이즈의 결혼이 그렇게 되었다는 사실이다. 그러나 그런 결혼관은 4세기만에 완전히 변했다. 개신교 목회자들 대다수가 개인의 신앙을 증거하기 위해 결혼이 필요하다고 느끼게 된 것이다.

어쨌든 30세가 된 칼빈도, 특별히 마음에 정해 놓은 사람은 없었지만, 결혼하는 것이 자신에게 좋은 일이라고 생각했다. 그가 마음에 둔 신붓감은, “정숙하고 상냥하고 수수하고 검약하고 인내심 많고, 내 건강에 관심을 기울이는” 여성이었다. 두 번의 잘못된 출발을 경험한 후, 드디어 기도

3) 비록 내 생각엔 저자 브린의 주장처럼 그렇게 중요한 부분 같진 않지만 소개함. 퀴리니우스 브린, 『존 칼빈: 프랑스 인문주의 연구』(그랜드레피즈, 1931) 102-113. 방텔, 94. 『기독교 강요』 제3권 23, 6.

4) 로이 W. 바텐하우스 “칼빈의 인간관과 르네상스 플라톤주의” 개념의 역사 학회지, 제9권 (1948. 10) 447-471.

제목에 맞는 “우아하고 고결한 한 여성”을 만났다. 그 아내가 죽었을 때, 칼빈은 “내 아내는 내 사역에 참으로 신실한 조력자였다”고 회고했다. “나는 아내에게서 털끝만큼의 방해도 받은 적이 없었다.”⁵⁾ 그 모든 것은 기독교인의 소명으로서의 성공적인 학문과 결혼 사이엔 상관관계가 별로 없다는 점을 증명하는 것처럼 보인다.

그 다음에, 학자로서의 칼빈에 대해서 우리가 알아야 할 가장 중요한 점은 그가 받은 영향의 보편성(catholicity)이다. 즉 그는 매우 다양한 학문의 영향을 받았다는 사실이다. 그는 기독교 전통 안에서 밖에 있는 것들에 대해서, 우리가 이미 살펴 본 피코(Pico)를 제외한 어떤 학자보다 폭 넓게 독서했고, 보다 다양한 대립적 관점들에 대해 민감하게 반응했다. 그러나 피코와 달리 그는 자신의 박식함을 지지해 주는 안정적인 기독교적 기초를 발견할 수 있었고, 그런 면에서 칼빈은 그가 애호했던 교부인 성 어거스틴에 더 가까웠다. 그러나 칼빈은 그 자신의 소명 개념에 있어서, 우리가 앞에서 논의한 어떤 인물과도 달리 매우 독특했다는 점이다.

칼빈은 대의(a cause)에 너무나 몰입한 나머지 자신에 대해서는 지나치게 과묵했다. 자기 자신에 대해서는 딱 세 번 언급했는데, 첫 번째는 1539년 사돌레토에게 보낸 답신(Reply to Sadoletto)에서 두 사람의 가상적인 개신교 개종자를 묘사하다가 언뜻 자신의 회심 경험 이야기를 남긴 것이고, 두 번째는 1564년에 자신의 병상을 찾은 제네바 시의회원들에게 유언을 남긴 것이고, 가장 중요한 세 번째는 1557년의 『시편 주석』 서문에 기록했다.⁶⁾ 그 중 마지막 글이 특히 우리의 주제와 관련하여 중요하므로 이 점에 대해 자세히 살펴보자.

칼빈은 그 서문을 이렇게 시작했다: “만일 이 주석을 읽는 것이 내가 이 책들을 쓰면서 얻은 만큼 하나님 의 교회에 유익이 있다면, 나는 이 일을 한 것을 후회하지 않겠습니다.” 그는 시편이 “우리 영혼의 각 부분을 해부한다.”고 했다. 인간의 모든 감정, 즉 인간의 영혼을 흔드는 모든 “우울과 슬

5) 윌리스톤 워커, 존 칼빈 (뉴욕과 런던, 1906) 233-236.

6) 오페라, CR, 제31권, 14-36.

품과 두려움과 의심과 염려와 당황과 모든 혼란된 감정들이 이 안에 거울 처럼 반영되어 있다.

독자들은 시편에서 소름 끼치는 인간의 모든 약점들로부터 시작하여, 결국 기도의 위안과 신앙의 안전감으로 인도함을 받는다. 시편에서 우리가 배울 교훈은, 우리의 모든 삶이 하나님의 손에 붙들려 있다는 확신이며, 이 확신 가운데 동료들에게도 고백하기 부끄러운 우리의 모든 연약함을 하나님 앞에 자유롭게 고백할 수 있다. 칼빈은 여기서 더 나아가, 하나님께서 그에게 ‘행하시길’ 기뻐하셨던 모든 갈등 덕분에 그가 시편 저자들의 마음, 특히 다윗의 마음에 있는 생각을 헤아릴 수 있었다고 했다.

칼빈은 시편에서 자신과 다윗을 비교한 것이 아니라, 자신과 다윗이 공통점을 지니고 있음을 발견했다. 칼빈은 다윗의 경력을 볼 때 비천한 출신에서 최고 책임자 자리에 오른 것과 다윗의 인내와 열심을 보며 하나님께서 자기 앞에 모범과 거울을 두셨다고 생각했고, 거기서 그 스스로 “나의 소명의 시작과 나의 책임 심화 과정의 시작”이라고 묘사한 것을 깨달았다. 말하자면, 칼빈 자신도 비천한 데서 시작하여 제네바에서의 사역이라는 높은 부르심을 받았다는 말이다. 아버지가 그에게 신학을 공부하라고 했다가 다시 마음을 바꾸어 법률을 공부하게 한 것은 그것이 더 많은 수입을 얻을 수 있었기 때문이었다. 하지만 하나님은 그를 위한 다른 계획을 가지고 계셨다. 하나님은 그 “갑작스런 회심”을 통해 칼빈이 강하게 고착되어 있던 교황제라는 미신으로부터 돌이키시고 “온순하게 낮아진 마음”을 갖게 하셨다.

처음으로 진정한 경건을 맞본 칼빈은, 자신이 그 경험에서 유익을 얻어야 되겠다는 강한 소망을 갖게 되었고, 여전히 인문주의 학문들에 대해 애착을 갖고 있으면서도 그에 대한 취미는 버릴 수 있었다고 기억했다. 그는 아직 초보자였지만 그럼에도 불구하고 일 년이 지나자 그에게 복음을 배우겠다고 친구들이 몰려왔다. 그러나 그것은 그가 원했던 ‘유익함’도 그가 기대했던 ‘기회’도 아니었다.

“천성적으로 반사교적이었고 수줍음이 많았던 나는 언제나 혼자 있는 것을 좋아했다. 그래서 금방 사람들을 떠나 숨을 곳을 찾기 시작했는데, 나의 소원이 이루어지기는커녕 후퇴하고 숨으려고 찾아간 곳마다 나에게는 공개된 학교처럼 생각되었다. 내 목표는 언제나 알려지지 않는 사적인 삶을 사는 것이었는데, 하나님께서는 나를 편안히 놓아두지 않으시고 다양한 사건을 통해 부침(浮沈)을 겪게 하셨고, 나의 성향과 달리 각광 받는 자리에 세우셨고, 사람들이 말하는 ‘게임에 빠지게’ 하셨다”⁷⁾

그 이후의 칼빈의 삶은 앞에서 칼빈이 말한 것에 대한 일종의 주석 같았다. 그의 처음 계획은 (1535년 1월에) 바젤에 은둔하려는 것이었으나, 동료 프로테스탄트들이 프랑스에서 박해받고 중상을 받고 있다는 소식을 듣게 되자 산산이 깨어지고 말았다. 그는 자신이 일어나 그들을 변호해야겠다는 강한 느낌을 받았고, 실제로 그렇게 했다. 일 년 후, 그가 제네바를 지나갈 때 (그의 생각으로는) 아무도 모르게 하려고 했지만, 열성적인 개혁자 파렐이 이 소식을 들었다.

“어른이신 윌리엄 파렐이 제네바에 나를 떠나지 못하게 했는데, 그것은 마치 하나님이 하늘에서 내 위에 손을 펴시고 내 걸음을 막으시는 것처럼 말했는데, 그의 말은 상담이나 설득이 아니라 소름 끼치는 저주였다.” 칼빈 자신은 특별한 연구를 하기 위해 조용한 곳을 찾았다고 말하자, 파렐은 만일 지금 제네바 시에 닥친 복음의 곤경과 같은 큰 위기 앞에서 도와주기를 거절한다면, 칼빈이 하려는 “그 학구적인 조용한 침거”에 하나님의 저주가 임할 것이라고 위협했다. 칼빈은 그 말에 너무 놀라고 마음이 흔들려 제네바에 머물게 되었다고 기록했다.

삼 년 후에 칼빈이 제네바에서 추방되자 그는 오히려 다행으로 여기고, 다시 한 번 바젤에서 조용히 학문적인 일에 전념하고자 했다. 그러나 이번에는 마틴 부셔(Martin Bucer)가 전에 파렐이 사용했던 그 말을 약간 다르게 사용하여 그의 인퇴를 막았다. 부셔는 칼빈이 요나 선지자처럼 배에

7) 오페라, CR, 제31권, 23-24.

오르기만 하면 니스웨로 가서 다가올 진노를 알리라는 하나님의 명령을 회피할 수 있을 것이라고 생각하느냐며 겁을 주었다. 다시 한 번 겁을 먹은 칼빈은 (인퇴를) 포기하고, 이번에는 스트라스부르에서 목회자로 그리고 강사로 일하게 되었다.

그러나 오래지 않아 “경외심과 양심”에 따라 제네바 사람들에게 일종의 의무감을 느낀 칼빈은 다시 그곳으로 돌아갔다. 칼빈은 그 귀환 이후 자신이 겪었던 모든 문제는 말로 하기엔 너무 길다고 했다. 마치 다윗처럼, 도시 밖에는 블레셋이 진을 치고 있고, 안에는 배신자들이 그를 에워싸고 있었다. 그의 마음을 가장 괴롭힌 자들은 안에 있는 은밀한 대적들이었는데, 그가 다윗의 부르짖음을 이해하는 데 도움을 주었다. “그렇습니다. 내가 그렇게 신뢰한 자, 내 떡을 먹던 가장 친한 친구가 나를 대적하여 그 발꿈치를 들었나이다.”(시편41:9).

칼빈에게 온갖 종류의 거짓된 고소들, 즉 호화스럽고 사치스럽다, 독재자이자 이단이라는 등의 고소가 제기되었고, 그런 고난 속에서 칼빈은, 다윗도 유사한 고난을 받았다는 사실을 발견한 것이 위로가 되었다고 했다. 시편에 기록된 절망과 승리가 자신에게 익숙한 감정의 토대임을 발견하고 큰 위로를 받았다고 결론짓고 있다. 이것이 48세의 칼빈이 기록했던 유명한 자화상이었다. 이 모든 것이 의미하는 것은, 무엇보다도 칼빈이 1557년 자신의 삶을 뒤돌아보면서, 자신은 날 때부터 학문을 할 사람이었는데, 하나님은 다른 일로 부르시고 가르치고 설교하고 정치적인 논쟁과 국제적인 종교지도자가 되게 하셨다고 생각했다.

그는 본성적으로 ‘수줍음이 많은’ 사람인데 책을 취급하는 것이 아니라 사람들을 다루는 일에 부름을 받았다. 그는 본성적으로 ‘겁이 많은’ 사람인데 일종의 하나님의 십자군의 장군으로 부름 받았다. 그는 본성적으로 ‘평화적인’ 본성을 지닌 인물인데 늘 대적들의 공격에 대항하고 곤경에 빠진 친구들을 의와 진리로 수호하는 전투를 위해 봉기하는 사람이 되었다. 이 말은 달리 말하면, 칼빈은 자신을 하나님께서 좌절시키신 학자라고 생각했다

는 말이다.

그러나 이것이 칼빈의 전부일 수는 없다. 스트라스부르에서 저술된 칼빈의 작품들을 보면, 도무지 좌절당한 학자의 작품이라고 믿기 어려운 59권의 대작이 들어 있기 때문이다. 물론 그 믿을 수 없는 대작들 중에는 학문성이 부족한 것도 있지만 대개는 매우 학문적이다. 그렇다면 앞에서 칼빈이 한 말보다는 그의 활동이 보다 더 사실에 가깝지 않았을까? 칼빈이 비록 말은 그렇게 했지만, 그의 소명의 큰 부분은 언제나 학문 쪽에 있었던 것이 아니었을까? 과연 칼빈 자신이 말한 것처럼 그의 위상과 소명 사이에 그렇게 큰 간격이 있었을까? 그런 질문들에 대한 해답을 찾으려면, 칼빈의 후기의 해석을 검토할 수 있는 모든 가능한 자료를 조사하여 그의 지성과 소명감의 발전과정을 검토해야 할 것이다.

칼빈의 지성에 큰 흔적을 남긴 세 가지 훈련은, 1528년 이전에 파리대학에서 익힌 스콜라주의적 논리, 그 후 삼 년 동안 오를레앙과 부르주에서 익힌 로마법, 그리고 1531년 아버지의 죽음 이후 법률학 수학 기간에 독학한 고전 연구 등이다.⁸⁾ 청년 칼빈은 근면하고 철저하게 학업에 임했으나, 그 학문들에 깊이 빠지지는 않았다. 스콜라주의의 변증법을 충실하고 성실하게 독파했지만 감정적으로는 결코 여기에 빠지지 않았고, 나중에 에라스무스나 루터와는 다른 이유로 그 모든 체계에 대해 강하게 반대할 수 있었다.

칼빈은 인문주의자가 된 대부분의 훌륭한 인문주의자들이 그러했던 것처럼 스콜라주의를 무시하거나 멸시했지만, 공부하는 사람으로서의 정신적 습관들은 대부분 스콜라주의를 유지하고 있었다. 그 결과 실제로 아퀴나스와 칼빈 사이에는, 아퀴나스와 에라스무스 혹은 아퀴나스와 루터 사이보다 더 깊은 연속성이 존재했다.

아버지의 소원에 따라 열심히 공부했던 법률학에 대해서도 마찬가지였

8) 칼빈의 교육에 관하여는 방델, 6-20; 브린의 책 여러 곳과 A. M. 헨터, “존 칼빈의 학식” 복음주의 리뷰, 제18권(1946) 199-208을 보라.

다. 법률 공부가 그의 마음에 지대한 영향을 남겼지만, 그의 영혼에는 아무런 장애가 되지 않았다. 헬라어와 라틴어 문학에 대해서도 분명히, (이 점에 대해서는 다소 논란의 여지가 있지만) 동일한 방식으로 정서적 거리를 유지했던 것처럼 보인다.

의심의 여지없이 그는 루터보다 훨씬 더 깊이 인문주의의 영향을 받았다. 그렇지만 그는, 페트라키(Petrarch)가 키케로(Cicero)에게 또는 에라스무스가 루키우스(Lucian)에게 했던 것과는 달리, 자신의 마음을 세네카에게 바친 적이 없었다. 좀 더 냉정하고 좀 더 객관적이었던 칼빈에게는 인문주의적인 때에도, “성 소크라테스여, 나를 위해 기도해 주시오” 라는 식의 에라스무스 같은 생각이 들지 않았던 것이다.

1532년에 출간한 『세네카의 관용론 주석』에서도 칼빈은 자신의 연구 대상인 세네카를 높이고 존중했지만, 동시에 그의 한계에 대해서도 언급했다. 칼빈의 회심에는 제롬(Jerome) 같은 환상도, 이교도의 학문들과 세속 학문들 사이에서 어려운 선택을 해야 하는 고민도 없었다.

칼빈은 독자들에게, ‘당시의 이슈는 키케로와 그리스도 사이가 아니라, 로마교회와 그 교리와 관습들에 충성할 것인가, 아니면 처음에는 자신에게도 수치스럽고 또 혁명적으로만 여겨졌던 그 복음에 충성할 것인가, 그 둘 사이의 이슈였다’고 아주 명확하게 설명했다.⁹⁾

칼빈의 회심은 마음(mind)과 의지(will)가 함께 한 경험이었고, 그 회심의 절정에서 의지로 결단을 내려, 1534년 봄에는 교회의 성직록을 포기하였다. 그 결과로 고전연구에 대한 흥미는 사라졌지만 인문주의에 대한 관심은 지속되었다고 기록했다. 실제로 『기독교 강요』 후기판에서는 고전작품들에 대한 언급이 오히려 늘었고, 1559년에는 그의 제네바 아카데미의 교과과정에 ‘건전한 고전교육’ 과목이 신설되었다.

그와 대조적으로, 매우 탁월한 기독교 인문주의자였던 에라스무스는 노년에, 고전을 너무 열심히 공부하면 기독교 신앙에 위험하다고 경고함으로써,

9) 사둘레토에게 보낸 답장 (1539), 오페라, CR, 제5권 407이후와 시편 주석 서문 (1557), 오페라, CR, 제31권 22를 참조하라.

마치 훨씬 후대에 대두한 기독교 청교도주의를 예시하는 것처럼 말했다.¹⁰⁾

그 모든 것은 칼빈이 과거의 모든 주요한 사고 형태에 있어서, 나름대로 순수하게 혁명적이었던 에라스무스나 루터보다 더 친밀한 접촉을 유지했음을 암시한다. 그 이유는 그가 스콜라주의, 법률, 인문주의 학문 등에 대해서 보다 객관적인 접근을 했기 때문이었고, 그 모든 연구 방법들을 자기 가진 독특한 정신에 찬동하거나 그 것에 몰입하지 않으면서도 흡수할 수 있었기 때문이었다. 또 그가 지적 취향에 있어서 보다 보편적인 안목을 갖고 있었기 때문이었다.

그렇다고 해서 이 말은 칼빈의 회심이 진정한 회심이 아니었다거나, 칼빈이 평생토록 '정체를 감춘 인문주의자'로 살았다는 말은 아니다. 1532년 봄에 출간된 『세네카의 관용론 주석』 서문에 들어 있는 정신과 1535년 8월에 작성된 프랑스와 1세에게 드리는 헌정사에 드러나 있는 정신, 즉 『기독교 강요』 초판의 서문에 드러나 있는 정신은 그 느낌이 전혀 다르다.

앞의 것은 종교적 관심의 흔적이 거의 없는, 젊은 학자가 순전히 학자적인 인정과 승인을 얻으려는 듯, 우아하고 자기 확신에 차 있지만 다소 억지스러운 호소였다. 그러나 두 번째 것은 자기 자신보다 더 큰 종교적 사명감을 가지고, 비방 받고 핍박 받는 동료 종교인들을 열정적으로 변호하기 위한 면밀한 논증이었다.¹¹⁾ 두 작품 사이의 3년이란 기간 동안 이 명석한 젊은 작가에게 무엇인가 중요한 사건이 일어났음이 분명하다.

칼빈이 1534년 회심한 이후 1541년 제네바에 정착하게 되는 어간에 하나님께 자신과 함께, 또 자신을 통하여 무엇을 하시기를 원하는지를 점차적으로 알게 되었다. 1534년 봄, 성직록을 포기한 순간부터 칼빈에게는 아무런 확정된 수입원이나 직업이나 전망이 없었다. 그는 안수 받은 성직자도 아니었고 그 후에도 그러했다.

세네카에 관한 그의 책은 아무런 관심을 일으키지 못했으므로, 칼빈이

10) J. 후이징가, 『에라스무스』 172-173.

11) 오페라, CR, 제5권 5-8 (번역문은 퀴리누스 브린, 86-89에 실려 있음); 오페라, CR, 제1권, 9이하.

문필가로서 생계를 이어갈 가망성은 전무해 보였다. 다행히 친구들이 있었는데, 그 중에 한 사람이 루이 듀 띠에(Louis du Tillet)였다. 칼빈은 앙굴렘(Angoulême)에 있는 그에게 가서 1534년 여름을 보냈다. 마침 그 집에는 3-4천 권의 책을 비치한 긴 서재가 있었는데, 우리의 젊은 개신교 회심자는 거기 파묻혀 독서에 몰두할 수 있었다.¹²⁾

우리가 가진 자료로 볼 때 그 시절에 그가 한 일은, 이웃 목회자들을 위해 여러 편의 설교를 썼고, 동일한 생각을 가진 일군의 친구들로부터 힘을 얻고, 그리고 어떤 동굴에서 하나님이 부르셨다는 그 한 가지 자격을 가지고 단순한 예배 중 처음으로 성찬을 집례했다는 것 등 희미한 기록이 남아 있을 뿐이다.

1534년의 어느 시기에 그는 최초의 신학 논문을 썼는데, 영혼은 매장 때부터 심판 날까지 깊은 잠을 잔다는 재세례파의 교리를 반박하는 내용이였다. 그 서문은, 두메르그(Doumergue)의 말처럼, “철두철미 칼빈다운” 글이었다. 몇몇 선의를 가진 사람들이 그에게 재세례파를 반대하는 글을 써 달라고 요청하자, 칼빈은 자신의 본성은 “일체의 말다툼과 논쟁에 반대했지만” “그들의 광란은 때가 되면 저절로 사라질 것으로 기대한다.”고 말했다. 하지만 그들의 오류는 사라지기는커녕 더 커지고 확산되었다. 이 때 칼빈은 “만일 내가 잠자코 있으면 어떻게 하나님의 진리에 대한 반역에서 나 자신이 깨끗하다고 말할 수 있을지 알 수 없었다.”고 말했다. 어떤 이들은 분명히 칼빈이 글을 써서 분열을 조장하고 교회의 사랑을 훼손한다고 불평하겠지만, 칼빈 자신은 “사랑을 보전하는 요점과 시작은 우리 가운데서 신앙이 거룩하고 온전하게 유지되는 것”이라고 말했다.¹³⁾

여기서 칼빈이 59권의 책을 저술한 이유가 나타나는데 첫 번째 이유는,

12) 플로리몽 드 레몽, 『금세기 이단의 기원, 성장 및 쇠퇴』(루뵕, 1648) 883, 885. 레몽은 다음 문장에서, 이 정보에 관한 그의 자료는 당시 칼빈을 친히 보고 알았던 사람의 것이라고 암시했다. 이하의 각주15를 보라.

13) 영혼수면설 비판, 서문, 오페라, CR, 제5권, 169-172.

하나님의 진리에 대한 반역을 그저 방관할 수 없었기 때문이었다. 그는 믿음을 기록하고 온전하게 보전하는 것이 온화한 사랑을 보전하는 것보다 더 중요하다고 믿고 있었다. 두 번째 이유는 곧 명확해진다. 그것은 느슨한 양끝을 연결하여 전체적으로 논리정연하게 조직하고 체계화하려는 칼빈의 열정이었다. 이 두 가지 요인이 『기독교 강요』 초판을 저술하는 데 원동력이 된 것은 분명하다.

에라스무스는 거의 오십이 되었을 때 그의 학문적 걸작인 헬라어 신약성경을 출간했다. 루터는 거의 사십에 신약성경을 번역했고, 거의 오십에 성경 전권 번역을 완료했다. 그런데 칼빈은 겨우 26세에 (1536년 판의 책 제목에 기록된 대로) “기독교 강요, 경건과 경건을 배우는 모든 학생들이 구원 교리에 관해서 알아야 할 모든 것에 대한 거의 완전한 요약물 포함한, 가장 읽을 만하고 최근에 출간된 작품”을 출간했다. 그 부제를 칼빈 자신이 붙였는지 출판업자가 붙였는지는 알 수 없으나, 그것은 실로 개신교의 신학대전에 해당되는 작품이었다. 멜랑흐톤이 이미 그의 책 『신학요의 *Commonplaces*』(1521)에서 동일한 방식을 선보였고, 그런 식으로 저술된 책들이 이미 있었지만, 크게 증보된 1559년의 칼빈의 『기독교 강요』 최종판은 그런 작품들 중에서도 최고가 되었다.

1536년에 바젤에서 출판된 『기독교 강요』 초판은 칼빈이 놀랄 만큼 이른 나이에, 기독교 학문과 연관된 다양한 직업 중에서 특별히 교리를 해명하고 조직하고 요약하는 일이 자신의 진정한 과제임을 발견했다는 확실한 증거이다. 변증법과 법률학 훈련과 고전 연구에서 익힌 최상의 라틴어 및 불어 구사 능력은 이 년 전에, 하나님께서 “그의 가슴을 복종시켜 순복하게 하심”으로 비롯된 복음적 열정에 쓰임 받게 되었고, 그 결과 프로테스탄트 학문의 걸작 중 하나인 『기독교 강요』를 출판하게 되었던 것이다.

칼빈의 전기작가 에밀 두메르그는 그의 가장 빛나는 구절 중 하나에서, 인생 최고의 걸작을 쓰기 위한 ‘칼빈의 섭리적 준비’를 회상하는 방식으로 이렇게 기록했다. 칼빈이 흑사병을 피해 고향 노아옹을 떠나 파리로 갔을

때, 거기서 마침 그 나라 최고의 라틴어 교사인 꼬르디에(Cordier)를 만나고, 오를레앙에서는 최고의 헬라이어 교사인 볼마르(Wolmar)를 만나도록 인도되었다. 중세 최고의 콜레주 드 몽테규에서는 예리한 변증술을 연마할 수 있었고, 시대적인 새로운 상황 하에서 콜레주 드 프랑스에서는 여러 언어와 인문주의 비평기술을 배울 수 있게 되었다. 로마교회는 그에게 교권 남용 실상을 적나라하게 드러내었고, 한 동안 그를 노아용에 침겨게 한 일은 그에게 적절한 자극이 되었다. 위대한 학자 르페브르(Lefèvre)는 백 살 넘게 장수하며 네락(Nérac)에서 그 젊은 학자를 축복해 주었다. 세르베투스는 파리를 방문하여 이단사상을 드러냄으로써 칼빈을 놀라게 했다. 드디어 그가 준비를 마쳤다. 그렇게 되어 『기독교 강요』가 탄생하게 된 것이다.¹⁴⁾

그것은 섭리의 작정을 해독하는 칼빈 자신의 설명은 아니지만, 두메르그의 열정적인 설명은 『기독교 강요』 초판이 얼마나 놀랄 만한 훈련과 천재성과 여러 기회가 수렴되어 산출된 결과인가를 매우 적절하게 강조한 것으로 판단된다. 칼빈이 어떻게 이 책을 구상되었는지에 대해서는 분명하게 알 수 없으나 최근의 한 연구는 상당히 흥미로운 추론을 제시하였다.¹⁵⁾ 앙굴렘에 머물던 1534년의 어느 시점에 칼빈이 기독교교리를 교리문답 형태로 선별하여 짧게 요약하려는 생각을 갖게 되었다고 한다. 주변의 목회자들을 위해 쓴 설교들이 그 작업의 종자 역할을 했을 것이다.¹⁶⁾ 처음엔 일반 교인들이 읽을 수 있도록 불어로 썼다. 따라서 본문을 어렵게 할 수 있는 교부들의 작품 인용은 매우 적었다. 처음에는 세부분, 곧 율법, 믿음, 기

14) 에밀 두메르그, 『장 깔뱅: 그 시대의 인물들과 사건들』(로잔, 1899) 제1권, 513-516.

15) 이하에 나오는 내용은 윌터 G. 하드즈의 박사학위논문을 참고한 것이다. "1536년판 칼빈의 강요의 핵심에 대한 비판적 번역 및 평가" (프린스턴 신학교, 1955). 하드즈는 1536년 판 강요의 1, 2, 3, 6장에는 교부들에 대한 언급이 거의 없다는 사실에 착안하여 칼빈이 앙굴렘에 있을 때 듀피에의 도서관이나 다른 누구의 도서관을 사용할 수 없었다고 주장했다. 그러나 나는 그의 주장이 전혀 맞지 않는다고 본다. 그 사실을 설명하는 단순한 방법이 이하의 책들에 제안되어 있다. 오페라, CR, 제2권, 서문14; 두메르그, 제4권, 2; 피터 바르트 편집, 『존 칼빈 선집』 제1권, 31; 위커, 137을 보라.

16) 이것은 앙리 베버리지가 그의 강요 해석에서 제안한 생각이다. 앙리 베버리지 역, 『기독교 강요』(에딘버그, 1845), 1권, 서문 6.

도로 구성되었다. 또 다른 부분인 기독교인의 자유, 교회의 권세, 정치 행정이 동일한 방식으로 동시에 기록되었다.

1535년 1월, 프랑스의 프로테스탄트였던 칼빈은 프랑스에서 바젤로 도피해야 했다. 프랑스의 프로테스탄트 중 일부인 자기 친구들은 화형을 당하기도 했다. 프랑스 정부는 그 박해 사건으로 독일 사람들이 갖게 된 부정적인 인상을 희석시키고자, 그해 2월에 그 사건의 희생자들은 다 재세례교도들이고 따라서 위험한 체제전복자들이라는 헛소문을 퍼뜨렸다.

바젤에서 가명으로 조용한 삶을 살고 있던 칼빈은, 학살도 모자란 듯이 그런 중상모략까지 행하는 것을 보고 더 이상 참지 못했다. 그대로 침묵하고 있다가는 후일 겁쟁이자 불충한 자라고 고발당했을 때 자신을 변호할 길이 없다고 생각했다. 그래서 처음 신앙고백서로 기획했던 그 작은 책은 차츰 참된 성례와 거짓된 성례에 관한 두 개의 학문적인 부분이 첨가된 변증서로 변모했고, 거기에 다시 충분한 양의 학문적 인용문이 더해졌다. 마지막에는 초기의 교리문답적인 자료와 후기의 변증적 부분들이 하나가 되어, 라틴어로 된 여섯 개의 장을 가진 초판 『기독교 강요』가 되었다. 칼빈은 1535년 8월에 이 책을 국왕 프랑소와 1세에게 바친다는 헌정시를 작성하고, 거기에 이 책을 저술하게 된 이중적인 목표를 명시했다.

그의 첫 번째 목표는 “하나님께 나온 사람들, 특히 프랑스에 있는 프로테스탄트 동료 신자들이 참된 경건 속에서 교훈을 발견할 수 있도록 약간의 기초적인 원칙들을 제시하려는 것”이었다. 동시에 그들을 재세례파와 동일시하는 대적들이 복음적 입장을 악의적으로 비방하고 있다는 사실을 비개신교인들에게 증명하는 일에도 관심을 두었다. 따라서 1536년 판 『기독교 강요』는 박해 받는 자들과 박해하는 자들 모두를 대상으로 한 책이었다. 『기독교 강요』는 단번에 고백서이자 변증서, 그리고 민감한 사회 양심과 예리한 책임감을 가진 학자의 작품이 되었다.¹⁷⁾

17) 1536년 초판의 서문은 오페라, CR, 제1권, 9이하에 실려 있다. 『기독교 강요』의 이중적 목적에 대해서는 방델, 106-109; 프리츠 뷔쎄, 『칼빈의 자기 평가』(취리히, 1950), 138-139; J. T. 맥닐, 『칼빈주의의 역사와 성격』(뉴욕, 1954) 124-126을 보라.

1557년, 이십 여 년 전에 기독교강요를 집필할 수밖에 없었던 그 최초의 동기를 회상한 칼빈은, 과거에는 교훈적인 목적을 완전히 무시하고 변증적인 목적만 언급했었음을 발견했다.¹⁸⁾ 그래서 후속 판에서는 실제로 변증적인 목적은 감소되고, 교훈적인 목적이 주도적이 내용이 되었다. 프랑소와 1세에게 바치는 헌정사와 순수하게 변증적인 장들은 거의 그대로 남아 있었지만 주해 부분은 크게 증보되었다.

다른 면에서 보면, 칼빈이 제네바에서 추방된 1538년부터 다시 제네바로 돌아오는 1541년까지 학자로 활동했던 칼빈은 그 중요한 기간에 두 가지 충동, 곧 체계를 세우려는 충동과 변증하려는 충동이 적절한 균형을 유지하고 있었다. 본문의 기록을 분명히 하고, 또 그 기록을 바로 잡는 것, 그 두 가지 목적의식이 칼빈을 학자로 대성할 수 있게 한 주요한 동기가 된 것이다.

특히 변증적이고 논쟁적인 긴 저술 목록에서 가장 두드러지는 작품은 프로테스탄트 전체의 입장을 탁월하게 변호한 “사둘레토 추기경에게 보낸 답신”(1539)이었다. 이 책에서 칼빈은, 비록 삼십 세에 불과했지만, 마치 자신이 유럽 프로테스탄트 전체를 대표하여 발언하도록 부름 받았다고 확신하는 듯이 편지를 썼다.

다른 한편, 칼빈의 교훈적이고 조직적인 성격이 가장 드러난 작품은 그의 첫 번째 성경주석인 『로마서 주석』(1539)이었다. 칼빈 자신은 이 주석 헌정사에서, 자신이 생각하는 이상적인 주석은 간결하고 단순한 주석, 과거에 나온 최상의 해석을 일반 독자들에게 전달해 주는 주석, 그리고 숙고된 성경의 종교적 ‘유용성’을 드러내는 주석이라고 기록했다. 그러므로 독자들은 성경해석자들의 견해가 항상 일치하는 것은 아니라는 사실에 혼란을 느끼지 말아야 한다고 했다.

“왜냐하면 하나님께서 당신의 종들 각자에게 충만하고 완전하고 절대적인 지식을 습득하는 것을 허용하지 않으셨기 때문이다. 하나님이 그렇게

18) 시편주석 서문, 오페라, CR, 제31권, 24.

하신 것은 분명히 우리를 겸손하게 하시고, 또 부분적으로는 형제간에 열심히 소통하라는 말씀이다. 그러므로 이생에서 성경의 여러 요점들을 이해하는 일에 있어서 우리 가운데 부단한 일치가 있을 것이라고 소망할 수 없다 (그렇지 않다면 그런 일치를 너무 기대하게 된다). 부득이 우리는 이전 시대 사람들이 남긴 다양한 의견과 다른 의견을 갖게 될 때, 무조건 새로운 것을 추구하려는 욕심에 빠져서는 안된다. 악한 의도에 동요되어서도 안되며, 야심에 이끌려서가 아니라, 오직 유익이 될 것만을 추구하려는 강권적인 필요에 따라 다른 의견을 제시해야 한다. 그렇지만 종교적 교의(도그마), 특히 하나님께서 자기 백성들의 마음이 하나 되기를 원하시는 교의에 대해서는 본문 주해의 경우보다 우리에게 보다 적은 자유가 주어졌다고 생각해야 한다. 독자들은 내 안에서 그 두 가지 목표에 대한 열심을 쉽게 발견하게 될 것이다.”¹⁹⁾

이것은 성경에 대한 에라스무스의 비평적이고 역사적인 접근법과 루터의 신학적 접근법이 실제로 공존할 수 있다고 선언한 일종의 학자적인 신앙고백이었다. 역사가로서의 인간은 상세한 부분에 있어서는 다른 해석들을 할 수 있지만, 신학자로서의 인간은 근본적인 사항들에서 반드시 일치해야 한다는 고백이었다. 한 사람의 성경주석가로서 (주석가는 그가 좋아하는 직업이자 세월이 경과하면서 더욱 자신감을 가지게 되는 일이었다) 칼빈은 스콜라주의와 인문주의와 복음주의 등의 해석 원칙을 통해 자신의 고유한 원칙을 발견한 것이다.

의견을 개신할 만한 자격을 갖춘 학자들은 ‘칼빈의 신학적 전제가 그의 역사적 해석을 종종 좌우했다’고 판단한다.²⁰⁾ 그것은 주석가로서의 칼빈은 제롬이나 에라스무스 같은 문헌학자였다기보다는 어거스틴과 루터 같은 신학자 편에 속했다는 말이다. 그렇지만 칼빈이 실제로 그 양편 모두에 속했다는 사실을 간과한다면, 우리는 그의 학문의 가장 중요한 특징을 완전

19) 로마서 주석 서문, 오페라, CR, 제1부, 405.

20) 방델, 274-275.

히 놓치는 셈이 된다. 예컨대, 앞에서 인용한 로마서주석 서문은, 성경의 의미는 복합적이라고 보았던 에라스무스에 대한 존중도 보여주지만, 그에 못지않게 성경의 의미는 궁극적으로 단순하다는 루터에 대한 확신도 보여주는 한 가지 사례이다.

세월이 흐르자 칼빈의 『기독교 강요』는 그의 성경 주석들이 감싸고 있는 중심축이 되었다. 『기독교 강요』에는 기독교인들이 동의할 수 있는 신학이 있었고, 성경주석에는 하나님의 말씀의 핵심 교리들에 대한 다양한 원 자료 또는 예증이 있다. 성경주석 저자로서 칼빈은 독자들에게 더 충분한 교리적 요점을 원한다면 『기독교 강요』를 참고하라고 언급하기 시작했다. 그는 1536년의 초판부터 1559년의 최종판에 이르기까지 언제나 『기독교 강요』를 개정하고 증보하는 일에 관심을 쏟았는데, 최종판은 병약한 중임에도 불구하고 결사적인 노력을 집중하여 완성한 것이었다.

1559년 8월에 기록한 서문에는 학자로서의 자신의 사명에 관한 성숙한 확신이 표명되어 있으므로 우리가 다소 길게 인용할 가치가 있다. 서두에서는 자신이 이 책을 여러 번 개정한 사실을 언급하면서, 현재까지 한 번도 만족한 적이 없었다고 서술했다: “사실 무지한 자들의 어리석고 왜곡된 판단들과 사악한 자들의 술한 중상 비방을 다 무시하고, 오직 하나님께만 인정받는 것으로 만족하지 못했다면, 나의 노동에 대한 적절한 보답은 없었을 것이다. 왜냐하면 비록 하나님께서 내 마음을 온전히 쏟아 당신의 나라 확장과 일반의 유익을 진작시키도록 연구하게 하신 것이 사실이고, 또 비록 내가 양심과 천사들과 하나님 앞에 거리낌 없이 교회의 교사로서의 직무를 맡아 교회의 유익을 위한다는 일념으로 순수한 경건의 교리를 보전했다고 생각하는 것도 사실이지만, 그럼에도 불구하고 나보다 더 많은 비방과 중상을 받은 사람이 없었다고 생각되기 때문이다. … 그러나 마귀와 그 무리들이 만약 비열한 허언들로 나를 압도했다거나 그런 모욕들로 나를 더 위협하거나 나태하게 만들었거나 지체하게 하는 데 성공했다고 믿는다면

그것은 분명히 착각이다. 왜냐하면 하나님께서 그 무한한 선하심으로 나를 보전하사 그 거룩한 소명으로 주신 직책을 끝까지 동일하게 감내하게 하실 줄 믿기 때문이다. 이 판은 경건한 독자들에게 제공하는 그 소명에 대한 선한 증명인 것이다.”²¹⁾

칼빈이 ‘집필’을 자기에게 주어진 소명의 핵심으로 보지는 않았으나 매우 중요한 부분으로 여겼다는 증거는 압도적이다. 칼빈의 이 확신은 그의 첫 신학 논문에서부터 『기독교 강요』 최종판에 이르기까지 점점 심화되었다. 결국 (집필에 대한 소명)이 그를 개신교의 공식 대변인으로 부르게 했고, 어디서든 동료 종교인들을 대변하게 했다. 또 로마교회는 대적들에 대항하여 동료들을 변호하게 하였고, 그 계열의 이단들을 제압하게 했고, 그들의 신념을 체계화하게 했다. 한 마디로, 칼빈은 학문적 활동에서 지적은 사들과 인문주의 훈련을 사용함으로써 하나님의 나라의 전진을 가져온 것이다.

만일 우리가 1559년에 칼빈에게 자신을 정확히 무엇이라고 보느냐고 물었다면, 그가 어떻게 대답했는지는 말하기 어렵다. 그는 분명히 자신을 선지자라고 대답하지는 않았을 것이다. 그가 등장한 시기는 개신교 신앙에 대한 관심이 생기는 중이었고, 선지자의 시대는 이미 지나간 때였다. 칼빈에게 있어서 선지자는 초기교회 시대와 종교개혁의 첫 세대에는 “비범한 직분”이었으나, “잘 확립된 교회”(well established churches)에서는 더 이상 찾아볼 수 없는 직분이였다.²²⁾

칼빈이 인정한 교회의 직무는 목사와 교사와 장로와 집사였는데, 자신은 그 중에서 첫째와 둘째에 해당된다고 보았다. 그는 루터가 했던 것보다 더 명확하게 설교자와 교사를 구분하였다. 교사는 오직 말씀을 해석하는 일에만 관여할 뿐이나, 목사는 그에 더하여 치리를 감독하고 성례를 집행하고 신실한 자들을 위로하는 일까지 한다고 보았다. 목사의 일은 일차적으로

21) 오페라, CR, 제2권, 1-4; 『기독교 강요』 존 알렌 역 (필라델피아, 장로교기독교교육국, 1936) 제1권, 17-19. 허락 하 인용.

22) 『기독교 강요』 제4권, 3, 4.

지역 교회의 일이지만, 교사 또는 박사는 전체 교회의 건전한 교리를 유지하는 일을 맡았다고 보았다.²³⁾ (우리는 이 개념을 루터에 대한 장에서 이미 설명했다).

제네바에 처음 정착할 당시 칼빈의 직책은 “제네바교회 성경 강해자”(lecturer in Holy Scripture in the church of Geneva)였다. 하지만 얼마 안 되어 설교하고 교회를 조직하는 일을 겸하도록 요청 받았다. 삼 년 후에 제네바를 떠나 프랑스 망명자 교회 목사로 청빙 받아 스트라스부르그로 갔을 때도 부씨의 권유로 가르치는 직을 맡아야 했다. 칼빈은 평생을 루터처럼 설교자 겸 교사로 살았지만, 마음으로는 두 직무를 훨씬 분명하게 구별하고 있었다.

그러나 루터와 달리 칼빈은 안수받은 성직자도, 신학 교수(a doctor of theology)도 아니었다. 물론 그는 한 회중으로부터 청빙을 받은 목사는 로마교회의 사제보다 더 진정한 그리스도의 사역자라고 믿었지만, 루터처럼 자신이 받은 소명의 기초를 전통적인 직무에 둘 수 없었다. 칼빈의 진정한 소명은, 안수를 통해서나 대학의 학위를 통해 얻는 것이 아니라 자신의 양심을 통해서, 즉 하나님의 말씀 연구와 그의 동료들의 권면, 그리고 여러 사건들을 통한 도전에서 얻은 것이었다. 칼빈은 루터보다 더 강렬하고 지속적인 소명 의식, 즉 자신은 하나님의 도구라는 의식의 소유자였다.

칼빈은 때로는 두 가지 명백하게 대립적인 소명 사이에서 갈등을 겪기도 했다. 예를 들면, 1540년에 제네바와 스트라스부르 양 도시에서 일해 주도록 요청 받았을 때, 루터의 ‘유혹’(Anfechtungen)같은 것은 그에게 전혀 없었던 것 같다. 그의 길에 놓인 장애는 내적인 문제보다 외적인 문제가 많았다. 예컨대, 공개적인 대적들과 은밀한 배신자들, 즉 로마교회라는 미신적 관습들과 재세례파라는 이단들이었다. 그래서 그의 업무도 대부분 자기 자신이 아니라 교회와 세상에 관한 것이었다. 저술은 더 많은 청중에게 전할 수 있는 그 시대의 새로운 의사소통 수단이었고, 칼빈이 저술을 중요

23) 『기독교 강요』제4권, 3, 4; 맥닐, 218.

시한 것도 바로 그런 이유 때문이었다.

이제 앞에서 다른 인물들을 취급할 때 그러했던 것처럼, 기독교 학자로서의 칼빈의 특징에 대해 정리해 보고자 한다. 첫번째 분명한 특징은 체계화하는 일에 대한 그의 열정과 천재성이다. 그는 이전까지 오해와 혼동, 혼란이 가득하던 사상적, 영적 영역에 한 가지 질서를 도입했다. 그는 첫 저서에서 (매우 특이하게도), 세네카에게 한 가지 부족한 것은 “질서 있는 배열인데, 그것은 연설의 묘미 중에서 결코 경시될 수 없는 요소이다.”라고 지적했다. 칼빈의 작품을 읽는 이는 누구도 그 “질서 있는 배열”을 놓칠 수 없다.

만일 칼빈이 한 사람의 학자로서 두드러진 약점이 있다면, 그것은 바로, 비규칙적이고 종종 비합리적이기도 한 역사나 성경, 혹은 경험이라는 원 데이터에 질서(order)를 강요하려는 것이었다. 그러나 칼빈을 신실하게 추종하는 많은 후학들은 ‘그래도 그의 그런 경향성이 한계를 넘은 지나친 것은 없었다.’고 주장한다. 방델(Wendel)은 만일 칼빈이 어떤 체계를 세웠다면, 그것은 하나님의 주권 같은 핵심 원리에서 나온 변경할 수 없는 논리에서 도출된 체계가 아니라, 성경적인 사고와 기독교인의 경험이라는 모든 역할에도 적용될 수 있는 ‘개방적 체계’(Open system)였다고 설득력 있게 주장했다.²⁴⁾

칼빈이 질서(order)와 체계(system)를 사랑했다는 사실은 부정할 수 없다. 그의 교회론에서나 신론에서 보여주듯이, 그는 하나님의 불가해성(inscrutability)과 이해불가성(unaccountability)을 매우 강조했지만, 결코 하나님의 능력은 모든 법에 반하는 “절대적이고 임의적인 능력”이라는 논증으로까지 나가지는 않았다.²⁵⁾ 칼빈이 학자로서 행한 모든 일에는 관심(care)과 세심함(fastidiousness)이라는, 근본적으로 질서 있는 마음을 주장하는 일종의 배열 감각이 들어 있다. 그의 천재성은 만들어 내는

24) 방델, 273-274.

25) 예를 들어, 『기독교 강요』 제3권, 23, 2를 보라.

데 있지 않고, 균형 잡기, 조화롭게 만들기, 공식화하기에 있었다.

칼빈의 학문의 두 번째 특징은, 첫 번째 특징과 밀접하게 관련되어 있는데, 그것은 주관과 객관 사이의 균형이었다. 만일 에라스무스가 자신의 저작에서 고난당하는 개별 죄인에 대한 관심이 미미했다면, 반대로 루터는 관심이 너무 많았다고 말할 수 있다. 반면에 칼빈은 그의 학적활동에서 개인적인 관심과 객관적으로 증명가능한 진리를 향한 열심 사이에 주목할 만한 균형을 잡는 데 몰두했다고 할 수 있다.

칼빈은 하나님과 인간과 자연에 관하여, 자신이 사실로 인정한 것을 매우 존중했다. 그는 하나님의 진리가 개인에게 작용하기 전에 먼저 성령께서 그 진리를 각 개인의 가슴과 마음에 감동을 주셔야 한다고 인정했지만, 결코 하나님에 의해 성경에 단번에 계시된 그 진리 자체의 객관성을 의심한 적은 한 번도 없었다.

그는 자신의 학문이란 단지 하나님께서 실제로 말씀하신 말씀(His Word)이나 사건들을 통해 계시하신 바를 명확하게 할 뿐이라고 생각했다. 하나님과 그의 진리의 객관성에 관한 그런 확신에는 장단점이 있다. 그 장점은, 예컨대 사둘레토가 제네바 시민들에게 미래의 삶에 대한 운명을 좀 더 심각히 고려하여 로마교회로 돌아오라고 요청한 글에 대한 칼빈의 답변에 분명히 드러나 있다: “인간 존재의 우선적인 동기나 하나님의 영광을 증거하려는 열심 같은 한 사람의 생각들을 자기 앞에 드러내지 않고 자기 자신에게 국한시키는 것은 건전한 신학이 아니다. 왜냐하면 우리는 무엇보다 자기 자신이 아니라 하나님을 위해 태어난 존재들이기 때문이다. … 자신의 영혼의 구원을 추구하고 그것을 확보하려는 생각보다 더 높고 올라가려는 것은 확실히 기독교인들이 해야 할 일이다.”²⁶⁾

겉으로 드러내는 종교적인 태도에는 확실히 심리적 건강을 보장하는 요소가 있지만, 동시에 위험성도 있었다. 외관상 로마가톨릭의 관습을 따르

26) 오페라, CR, 제5권, 391-392. 앙리 베버리지 역, 『존 칼빈에 의한 종교개혁과 연관된 소논문들』 (에딘버그, 1844) 제1권, 33-34.

는 소심한 프로테스탄트들인 “니고데모주의자들에 대한 답신”과 같은 논문을 보면 칼빈이 말하는 이런 위험성이 여실히 드러난다: “그들의 견해이든 내 견해이든 간에 여기에는 아무런 이견이 없다. 나는 성경에서 발견한 것을 보여 주었을 따름이다. 나는 성경을 세 번 이상 숙고하기 전에는 성급한 결론을 내리지 않는다. 더욱이 내가 한 말은 널리 알려진 말이므로, 누구도 정면으로 하나님의 말씀을 부인하지 않고는 내 말을 부정할 수 없다. 왜냐하면 나는 아무 것도 내 스스로 말하지 않고, 처음부터 끝까지 나의 교리를 입증하는 명확한 근거를 인용하여 주님의 입을 의탁하여 말하기 때문이다.”²⁷⁾

칼빈의 학문의 세 번째 특징은 앞의 두 가지 보다 중요한 것이라고 할 수 있는데, 활용성(utility)에 대한 관심이다. 어쩌면 강박증(obsession)이라는 표현이 더 적절할지 모른다. 프리츠 뷔쎄(Fritz Büsser)는 최근에 칼빈의 자기 평가를 다룬 논문에서, 유용성(usefulness)이라는 개념은 칼빈의 모든 작품을 “하나의 붉은 줄처럼” 관통하고 있다고 갈파했다.²⁸⁾ 우리는 이미 기독교강요의 한 부분과 로마서 주석 서문, 그리고 시편주석 서문 등 3구절을 앞에서 인용했는데, 이 글이 “독자들에게 ‘장점’ 또는 ‘실용성’, ‘이익’ 또는 ‘열매’를 줄 것이라”고 강조했다.

칼빈이 쓴 거의 모든 글에는 한 가지 동일한 아이디어가 반복되고 있다.²⁹⁾ 칼빈은 학자로서 출발하는 시초부터 세네카의 스토아주의에는 한 가지 문제점이 있는데, 그것은 그의 ‘무관심’(indifference)이라고 지적했다: “인간의 본성은, 일상적인 감상에서 멀리 떨어진 스토아적인 역설들보다는 유용성 또는 쾌락이라는 관점에 더 큰 애착을 느끼게 되어 있다.”³⁰⁾

칼빈은 철학은 신학과 마찬가지로 직접적으로 하나의 윤리를 암시해야

27) 오페라, CR, 제6권, 602. 칼빈의 주관적 및 객관적 진리 사이의 관계에 관한 인식론적 문제점에 대한 유사한 관점을 보려면, 찰스 트링코스, “칼빈 신학에 있는 르네상스적 문제점들” 르네상스 연구(오스틴, 텍사스대학교, 1954) 제1권, 61-62를 보라.

28) 뷔쎄, 132-134.

29) 특히 성만찬 소고, 오페라, CR, 제5권, 429-460; 구 제네바 성경 서문, 오페라, CR, 제9권, 823-826; 그리고 『기독교 강요』제1권, 17과 제3권, 1, 1을 보라.

30) 오페라, CR, 제5권, 39.

한다고 생각했다. 모든 마음의 작업은 반드시 일상 경험에서 가용될 것이어야 하고, (말하자면) 인생에 투자했을 때 반드시 선행이라는 ‘이익’을 산출해야 하고, 경건과 사랑에서 반드시 ‘열매’를 맺어야 한다. 칼빈은 또 이렇게 기록했다. “나는 사람들이 먼저 내가 가르치는 것이 유용하다고 인정하지 않는 한, 결코 그들에게 내 말이나 내 견해나 내 권위에 동의하라고 요구하지 않는다.”³¹⁾ 그렇다면 ‘누구에게 유용한 것인가’라는 질문이 제기될 수 있다. 에라스무스는 자신의 학문적 작업을 학식 있는 사람들에게 제시하게 되면 (그의 ‘위로’, Paraclesis에서 말했던 것처럼) 번역 작업을 통해 그 결과들이 일반인들에게로 흘러내려 갈 것으로 희망한다고 말했다. 루터는 학자들에게 연설하는 것을 매우 수줍어했지만, 성경을 자국어로 번역하여 자기 고국의 모든 이들, 심지어 가장 천한 자들에게도 읽히겠다는 일념으로 최고의 작품을 만들었다. 그런데, 칼빈은 특유의 통찰력과 균형감으로 이 두 가지 목표가 다 중요하다는 점을 감지했다. 초판 이후에 나온 『기독교 강요』 라틴어 판들은, 마치 평신도들을 적절하게 교육할 수 있는 열쇠는 성직자에 대한 적절한 교육이라는 전제에 입각한 것처럼, 신학생들을 대상으로 집필했다.

그러나 칼빈은 거기에 만족하지 않았다. 1541년에 라틴어 판을 매우 훌륭한 불어로 번역하였고, 그것은 근대 불어를 형성하는 데 중요한 영향을 끼친 고전 중 하나가 되었다. 그 책의 서문에서 칼빈은, 자신의 목적은 모든 사람들의 성경 독서에 하나의 열쇠를 제공하는 것이며, 일반 독자들에게 무엇을 찾아야 할지를 보여주는 것이 (자신과 같은) 성경 학도들의 의무라고 강조했다. 칼빈은 사촌 올리베탄의 불어역을 개정하면서, 사람들에게서 성경을 빼앗은 자들에 대한 분노를 이렇게 표현했다: “불쌍한 영혼들에게서 영양식을 강탈하고 바람을 먹이고, 음식 대신 치명적인 독을 주다니, 얼마나 잔악한 짓인가.”³²⁾라고.

그는 놀라운 통찰력으로, 흩어져 있는 당시의 프로테스탄트 세력, 특히

31) 오페라, CR, 제7권, 248. 뷔쎄, 106 참조.

32) 오페라, CR, 제9권, 824.

프랑스에 흠어진 세력들에게 참으로 필요한 것은 일반인들의 가슴을 잃지 않으면서도 지성인들의 머리를 사로잡을 수 있는 한 사람의 지도자라는 사실을 일찌기 감지했던 것 같다. 그는 그 한 권의 책으로 엄청난 성공을 거두었다. 16세기의 신학 작품으로서 『기독교 강요』보다 더 일류급의 지성들을 만족시키고 동시에 국민의 경건성을 고무시킨 작품은 없었고, 후시 있었다 해도 거의 없는 것이었다.³³⁾

칼빈은 당시나 심지어 우리 시대의 대다수의 신학자들보다 더 폭넓은 독자들에게 ‘유용한’ 글을 쓰는 데 성공했다. 1559년판 기독교강요 서문을 쓸 때 그는 매우 낙관적이었다. “나는 내가 이 책에서 종교의 모든 소주제들을 적절하게 배려하여 포괄적으로 요약하고 질서 있게 배열함으로써, 누구든지 어려움 없이 성경에서 무엇을 자신의 주된 연구 대상으로 삼아야 할지, 어떤 목적으로 성경을 언급해야 할지를 결정할 수 있도록 제시했다고 생각한다.”

만일 우리가 무엇을 위한 유용성이냐고 묻는다면, 그 대답은, 학문은 지적 분별력이나 개인적인 경건만을 위한 것이 아니라, 보다 큰 목적, 곧 하나님 나라의 진보를 위한 것이라는 점이다. 칼빈에 대한 최근의 연구자들은 그의 사상이 가진 압도적인 사회적 성격을 적절하게 강조했다.³⁴⁾

루터의 통찰력은 “나-너(I -thou)” 관계성에서 가장 심오했다. 반면에 칼빈은 언제나 “우리 we”, “그들 they”, “교회 the church”, “택한 자들 the elect”, “그 나라 the Kingdom”에 관심을 가졌다. 매우 실제적인 의미에서 그는 기도, 죄, 은총, 희생이란 관념들을 모아 집산화(collectivized)했다. 칼빈은 루터와는 매우 다른 방식으로 영적 유익들의 “공유와 소통”에 관심을 쏟았다.³⁵⁾ 이런 사회적인 관심은 놀라운 역동적인 역사관과 병행했다.

33) W. 위커, 17, 377; 방델, 275를 보라.

34) 특히 카를프리트 프웰치, 『칼빈의 왕국관』(뮌히히, 1922)와 『칼빈의 하나님의 나라관, 세계관, 교회관』(뮌히히, 1930).

35) 맥닐, 214-216.

칼빈이 생각한 하나님은, 분주하고 활동적이고 전능한 신, “궤변론자들이 상상하는 것처럼 허황되거나 게으르거나 거의 잠에 빠져 있는 신이 아니라, 깨어 있고 효과 있고 효험 있고 끊임없이 역사하는” 신이었다.³⁶⁾ 그가 생각한 택한 자들 역시, 그 나라의 건축자들이자 그 대오에 선 주님의 군대였고, 제네바에 이미 마련된 좁은 교두보로부터 밖으로 향해 나아갈 자들이었다. 칼빈은 제네바가 “이 세상에서는 한 구석에 불과하지만 나는 여기가 하나님 나라 확장에 있어서 얼마나 중요한가를 숙고했고, 이곳을 보호해야 할 충분한 이유를 발견했다.”고 기록하기도 했다.³⁷⁾ 하나님의 나라는 최후 심판 때까지 완성되지 않겠지만, 칼빈의 작품들에는 역사상 여기 지상에서 이루어질 그 나라의 진보와 성장을 묘사하는, ‘나아가다’(progredi), ‘증대되다’(crescere), ‘진행하다’(provehī) 등 역동적인 동사들로 가득했다. ‘유용성’은 칼빈에게 있어서 철저하게 사회적이고 역동적인 개념이었다.

마지막으로, 왜 칼빈은 이처럼 유용성에 몰두했을까? 그의 학문관에 관계된 그 넓은 실용적 성향을 어떻게 설명할 수 있을까? 가장 쉬운 해석은 그 당시의 시대정신으로 이해하는 것이다. 당시 고전문학에 심취했던 이탈리아 인문주의자들은 헬라 및 로마 사상가들의 강한 윤리적 관심들을 흡수했다. 그들과 스콜라주의 사이의 주된 쟁점은 그 정교한 추상개념들이 이 세상의 더 나은 삶에서는 무용하다는 사실이었다. 그러므로 은연 중 많은 인문주의자들은 지금 여기, 이생에서의 활용성을 진리의 시금석으로 여기게 된 것이다.

유럽 사상사의 오랜 갈등은, 진리 관상(觀想)하는 것을 목표로 하는 아리스토텔레스 같은 철학자들과 진리를 설득력 있고 유용한 형식으로 제시하는 것을 업으로 삼은 이소크라테스(Isocrates)와 키케로(Cicero) 같은 수사학자들 사이의 갈등이었다. 칼빈 당시는 수사학자들이 거의 이긴 것 같았

36) 『기독교 강요』 제1권, 16, 3.

37) 1549년 5월에 불링거에게 보낸 편지, 오페라, CR, 제13권, 268.

다.³⁸⁾

자신이 “어떻게 말하는지”도 알고 또한 “말할 용기도 있는 진정한 연설가”로 알려지기를 소원했던³⁹⁾ 전형적인 수사학자 발라(Valla)는 추상적인 아이디어보다 사람들에게 더 많은 흥미를 느꼈고, 언제나 교리가 가진 윤리적 함의들 및 그 적용에 관심을 쏟았다. 그보다 두 세대 후의 마키아벨리(Machiavelli)는 비록 수사학자는 아니었지만 발라처럼 무용한 진리를 묵상하는 일에는 관심이 없었다. 마키아벨리에게 정책의 시금석은 결과였고, 연구의 목적은 정치적 행위에 나타난 다양한 패턴을 발견하여 정치가들이 유용하게 사용할 수 있는 지식으로 만드는 것이었다.

신학자들도 고전학자들이나 정치가들과 마찬가지로 그 시대의 사상이라는 큰 조류의 일부였다. 우리가 앞에서 살펴 본 콜렛(Colet)도 사도 바울의 말씀뿐만이 아니라 그의 말씀이 어떻게 1500년 당시 유럽에 적용될 수 있을지에 깊은 관심을 두었다. 에라스무스는 그리스도의 철학이 참으로 진지하게 수용되었다면 혁명적인 철학이 되었을 것이라는 점을 부단히 강조했다. 그가 초기의 인문주의자들처럼 스킨라주의를 거부한 이유도 그것이 기독교 생활에 무용하기 때문이었다.

이그나티우스 로올라(Ignatius of Loyola)는 1550년 예수회 헌법을 작성하는 중, 계속해서 이론적 고려들보다 종교적 결론을 얻는 일을 우선했다. 칼빈이 기독교강요 최종판을 출판하기 한 해 전인 1558년, 멜랑흐톤은 철학이 수사학보다 우월하다고 했던 피코 델라 미란돌라(Pico della Mirandola)의 주장을 반박하는 논문을 썼다. 멜랑흐톤은 철학을 수사학에 종속시켰고, 단지 묵상하며 즐기는 지혜는 무용하며, 반드시 일반 국민들에게 명확하고 이해되는 말로 선언되고 설명되는 지혜여야 한다고 주장했다.⁴⁰⁾

38) 퀴리니우스 브린, “멜랑흐톤에게 있어서 ‘공통된 주제들’과 ‘주제’ 교회사, 제16권 (1947, 12) 197-209; 브린, “멜랑흐톤에게 있어서 철학의 수사학에의 종속”, (독일) 종교개혁사 아카이브, 제43권 (1952) 13-27.

39) 『로렌조 발라의 콘스탄틴 황제의 기증에 관한 논문』, C. B 콜만 번역 (뉴헤븐, 예일대학교출판부) 23.

40) 브린, 종교개혁사 아카이브, 제43권, 17.

인간이 만일 순전하고 단순하게 그 시대의 산물이고, 그의 마음은 그 시대의 사상적 흐름의 정확한 반영이라면, 위의 설명만으로 충분할 것이다. 칼빈은 그의 활동 초기에, 세네카에 관한 그의 작품이 증거하는 것처럼, 고대인들의 윤리적 관심들을 받아들였다. 그가 발라를 존경한 것이나, 라틴어와 불어 기술에 있어서 세련된 언어감각을 갖추었다는 것은 그가 수사학을 높이 평가했음을 암시한다. 그가 '갑작스런 회심'을 자신의 성직록 포기의 도덕적 행위로 표현했다는 사실도 그가 강력하게 주장하는 교리의 '이익' 혹은 '유용'이 공허한 이론이 아니었다는 증거이었다.

그러나 우리에게는 거기에 과연 그것보다 더 깊은 무엇, 즉 보다 인격적이고 보다 칼빈적인 특징은 없었느냐는 불편한 의혹이 여전히 남아 있다. 피코(Pico)는 그와 동일한 유용성 추구라는 조류에 직면하여, 스콜라주의적 관점을 완강하게 변호했다. 이런 조류가 루터에게는 상대적으로 별 영향을 끼치지 못했고, 많은 수도사들과 신비가들도 이런 흐름에 전혀 영향을 받지 않았다. 그런데 왜 유독 칼빈만은, 그의 학문관에서 왜 이런 유용성을 추구하게 되었을까?

내 보기에 이 질문에 대한 답은 앞에서 이미 인용한 자기 자신에 대한 언급에 암시되어 있다. 『시편 주석』 서문에서 칼빈은 아주 흥미롭고 의미심장하게 자신의 한 가지 죄책감을 고백하고 있다. 즉 자신의 본래적인 성향은 연구와 저술에 매진하는 것이었다고 한다. 자기 마음대로 했다면, 여러 책들에 둘러싸여 원래 태어난 대로 순수한 학자로 살다가 사회를 은퇴하였을 것이다. 그러나 루터에게 그러했듯이 칼빈에게도 '믿음'(faith)은 바쁘고 활동적인 과업이었다. 그것이 사회를 변화시키고 하나님 나라를 건설하는 일이었다.

믿음은, 교회의 부패한 상황에서 성직록을 포기하거나 설교하고 가르치라는 하나님의 확실한 소명을 받아들리는 것처럼, 반드시 행위로 결실을 맺는 것이어야 한다. 그래서 칼빈은, 앞서간 많은 기독교 학자들이 그러했고 그 이후 지금까지 많은 신학생들이 그러했던 것처럼, 자신의 학문사랑

(love for learning)에 일말의 죄책감을 느꼈던 것이다. 그가 '만일 다시 책에게로 돌아간다면 하나님의 저주가 임할 것'이라고 위협했던 파렐과 부셔의 말에 크게 놀란 것도 사실은 자신의 죄책감 때문이었다. 칼빈 내면에 있는 그 무엇이 그들의 말에 동의했기 때문에, 그들의 권면을 하나님의 부르심으로 받아 순종했던 것이다.

그러나 칼빈은 가슴으로는 여전히 학자였고, 평생 바쁘고 정신없이 사역하는 중에도 계속해서 읽고 쓰고 교정하는 연구로 되돌아갔다. 그가 것처럼 학문을 향한 초기에 가졌던 애정에 계속해서 굴복한 죄를 정당화 할 수 있는 길은 오직 하나뿐이었다. 그것은 그의 펜의 산물들이 공간적으로나 시간적으로 멀리 떨어진 수많은 독자들에게 '유용할' 수 있고 '결실'을 가져올 수 있다는 생각이었다. 오직 학문 자체를 위해서, 그리고 독서하고 저술하는 순전한 즐거움을 위해서 굴복했다면, 그의 죄책감은 정당화될 수 없었다. 그러나 만일 칼빈이 계속해서 이것은 특별한 학문이고, 인간의 다양한 필요에 민감하고, 사회적 악에 대해 적응성이 있고, 기독교인의 경건의 산물이고, 근본적인 신념들을 더 잘 이해하는 데 도움을 주고, 또 과거의 기독교 학문 전통이 추상적이고 죽어 있었던 것에 비해 자신의 전통은 구체적이고 살아 있는 학문이라는 점을 자신의 독자들과 자기 자신에게 설득할 수 있다면, 그의 학문은 매우 중대한 의미를 갖는 기독교인의 소명이 될 수 있었던 것이다. 이것이 기독교적 소명으로서의 칼빈의 학문관의 핵심이었다.

종교개혁과 예배: 부써와 칼빈의 예배 이해를 중심으로



황대우(고신대학교, 역사신학)

1. 서론

최근 칼빈의 탄생 500주년(2009년)을 계기로 칼빈과 칼빈 신학에 대한 관심과 연구가 전 세계에서 뿐만 아닐 한국에서도 새로운 증흥기를 맞이했다.¹⁾ 이런 흐름에 발맞추어 칼빈의 예전론에 대한 국내 학자들의 연구도 활발하게 진행되었다.²⁾ 그럼에도 불구하고 국내에 소개된 16세기 종교개혁자들, 특히 칼빈의 예배 이해와 그 영향에 관한 연구들은 대부분 여전히 맥스웰(Maxwell)의 연구³⁾ 범위를 넘어서지 못하고 있다. 그것은 칼빈의 예

1) 한국에서는 칼빈 탄생 500주년을 기념하기 위해 '요한 칼빈 탄생 500주년 기념사업회'가 조직되었고 이 조직이 주최하여 개최한 대규모 모임에 수많은 국내 신학자들이 초청되어 칼빈과 관련한 다양한 주제의 글을 발표했다. 발표된 논문들은 이후 몇 권의 책으로 편집 출판되었는데, 그 가운데 칼빈의 예전 관련 논문들 몇 편이 다음 책에 수록되어 있다. 안명준 편, 『칼빈의 구원론과 교회론』(서울: SFC, 2011). 주도홍, "제네바 예배 모범(1542)," 296-317; 이신열, "장조론을 통해 살펴본 칼빈의 예배 본질 이해," 318-335; 주승중, "초대교회의 예전을 회복하고자 했던 칼빈의 예배," 336-370; 김세광, "칼빈과 한국 교회 예배 갱신," 396-413.

2) 참조, 이상규 편, 『칼빈과 예배』(부산: 개혁주의학술원, 2011). 이 책은 부산 고신대 개혁주의학술원이 매년 출판하는 '개혁주의 신학과 신앙 총서'의 제5권이며 제목에서 짐작할 수 있듯이 칼빈의 예전론에 관한 논문들만 수록했으며, 총 9편의 논문 가운데 7편은 한국 학자들의 글이고 2편은 번역 글이다. 그 전체 목록은 다음과 같다. 이승구, "삼위일체 하나님과 예배," 9-35; 최운배, "16세기 개신교 예배 이해와 칼빈," 37-58; 주종훈, "예배의 구성 요소에 대한 칼빈의 이해와 실천," 59-79; 송영목, "칼빈의 예배 이해," 81-105; 이우제, "칼빈의 예배 이해를 통해서 본 설교의 본질," 107-133; 로버트 레탐, "칼빈 신학의 전반적 맥락에서 본 그의 성찬교리," 135-156; 김재윤, "예배 안에서의 하나님됨," 157-173; 이신열, "칼빈의 예배와 영적 전투 이해," 175-203; 루돌프 피터, "칼빈과 예식서: '기독교 강요'를 중심으로," 205-238.

배학을 다룰 때 칼빈이 스트라스부르에서 프랑스 피난민 교회를 맡아 목회하던 시절에서부터 시작하는 것이다. 그래서 마치 그 전에는 칼빈에게 예배에 관한 어떤 관심이나 언급도 없는 것처럼 인식되어 버렸다.

최근 국내에서 칼빈의 예배관에 관한 글 가운데 1536년에 출간된 『기독교 강요』 초판에 나오는 칼빈의 예배 이해를 다루거나 주목한 것은 거의 없다. 하지만 외국 학자들은 이미 오래 전에 이 점을 간파했다.⁴⁾ 따라서 본고는 칼빈의 『기독교 강요』 초판에 나타난 예배 이해를 비교적 상세하게 다루고 그것이 이후 그의 스트라스부르 체류 시절과 2차 제네바 개혁 시절에 작성된 예배에 관한 문서들과의 관계를 논할 것이다. 뿐만 아니라 칼빈의 예배 이해와 스트라스부르의 개혁자 마르틴 부셔(Martin Bucer)의 예배 이해를 비교 분석할 것이다.

이 글의 2번과 3번 내용 대부분이 이전에 연구 출판된 필자의 줄고, “교제로서의 예배와 삶: 마르틴 부셔의 예배 이해”⁵⁾로부터 거의 그대로 옮겨왔다. 본 논문은 부셔와 칼빈의 예배 이해에 대한 비교 분석을 독자들에게 설득력 있게 보여주기 위해서 부셔의 예배 이해에 관한 필자의 이전 연구 출판물 일부를 표절했다는 사실을 독자에게 공지하면서 동시에 양해를 구한다.

3) 예전과 관련한 맥스웰의 대표적인 저술 두 권은 다음과 같다. William D. Maxwell, *An Outline of Christian Worship: Its Development and Forms* (London: Oxford University Press 196310); William D. Maxwell, *The Liturgical Portions of the Genevan Service Book* (Westminster: The Faith Press, 19652). 두 권 중 후자의 초판은 1931년 Oliver and Boyd 출판사에서 출판되었다. 이 책 이후 1936년에 전자의 초판이 출간되었는데, 위에 소개된 책은 초판의 개정판인 3판의 재판이다. 이 책은 부제에서 짐작 할 수 있듯이 예배역사를 개관한 책이며, 다음과 같은 제목으로 이미 국내에 번역 소개되었다. 『예배의 발전과 그 형태』, 정장복 역(서울: 장로회신학대학교 교회커뮤니케이션연구원, 1994. = 서울: 콤팩출판사 1996).

4) 필자가 번역한 루돌프 피터의 논문이 대표적인데, 독일어에서 영어로 번역된 것을 한글로 중역한 것이다. 루돌프 피터, “칼빈과 예식서: 『기독교 강요』를 중심으로,” 205-238. 참고, John D. Witvliet & Nathan Bierma, “Liturgy,” in *The Calvin Handbook* (Grand Rapid & Cambridge: William B. Eerdmans Publishing, 2009), 410. 이 책은 2013년 부흥과개혁사에서 『칼빈 핸드북』이라는 제목으로 번역출간 되었다.

5) 이 부분은 다음 책들에 수록되어 있다. 김성남 & 박영돈 & 신원하 편, 『개혁신학과 교회』 제15호 (천안: 고려신학대학원, 2003), 147-167; 황대우 편저, 『삶, 나 아닌 남을 위하여: 마르틴 부셔의 기독교 윤리』(서울: SFC, 2007), 89-112.

2. 종교개혁과 예배개혁⁶⁾

종교개혁은 교회의 역사적 연속성을 수용하는 개혁이지 이전의 모든 중세적인 것들을 모조리 거부하는 혁명이 아니다. 종교개혁자들은 새로운 신학을 위해 획기적인 신학 용어들을 만들어 내지도 않았고, 새로운 교회를 건설하기 위해 완전히 새로운 교회제도 내지는 교회법을 창안하지도 않았다. 그들은 새로운 교리에 근거한 새로운 교회를 세우기 위해서가 아니라, 단지 하나님의 지상 교회를 성경의 가르침에 따라 바르게 세우기 위해 전심전력했을 뿐이다. 이런 의미에서 종교개혁은 ‘교회건설’(aedificatio ecclesiae) 운동으로 정의될 수 있을 것이다.

하지만 이러한 교회건설운동은 단순히 문예부흥운동의 기치인 ‘원천으로’(ad fontes)라는 원리와 동일한 것으로 간주될 수 없다. 왜냐하면 종교개혁이란 신학적인 교리면에서나 교회적인 신앙생활면에서 초대교회로의 회복운동만이 아니기 때문이다. 개혁자들에게 있어서 초대교부들의 신학과 초대교회의 생활은 성경보다 우선된 개혁원리가 아니다. 제일개혁원리는 성경 자체였다. 이것이 바로 ‘오직 성경으로’(sola scriptura)의 원리이다. 그러나 개혁자들은 이것을 자신의 경험에만 근거한 비역사적이고도 지극히 주관적인 방법으로 해석하지 않는다. 그들은 교회 역사를 존중했기 때문에, 그 역사 속에 존재한 많은 위대한 신앙의 선배들의 가르침을 무시하지 않는다. 따라서 초대교회 교부들의 신학과 초대교회의 생활은 성경을 바르게 해석하는 중요한 자료로 사용되었던 것이다.

종교개혁 당시 로마교회는 교황을 그리스도의 지상대리자로 가진 교회를 역사의 중심과 주체로 삼는 지상교회의 교황 절대주의로 치우쳤고, 재세례파는 성경의 문자에 집착하여 이 땅 위에 흠 없이 거룩한 교회를 스스로 건설할 수 있다는 지상교회의 윤리 완전주의로 치우쳤다. 이 두 그룹과는 달리 종교개혁자들은 역사적 교회의 연약성과 타락가능성을 인정하면

6) 이 부분은 필자의 줄고 “교제로서의 예배와 삶: 마르틴 부씨의 예배 이해”의 내용을 거의 그대로 옮겨온 것이다. 참조. 황대우 편저, 『삶, 나 아닌 남을 위하여』, 92-97.

서도, 역사 속에 있는 그 지상교회가 아무리 타락한 모습이라 해도 교회와 역사의 유일한 주체이신 하나님 자신의 교회라는 사실을 부인하지 않았다. 그래서 타락한 지상교회는 언제든지 하나님의 말씀인 성경에 비추어 개혁할 수 있고 개혁해야 한다는 것이 종교개혁 즉 교회개혁의 출발점이다.

종교개혁자들의 예전(liturgia) 개혁은 바로 이러한 교회개혁의 원리에 따른 교회건설의 매우 중요한 수단이었다.⁷⁾ 루터, 츠빙글리, 부셔, 칼빈 등과 같은 종교개혁자들은 예전 개혁을 주장했는데, 마치 그들이 중세의 인간중심적인 공로신학을 거부하고 성경의 신중심적인 은혜신학을 회복한 것처럼, 일차적으로 예배에서 공로신학적인 희생제사(sacrificium missae) 개념을 제거함으로써, 예배가 하나님의 은혜에 대한 감사로 드리는 찬미의 제사(hostia laudis)라는 점을 회복하기를 원했던 것이다.

종교개혁자들의 예배 개혁에 가장 중요한 핵심은 두 가지인데, 하나는 자국어 예배와 자국어 설교이고, 다른 하나는 성찬의 이중배찬이다. 여기에서 부셔와 칼빈은 한 걸음 더 나아가 성찬을 일주일에 한 번 시행하는 것을 바람직한 것으로 보았기 때문에 주일 예배가 말씀예배만 아니라, 설교와 성찬이 함께 제공되는 명실상부한 성경적 예배이기를 원했다.

3. 부셔의 예배 이해⁸⁾

부셔는 주장하기를, “그러나, 그가 [= 그리스도께서] 스스로 자신을 단번에 드리신 것처럼, 우리 역시 찬미와 감사의 제사를 드리기 위해 우리의 몸을 제물로 바친다.”⁹⁾ 여기서 제물로 바쳐지는 우리의 몸은 “살아 있고 거

7) 1세대 종교개혁자들 가운데 부셔는 기독교 예배를 교회건설로 정의한 대표적인 인물이다. 참고. Hughes Oliphant Old, *Guides to the Reformed Tradition: Worship That Is Reformed According to Scripture* Atlanta: John Knox Press 1984), 8.

8) 이 부분은 필자의 줄고 “교제로서의 예배와 삶: 마르틴 부셔의 예배 이해”의 내용을 거의 그대로 옮겨온 것이다. 참조. 황태우 편저, 『삶, 나 아닌 남을 위하여』, 97-110.

9) MBDS 1, 235: “Aber das wir, wie er sich selb einmal geopffert hat, auch wir unsere leyb zum opffer begeben mit den opfferen des lobs und der dancksagung.” 참고. MBDS 11/1, 285.

룩하고 하나님께서 기뻐하시는 몸”이다.¹⁰⁾ 이것이 바로 ‘영적 예배’, 즉 ‘합당한 예배’이다. 기독교 예배란 그리스도인의 삶 전부를 전인적으로 드리는 것을 의미한다.

여기서 우리는 종교개혁 시대의 예배 개혁이 무엇을 의미하는지 배울 수 있는데, 즉 그것은 단지 정해진 시간에 드러지는 것만이 예배가 아니라, 중생한 그리스도인의 삶 전체가 예배의 삶이 되어야 한다는 것이다: “그리스도께서는 단회적인 죽으심으로 우리의 참된 유월절 어린양이 되셨고, [이제] 하나님 앞에서 우리를 매일 변호하신다. 그러므로 우리 또한 매일 우리 자신의 몸을 제물로 드릴 뿐만 아니라 감사의 제사를 드려야 한다.”¹¹⁾ 우리의 삶 전부를 드리는 산제사로서의 예배는 오직 성령 하나님을 통해 이루어진다. 왜냐하면 우리 안에서 우리의 모든 것을 주장하고 역사하시는 분은 바로, 우리의 유일하고도 영원한 제사장이신 그리스도 예수의 영, 즉 성령이시기 때문이다.¹²⁾

이와 같은 제사는 다름 아닌 “그리스도의 사랑받는 신부인 모든 참된 그리스도인들,” 즉 “그리스도 안에서 하나요 하나님의 제사장이 된” 사람들에게 의해서만 드러지는 것이다.¹³⁾ 이와같은 부써의 예배개혁은 중세의 사제 중심주의를 깨뜨린 ‘만인제사장’이라는 종교개혁의 대원리와 긴밀한 상관성을 지닌다. 참된 기독교 예배는 대제사장이시요 친히 제물이 되신 독생자 그리스도로 말미암아 하나님의 자녀가 된 모든 그리스도인들이 이제 제사장으로써 바로 그 그리스도 안에서 자기 자신을 제물로 드리는 것이다.¹⁴⁾

10) MBDS 1, 61: “... , das wir unser leib begeben sollen zum offer, das do lebendig, heylig und gott wolgefellig ist, ...”

11) MBDS 4, 144: “Christus ist ein mal gestorben, unsers wares osterlamli, und vertritt uns aber vor dem vatter taglich. So sollen ouch wir unser eygen lyb und danck ouch taglich uffopfern.”

12) MBDS 4, 144: “Welches alles in uns der geist Christi Jesu, unsers einigen und ewigen offerers, würcket.”

13) MBDS 1, 235: “Von solchen offerern, das ist von allen woren Christen, die dan ein geliebte spons Christi seind, ... wir alle eins in Christo und gottes sacerdots, das ist offerer sein, ...”

14) “그 [= 그리스도] 안에서 우리는 하나님께 우리 자신 이외에 아무것도 바쳐드릴 것이 없다.” MBDS 1, 217: “... , in dem [= Christus] wol wir gott nichts auffopferen, dann uns selv, ...”

여기서 기독교 예배와 그리스도인의 삶은 서로 분리될 수 없는 한 덩어리 (corpus unum)라는 것을 깨닫게 된다.

이와 같은 예배와 삶의 일치는 개혁교회의 예전에 중대한 영향을 끼친 스트라스부르의 개혁가 마르틴 부셔의 신학에서 발견되는 가장 독특한 예배 원리이다. 그에게 있어서 예배는 삶의 일부가 아니라 전부이다. 즉 그리스도인의 삶은 시작부터 끝까지 예배의 삶이라는 것이다. 이런 점에서 부셔의 예배신학은 지극히 윤리적이다. 부셔 신학 전반에 걸친 지배적인 사상 가운데 하나인 이와 같은 윤리적 특성¹⁵⁾은 이미 부셔의 첫 작품에서 잘 나타난다.

이 모든 것으로부터 이제 분명한 것은 아무도 자기 자신을 위해 살아서는 안 된다는 것이다. 그 이유는 하나님께서 만물을 창조하시되 그들 자신이 아니라 다른 피조물들의 선을 위해 봉사하도록, 또한 하나님의 선하심을 만물 가운데 드러내는 도구가 되도록 창조하셨기 때문이다. 주님께서 먼저 창조 시에 그와 같은 질서를 세우셨고, 재창조 시에 다시 회복시키실 것이다. 그래서 그는 이 질서를 파괴한 죄를 완전히 제거하시고 하나님의 나라를 회복시키실 것이다.¹⁶⁾

3-1. 부셔의 예배 원리와 사도행전 2장 42절

부셔는 자신의 예배 원리를 성경에서 발견했다.¹⁷⁾ 그는 예배 구성요소를 크게 세 가지, 즉 기도와 찬송, 성경봉독 및 해설, 성찬으로 분류했는데,

15) 부셔의 윤리적 신학사상에 대해서는 다음의 책 참조. Karl Koch, *Studium Pietatis. Martin Bucer als Ethiker* (Neukirchen: Neukirchener Verlag 1962).

16) MBDS 1, 50: "Uß disem allem ist nun clar, das ym selb niemant leben soll, seit-tenmal gott alle ding geschaffen hat, das sye nit ynen selb, sonder andern zu gut dyenen und instrument gottlicher gutigkeit, die in allen dingen auß zuspreyten, sein sollen, welche ordnung der herr erstlich in der schopfung eingesetzt hat und würt sye wider bringen in der welt verneuerung, so die sünd, welche dise ordnung etwas zerrüttet hat, gar abthon und das reich gottes wider bracht würt."

17) 이것은 물론 부셔가 초대교부들의 예전교리에 크게 영향을 받았다는 사실에도 불구하고 성경이 그의 예전 신학의 일차적인 자료였다는 것을 의미한다.

이러한 분류 근거를 특별히 사도행전 2장42절 “사도의 가르침과 교제와 떡을 떤과 기도”에서 찾았다.¹⁸⁾ 부씨는 ‘사도의 가르침’을 설교로 이해하고, ‘교제’를 다양한 교회적 교제로 받아들이며,¹⁹⁾ ‘떡을 떤’을 성찬으로 해석한다.²⁰⁾ 부씨는 사도행전 2장 42절을 통해 예배로서의 성찬이 사도의 가르침과 교제와 기도로부터 분리될 수 없는 것임을 배운다. 즉 사도의 가르침인 설교와 떡을 떤는 행위인 성찬은 예배를 구성하는 가장 중요한 요소들이라는 것이다. 이때 설교는 반드시 성찬에 선행되어야 한다. 왜냐하면 성찬에 참여할 수 있는 사람은 믿음을 고백한 세례자에게만 허락되는 것인데, 이 믿음은 오직 말씀을 들려주는 설교로부터 나오기 때문이다. 즉 설교를 통해 믿음을 선물로 받은 자가 세례를 받고 성찬에 참여하는 것이 순서이다.

부씨에게 있어서 설교와 성찬은 예배의 기본 구성요소일 뿐만 아니라, 참된 교회의 가장 중요한 표지이다. 지상교회는 설교와 성찬 가운데 하나라

18) 참조. MBDS 1, 211, 245, 247; H.O. Old, *Guides to the Reformed Tradition: Worship That Is Reformed According to Scripture*, 3-4. 맥키는 종교개혁 당시 로마교 신학자들도 루터파와 재세례파 지도자들도 아닌 개혁파에 속하는 몇몇 종교개혁자들만이 이 본문을 초기신약교회의 예배에 대한 묘사로 이해했다고 지적한다. (참고. Elsie Anne McKee, *John Calvin on the Diaconate and Liturgical Almsgiving* (Genève: Droz 1984), 74.). 맥키는 자신의 책에서 행 2:42절을 예전적인 것으로 이해하는 대표적인 인물로서 뤼에르 비레와 칼빈, 그리고 부씨를 든다. 그녀는 이 세 개혁가 모두 이 본문 해석할 때, 라틴역본인 불가타 성경에 따라 세부분으로 나누어진 것으로 간주하기 보다는, 에라스무스가 편집한 헬라어 성경에 따라 네 부분으로 구성된 것으로 간주한다고 지적한다. 즉 그들은 그 구절이 ‘사도의 가르침, 떡을 떤, 기도’라는 삼중적 구조가 아니라, ‘사도의 가르침, 교제, 떡을 떤, 기도’라는 사중적 구조로 되어 있다고 본다. 그러나 맥키가 주장하는 것처럼 부씨가 항상 이 구절을 사중적인 구조로만 인용하는 것은 아니다. 이 구절의 삼중적인 구조에 대한 부씨의 인용에 대해서는 다음 참고. MBOL (= *Martini Bucer Opera Latina* (Leiden: E.J. Brill 1982sq.)) 1, 33.

19) 부씨는 이 본문에서 ‘교제’가 구체적으로 무엇을 의미하는지 해석하고 있지 않지만, 그가 이 교제를 본질적으로 ‘성도 간의 사랑의 교제’로 이해한다는 점에서는 의문의 여지가 없다. 왜냐하면, 스트라스부르의 개혁자에게 있어서 교회는 영적인 것뿐만 아니라, 육적인 것까지도 사랑으로 나누는 교제공동체이기 때문이다. 따라서 ‘성도의 교제’ 속에는 ‘구제’, ‘성찬’, ‘치리’ 등 모든 교회적 교제가 포함된다고 볼 수 있다. 부씨가 이 교제를 ‘구제’와 ‘치리’로 이해한다는 점에 대해서는 E.A. McKee, *John Calvin on the Diaconate and Liturgical Almsgiving*, 76-77 참조. 그가 그것을 ‘성찬’의 교제로 이해한다는 점에 대해서는 MBOL 1, 33 참조.

20) 네 가지 요소 즉, 사도의 가르침과 성도의 사랑의 교제와 성찬과 기도 가운데 제일 중요한 것은 사도의 가르침이다. 나머지 세 요소는 모두 이 사도의 가르침에 의존적이다. 그런데 성찬 외에 나머지 세 요소는 사실상 그리스도인의 일상생활에서도 접할 수 있다.

도 잃어버리면 더 이상 참된 교회로서의 역할을 수행할 수 없게 된다. 이런 점에서 교회는 말씀공동체이면서 동시에 성찬공동체로 불린다. 부셔는 설교를 들을 수 있는 말씀으로, 성찬을 볼 수 있는 말씀으로 정의하면서²¹⁾ 바로 이 두 말씀을 통해 교회의 성장이 이루어진다고 믿었다. 또한 그는 특별히 성찬에서 제공되는 빵과 포도주가 영적 음식이요 영적 음료이기 때문에, 신자가 이것을 먹고 마실 때 그의 믿음이 자라간다고 보았다.²²⁾

선포되는 말씀으로서의 설교와 가시적 말씀으로서의 성찬은 신적 교제의 수단이다. 하나님께서는 설교를 통해 자신의 백성들을 불러 모으시고, 성찬을 통해 친히 불러 모으신 자들과 함께 교제하기를 원하신다. 말씀과 성찬의 예배는 거룩하신 하나님과 타락한 인간이 만나는 화해와 교제의 장이다. 이 화해와 교제의 주체는 바로 성부 하나님의 영이시오, 성자 그리스도의 영이신 보혜사 성령 하나님이다. 왜냐하면 보혜사 성령 하나님은 ‘교통의 영 (Spiritus communicationis)’이시기 때문이다. 우리는 성령 하나님을 통해 하나님과 인간 사이에서 이루어지는 교제를 수직적 교제라 부를 수 있을 것이다. 그러나 말씀과 성찬으로서의 예배는 단순히 이와 같은 수직적 교제만을 의미하거나 목표로 삼지 않는다. 왜냐하면, 이 수직적 교제는 반드시 수평적 교제, 즉 그리스도의 몸 안에서 그를 머리로 모신 모든 지체 상호 간의 교제를 낳기 때문이다.

하나님께서서는 자신의 백성을 부르시되 그리스도의 몸으로 불러 모으시고, 그 몸에 연합된 지체들을 자신의 백성이라 인정하시고 그들과 교제하시는 것이다. 성도들 간의 수평적 교제는 바로 이 수직적 교제의 결과물이다. 따라서 전자는 항상 후자에 의존적이다. 이것은 마치 하나님의 사랑이 성도의 사랑에 선행하며 따라서 후자는 항상 전자에 의존적인 것과 같은 원리이다. 이런 의미에서 하나님과의 교제가 선행되지 않는 독립된 성도 간

21) 참조, W.P. Stephens, *The Holy Spirit in the Theology of Martin Bucer* (Cambridge: The University Press 1970), 197-259.

22) 부셔 성찬론의 발전에 대해서는 다음 참조, W.P. Stephens, *The Holy Spirit in the Theology of Martin Bucer*, 238-259.

의 교제란 존재할 수 없으며 수평적 교제를 낳지 않는 수직적 교제 역시 상상할 수 없다. 예배는 바로 이 두 종류의 교제가 가장 선명하게 가시화되는 장소이다. 따라서 부씨에게 있어서 예배공동체는 교제공동체인 교회의 중심개념이다.

성령 하나님을 통한 수직적이고도 수평적인 교제로서의 예배는 ‘누림’과 동시에 ‘나눔’의 장이다. 예배공동체에 참여하는 모든 그리스도인들은 자신이 가지고 있는 모든 영적인 것과 육적인 것을 서로 나누는 ‘나눔공동체’이다. 그러나 부씨에게 있어서 영적인 은사는 무질서하게 나누어지는 것이 아니라, 질서 있게 특별히 교회를 섬기는 직분이라는 수단을 통해 나누어져야 하며, 육적인 재산의 분배 역시 공동재산의 개념이 아닌, 가난한 형제를 돕는 구제의 방법으로 이루어져야 한다. 이런 점에서 부씨의 나눔공동체 개념은 재세례파의 그것과 구분된다. 예배공동체는 나눔공동체이므로 영적 예배의 자리에 나오는 자는 빈손으로 오지 않고, 구제금을 가지고 오는 것이다. 영적인 것과 육적인 것의 균형 잡힌 분배개념은 나눔공동체의 핵심이다. 이와 같은 나눔공동체로서의 예배공동체는 단순히 주일 하루만 존재하는 것이 아니라, 일상생활을 통해서 매일 이루어 가야하는 그리스도인들의 종말론적인 삶의 과정이요 목표이다.

판 더 뿔은 자신의 박사학위 논문에서, 부씨 예전의 원천은 성경 (the Bible)이요, 두 번째 기초는 공동체적 의미 즉 윤리 (the sense of community, ethics)이며, 세 번째 기초는 성령의 사역 (the operation of the Holy Ghost)이고, 네 번째 기초는 기독교적 자유 (Christian liberty)라고 예리하게 통찰한다.²³⁾ 부씨의 예배신학에 대한 이와 같은 분석은 정당한데, 그것은 부씨가 예배의 원리와 내용을 다른 무엇보다도 성경에서 찾으려고 했다는 점에서, 그리고 예배공동체를 믿음과 사랑을 통해 그리스도의 한 몸을 이루는 교제공동체로 이해함으로써 신자들이 함께 하

23) G.J. van de Poll, *Martin Bucer's Liturgical Ideas* (Assen: Van Gorcum 1954), 15-17.

나눔을 섬기고 서로를 섬기는 공동체적 윤리의식을 강조했다라는 점에서, 또한 성도들의 예배와 삶 모두 거룩하게 하시는 성령 하나님의 사역 없이는 불가능한 것으로 보았다는 점에서, 마지막으로 예배형식에 있어서 통일된 획일적인 것을 고집하지 않고, 다양한 환경 속에서 다양한 형식으로 드러질 수 있다는 다양성을 인정한다는 점에서 그렇다.

3-2. 부셔 예배 개혁의 의의:

『기초와 기원』 (*Grund und ursach*, 1524)을 중심으로

16세기 제네바 예배문을 전공한 맥스웰은 부셔 예전 개혁의 의미와 특징을 다음과 같이 요약한다.

니케아 신경의 대안으로 사도신경이 제시되고, 로마 교회의 축도 대신 아론의 축도가 선언될 수도 있다. 그리고 회중에게 예배에 참여할 수 있는 기회를 제공하는 독일어 운율의 시편과 찬송이 나타난다. 때때로 교대로 사용되고 있긴 하지만, '주의 만찬', '목사', '성찬대'와 같은 용어들이 '미사', '사제', '제단'과 같은 용어들을 대체하기 시작한다. 예배를 구성하고 있던 라틴어 명칭들도 점차 독일어 명칭으로 대체된다. 그리고 서신서와 복음서는 더 이상 과거의 예배성구집에 따라 선택되는 것은 아니지만, 봉독되었고, 훨씬 길게 봉독된다. 설교는 정규적으로 시행되었으나, 종종 봉독된 각 본문 가운데 하나가 설교본문이 되었다.²⁴⁾

24) William D. Maxwell, *An Outline of Christian Worship: Its Development and Forms*, 91: "...: the Apostles' Creed is given as an alternative to the Nicene; the Aaronic Blessing may be said instead of the Roman Blessing; psalms and hymns in German metre appear, providing the people with opportunity to participate in the service; such phrases as, 'Lord's Supper', 'Minister', 'Holy Table' are beginning to replace 'Mass', 'Priest', 'Altar', though there is a good deal of interchanging for some time; the Latin titles for the parts of the service are gradually replaced by German titles; the Epistles and Gospels are no longer selected according to the old lectionaries, but are read in course and are of greater length; sermons are regularly preached, sometimes one on each lection; ..." 한글 번역서 『예배의 발전과 그 형태』, 126 참고. 이 본문에 대한 정장복 교수의 번역은 신중하지 못하다.

이렇게 평가될 수 있는 근거를, 스트라스부르의 신학자는 일찍이 예배의 개혁에 관한 자신의 첫 논문인 “주의 성찬의 갱신에 대한 성경적 기초와 기원”(Grund und ursach auß gotlicher schriffte der neüwerungen an dem nachtmal des herren, 1524)에서 다음과 같이 주장한다.

회중들이 일요일에 회집할 때, 봉사자는 그들에게 죄를 고백하도록, 그리고 은혜를 간구하도록 권면하고, 온 회중을 대신해서 회개하고, 은혜를 간구하며 신자들에게 죄의 사면을 선언한다. 그러면 온 회중은 짧은 시편이나 찬송가를 노래한다. 그런 다음 봉사자는 짧게 기도한 다음, 사도 서신 가운데 일부를 회중에게 낭독하고 그것을 매우 짧게 설명한다. 그러면 회중이 다시 십계명 혹은 다른 어떤 것을 노래한다. 그 다음 사제가 복음을 선포하고 바른 설교를 시행한다. 그런 다음 회중이 신앙고백문 [사도신경 등]을 노래한다. 그 다음 사제는 정부와 인류를 위해 기도하고, 특히 참석한 회중들을 위해 기도하되, 그리스도의 죽음을 효과적으로 기념하기 위해 믿음과 사랑과 은혜가 증가하도록 기도한다. 그는 [= 사제는] 그와 함께 그리스도의 성찬을 받고자 하는 사람들에게, 그들이 그것을 그리스도를 기념하기 위해 받기를 원하도록, 그리고 그들이 자신들의 죄를 도말하고 기꺼이 자신들의 십자가를 지고 진리 안에서 이웃을 사랑하기 위해 믿음 안에서 강건해지도록 권면한다. 여기서 [믿음이란] 그리스도께서 우리를 위해 십자가에서 자신의 몸과 피를 아버지께 바치신 그 측량할 수 없는 은혜와 선하심을 우리에게 증거하셨다는 것을 우리가 신실한 마음으로 묵상할 때 발생하는 바로 그것이다. 권면 후에 그는 바울과 더불어 세 복음서 기자인 마태와 마가와 누가 기록한 것 (마 26:26-28; 막 14:22-24; 눅 22:19-20; 고전 11:23-25)과 같은 그리스도의 성찬에 관한 복음을 선포한다. 그런 다음 사제는 주님의 빵과 잔을 그들에게 나누어 주고 자신도 그것을 취한다. 곧이어 회중은 다시 찬송을 부른다. 그런 다음 봉사자는 짧은 기도로 성찬을 마무리하고, 백성에게 축도하고 그들을 주님의 평안 가운데 돌려보낸다. 이것이 우리가 그리스도의 성찬을 단지 주일에만 거행하는 방법과 관례이다.²⁵⁾

여기서 부셔가 제시한 ‘죄 고백(회중과 집례자) - 사죄 선언(집례자) - 찬양(회중) - 짧은 기도(집례자) - 신약 서신서 낭독 및 간단한 설명(집례자) - 십계명 찬양(회중) - 복음 선포 및 설교(집례자) - 사도신경 찬양(회중) - / 긴 기도(집례자) - 수찬자들을 위한 권면(집례자) - 성찬 제정 말씀 선언(집례자) - 배병배잔(회중과 집례자) - 찬양(회중) - 성찬 마무리를 위한 짧은 기도(집례자) - 축도(집례자) - 집으로(회중)’와 같은 성찬예배의 순서는 확실히 새로운 것이었다.²⁶⁾

25) MBDS 1, 246-247: “So am Sonntag die gemein zusammenkomt, ermant sye der diener zur bekantnüss der sünden und umb gnad zu bitten und beichtet gott anstat gantzer gemein, bit um gnad und verkündt den glaubigen abloß der sünden, auff das singt die gantz gemein etlich kurtz psalmen oder lobgesang. Dem nach thut der diener ein kurtz gebett und liset der gemein etwas von Apostel schrifften und verclert dasselbig auffß kürtzezt. Daruff singt die gemein wider die zehen gebott oder etwas anders, alsdann so verkündt der priester das Evangelion und thut die recht predig, auff die singt die gemein die artickel unsers glaubens, auff das thut der priester für die oberkeit und alle menschen und besonder für die gegenwertig gemein ein gebett, in wolchem er bittet umb merung des glaubens und lieb und gnad, die gedechtnüss des tods Christi mit frucht zu halten. Darauff vermanet er die, so mit im das nachtmal Christi haten wollen, das sye solichs zu gedechtnüss Christi also halten wollen, das sye iren sünden abzusterben, ir creütz willig zu tragen, den nechsten in der worheit zu lieben, im glauben gesterckt werden, das dann geschehen muß, wo wir mit glaubigem hertzen erachten, was unmessiger gnad und guthat Christus uns bewisen hat, in dem das er sein leyb und blut am creütz für uns dem vater auffgeopfert hat. Auff die vermanung verkündet er das Evangelion vom nachtmal Christi, wie es die drey Evangelisten Mattheus [26, 26-28], Marcus [14, 22-24] und Lucas [22, 19-20] sampt Paulo 1. Cor. 11 [23-25] beschriben haben. Darauff teilet der priester das brot und den kelch des herren under sye und neüsset es auch selb. Also bald singet die gemein wider ein lobgesang, demnach beschleüst der diener das nachtmal mit eim kurtzen gebett, segnet das volck und lasset es im friden des herren hingon. Diß ist die weiß und der brauch, mit dem wir nun me das nachtmal Christi auff die Sonnentag allein halten.” 이 본문의 영어 번역과 한글 번역은 다음 참고, W. D. Maxwell, *An Outline of Christian Worship: Its Development and Forms* (London: Oxford University Press 196310), 100-101 = 『예배의 발전과 그 형태』, 정장복 역(서울: 쿤란출판사 1996), 140.

26) Christian Zippert, *Der Gottesdienst in der Theologie des jungen Bucer* (Marburg: Karl Wenzel 1969), 228-229. 여기서 치페르트는 ‘첫 찬양과 ‘마지막 찬양’을 모두 연보, 즉 현금 시간으로 간주한다.

이러한 부씨의 예배신학은 개혁교회 예전의 기원이 되는 스트라스부르 예전과²⁷⁾ 제네바 예전의²⁸⁾ 기원이 되었음에도 불구하고, 중세의 예배형식 전부를 거부한 것으로 평가되어서는 안 된다. 부씨의 예전은 형식면에서는 완전히 새로운 창작물이 아니라 중세 예배의 두 형태인 설교예배(Pronaus = prone)²⁹⁾와 성찬예배(Missa = Mass)³⁰⁾를 종합하여 성경의 가르침과 초대교부들의 가르침에 보다 충실하도록 개작한 것이라 할 수 있지만, 내

27) 스트라스부르의 1526년 예배문에는 중세의 '프로나우스'(pronus)에 해당하는 매일 4번의 말씀 예배 (새벽 5시 (겨울) 혹은 4시 (여름) 미사, 7시 교구교회 설교예배, 8시에 대성당 예배, 4시 쫘 오후예배)와 일요일에는 6번의 예배가 있어 일하는 사람들이 설교를 들을 수 있는 기회가 많았던 것으로 기록되어 있다. 이러한 일상 예배는 부씨의 영향으로 차츰 하루 두 번의 설교중심 예배, 즉 각 교구 교회에서의 아침 기도회와 중앙 대성당에서의 저녁 예배로 줄어들었다. 이것 이외에도 매일 신자들에게 성경을 해설하는 성경공부 형식의 모임이 있었다. 기도회와 예배 시작 시간은 년도에 따라 조금씩 차이가 나는데, 예를 들면, 1528년에는 오전 6시 (여름) 혹은 7시(겨울)에 기도회를, 오후 3시 (여름) 혹은 2시 (겨울)에 예배를 드렸고, 1537년에는 오전 4시 (여름) 혹은 5시 (겨울)에 기도회를, 오후 4시 (여름) 혹은 3시 (겨울)에 예배가 시작되었다. 그러나 이것 이외에도 오전 8시에 대성당에서 설교를 들을 수 있었다. 일요일에는 대성당에서 오전 기도회가 있고, 각 교구 교회에서는 오전 6시에 예배를 드리는데, 이 때 성찬이 시행될 수 있었다. 중식 후에 대성당에서는 교회기도와 시편찬송 위주의 예배가 드려지고, 이것이 끝나면 곧이어 목사가 어린이들에게 교리문답을 상세히 해설하고 가르치는 어린이예배 (Kinderbericht)가 진행되었다. 마지막으로 각 교구교회에서는 저녁예배가 있었는데, 이 예배는 찬송과 기도 위주의 교훈적 성격이 강했으며, 이 때 세례를 거행할 수 있었다. 모든 교구 교회들은 아침저녁으로 성인을 위한 교리문답교육 (gemeyne catechismus)을 일년에 네 번 실시했으며, 이 때 신앙고백문과 십계명, 주기도문, 성례 등이 해설되었다. 대부분의 예배들은 교회에 따라 순서와 내용에 있어서 어느 정도 자유로웠으나, 일요일 오전예배를 위해서는 일정한 예배문 (a prescribed liturgy)이 있었다. 1537-1539년 사이의 스트라스부르의 주일 오전 예배 순서는 다음과 같다: 성경본문 낭독 / 죄의 고백 / 죄의 용서에 관한 성경본문 낭독 (주로 딤했 1:15절 낭독. 때로 요 3:16; 3:35-36a; 행 10:43; 요일 2:1-2 중 하나 낭독) / 사죄선언 / 시편송 [혹은 찬송 혹은 자비송 (Kyrie eleyson)과 영광송 (Gloria in excelsis)] / 말씀의 깨달음을 위한 짧은 기도문 / 시편송 / 복음서 설교본문 낭독 및 해설 / 권면 [혹은 사도신경송] / 국가와 사회와 교회를 위한 중보기도 및 성찬을 위한 기도 (주기도문으로 종결됨) / 성찬제정 본문 낭독 / 빵을 떼 / 분병분간 (그동안 '하나님이 찬양받으시기를 (Gott sey gelobet)' 혹은 다른 찬송이 불림) / 감사기도문 / 아론의 축도. 예배순서에 대해서는 다음의 책을 참고. Friedrich Hubert ed., *Die Straßburger liturgischen Ordnungen im Zeitalter der Reformation nebst einer Bibliographie der Straßburger Gesangbücher* (Göttingen: Vanderhoda und Ruprecht 1900), 90-114; G.J. van de Poll, *Martin Bucer's Liturgical Ideas*, 33-43; W.D. Maxwell, *An Outline of Christian Worship: Its Development and Forms* (London: Oxford University Press 196310) = 『예배의 발전과 그 형태』, 정장복 역 (서울: 쿤란출판사 1996), 102-110. 맥스웰은 그의 책 101에서 이 예식서가 칼빈과 스코틀랜드 예식서들의 기원이 되었다고 지적한다.

28) 칼빈이 1541년 제네바로 돌아온 이후에 제네바 교회에서 사용했던 제네바 예배문은 기본적으로 부씨의 예배문을 약간 개정해서 사용한 스트라스부르의 프랑스 피난민 교회 예배문과 다른 차이점을 보여준다.

용면에서는 본질적인 차이를 나타낸다.

중세의 예배를 대표하는 미사는 그리스도의 희생제사와 그것에 참여하는 것이 참여자의 덕을 쌓는 공로가 된다는 개념이 지배적이었던 반면에, 부셔의 예배 개념은 제사로서의 그리스도의 죽으심의 단회성을 강조함으로써 그리스도의 희생제사 개념을 거부하고, 오직 하나님의 은혜로 구원받을 수 있다는 교리를 가르치고 기독교 예배를 찬미와 감사의 제사로 정의함으로써 예배행위에 있어서 모든 인간의 공로개념을 거부했다.

부셔의 주일 예전이 중세의 예전과 구별되는 가장 큰 특징은 설교 중심의 말씀예배와 성찬을 시행하는 성찬예배를 분리하지 않고 결합시켰다는 점이다. 그리고 이러한 예배를 대성당에서는 매주 실시하고, 교구교회들에서는 최소한 한 달에 한번정도는 실시하도록 했다는 점이다. 이것은 주일 오전 예배의 중심이 단지 설교에만 있는 것이 아니며, 성찬의 비중 역시 설교 못지않게 컸다는 것을 의미한다.

중세의 예배와 구별되는 또 다른 요소는 죄의 고백과 사죄선언에 대한 반응으로써 십계명이 도입되어 노래로 불리어졌다는 점이다. 초기의 부셔 예배신학에서 이전에 없었던 십계명이 도입된 것은 획기적이다. 노래하는 것은 부셔가 모세의 율법을 죄를 지적하는 기능(*functio accusatoria*) 보다는 하나님의 구속의 은혜를 받은 자들이 자신의 감사를 표현하는 찬양의 요소(*elementum laudatorium*)로 간주한 것과 일치한다.³¹⁾ 십계명에 대한 이와 같은 견해는 출 20:2에서처럼 모세의 십계명이 이스라엘을 애굽에서 인도하여 내신 여호와 하나님으로부터 주어졌다는 사실에 근거하고 있다.

시편찬송은 제네바 개혁자인 칼빈을 거쳐 개혁교회 예배의 전통이 된 시

29) Pronaus는 '혼화예배' 혹은 '기도회'로도 번역될 수 있으며, 성례전이 없는 성경봉독과 도덕적 교훈과 기도 중심의 예배였고 모든 순서는 자국어로 진행되었다. 예배순서는 다양했으나, 대체로 기도/서신서와 복음서 낭독/신앙고백/설교/권면/주기도 등의 순으로 진행되었다.

30) '미사'로 번역되며 *prone*과는 달리 성례전적이고 대부분의 순서는 라틴어로 진행되었다.

31) 물론 이러한 원리가 항상 스트라스부르 예전에 그대로 반영된 것은 아니다. 거기서 때로 십계명은 노래되기 보다는 사죄의 기도 속에 포함되기도 했다.

편찬송의 길을 마련하였다. 부씨는 시편의 히브리어 본문 원본 회복에 힘썼을 뿐만 아니라, 그것의 기독교적 해석을 시도했는데, 그 이유는 그가 시편을 ‘성령의 노래들’로 간주했고, 따라서 가장 기독교적인 기도라고 생각했기 때문이다.³²⁾ 여기서 짐작할 수 있는 사실은 예배 속의 찬송이 그 자체를 위한 독립된 의미를 갖기 보다는 기도와 신앙고백, 십계명 등을 아름답게 표현할 수 있는 수단으로 간주되었다는 점이다. 이러한 생각은 시편의 내용과 신약에 나타나는 찬양의 내용을 고려한 성경적인 기초에 근거한 것이다.

츠빙글리가 예배에서 음악을 사용하는 것에 대해 부정적이었던 반면에, 부씨는 예배에서 음악의 중요성을 누구보다 잘 알고 있었기 때문에 적극적으로 그것을 활용하기 위해 여러 찬송집을 편집했는데, 그는 그 일을 통해 당시 스트라스부르 교구교회들이 각기 따로 사용하던 찬송집을 통일시키는 길을 마련하였다. 이러한 예배개혁은 그가 예배를 찬미의 제사로 간주했다는 사실과 부합할 뿐만 아니라, 예배 진행이 지나치게 집례자에게 집중되지 않도록 함으로써 예배가 모든 예배 참여자를 위한 것임을 느낄 수 있도록 했다.

나눔공동체의 가장 중요한 육체적 나눔은 형제 가운데 가난한 자를 돕기 위한 구제금을 모금하는 일이었는데, 이 구제금은 두 가지 방법으로 거두어졌다. 그 중 하나는 교회당을 출입하면서 낼 수 있도록 교회당 안이나 교회문 밖에 통을 두어 거두는 방법이고, 다른 하나는 예배순서 중에 주머니를 돌려서 거두는 방법이었다. 이 두 방식 모두 중세에도 존재한 것이었으나, 그 의미 면에서는 차이가 있다. 그것은 중세의 현물과 현금이 일차적으로 중세적 공로신학과 연결되어 자신의 덕을 쌓는 공로로 이해되었던 반면에, 부씨에게 있어서 구제금이란 나눔공동체로서의 예배 개념에서 비롯된 것으로서 형제 상호 간에 영적인 것을 나누듯이 물질적인 것을 나누는 단순한 수단으로 이해되었기 때문이다.

32) 참고, H.O. Old, *Guides to the Reformed Tradition: Worship That Is Reformed According to Scripture*, 49.

부셔는 비록 중세의 성찬예배 순서 가운데 하나인 ‘수르숨 코르다(sursum corda, “마음을 들어올려”)’를 자신의 예전에 남겨두지는 않았지만, 이 개념은 그의 성찬론을 이해하는 중요한 열쇠다. 칼빈처럼 부셔 역시 이 개념을 빌어 그리스도의 임재를 설명하려고 했다. 즉 그리스도께서 이 지상에 내려오시는 것이 아니라, 성찬시 우리의 마음이 모든 감각적인 것들 위로 들어올려져야 하며 천상의 영광 가운데 계신 주님은 바로 믿음을 통해 높이 들려진 그 마음에 임재하신다는 것이다.³³⁾ 믿음을 통한 그리스도의 임재는 비단 성찬에서만 발생하는 것이 아니다. 그리스도는 자신의 명령으로 믿음을 가진 신자 안에 내주하신다. 신자 속에 거처를 정하시고 상주하시는 그리스도의 임재는 성찬에서 가장 분명하게 재확인 될 수 있고 되어야 한다는 것이 부셔의 ‘수르숨 코르다’ 개념의 핵심이다.

중세 로마교의 축도 대신에 아론의 축도가 도입된 것도 특이한 점이다. 그러나 부셔의 예전신학에 있어서 무엇보다도 중요한 사실은 그가 제시한 이러한 예배순서를 절대화하지 않았다는 것이다. 그는 예배순서를 만드는 일은 교회가 처한 환경에 따라 다양성을 표현할 수 있도록 개교회의 자유의 영역, 즉 아디아포라의 문제로 보았다. 다만 신약교회의 예배모범인 사도행전 2장에 나타난 기본적인 원리는 존중되어야 한다고 생각했다.

4. 칼빈의 예배 신학

칼빈은 자신의 저술에서 공적인 예배를 위해 예전(liturgia = liturgy)라는 용어를 라틴어로나 불어로 사용하지 않았으나 공적인 예배를 의미하는 어원학적 의미로는 사용한 것으로 보이며, 이 용어를 개신교 예전에 적용한 최초의 것은 런던의 피난민교회를 위해 만든 발레랑 뿔랭(Valérand Poullain)의 예배식서인 것으로 보인다.³⁴⁾

33) 참고, W.P. Stephens, *The Holy Spirit in the Theology of Martin Bucer*, 258.

34) 루돌프 피터, “칼빈과 예식서: 『기독교 강요』를 중심으로,” 206. 참고, Valerand Pollanus, *Liturgia sacra*, published by A.C. Honders (Leiden: E. J. Brill, 1970).

4-1. 『기독교 강요』 초판에 나타난 칼빈의 예배 이해

칼빈은 성경의 ‘제사’(sacrificium)가 일반적으로 “하나님께 바쳐지는 모든 것”(quidquid omnino Deo offertur)을 의미하기 때문에 이것이 오해되지 않도록 “가르치기 위해서는”(docendi causa) 두 종류, 즉 “감사 혹은 찬미의 제사”(sacrificium eucaristico, n, sive laudis)와 “화해 혹은 구원의 제사”([sacrificium] propitiatorium, sive expiationis)로 구분해야 한다고 보았는데, 후자의 ‘화목 제사’는 하나님의 진노를 진정시키고 하나님의 공의를 만족시키며 죄를 제거하고 은혜와 구원을 얻기 위한 것으로 “오직 그리스도 한 분에 의해서만”(ab uno Christo) 이루어졌으며 비록 단 한 번의 제사지만 그 효력과 능력은 영원한 것이기 때문에 이것을 ‘반복적 봉헌으로’(repetita oblatione) 여기는 자는 불경하고 신성모독적 이라는 것이다.³⁵⁾

그렇다면 남은 것은 감사의 제사 즉 찬미의 제사뿐이다. 칼빈에 따르면 이 제사에는 “우리의 모든 기도와 찬미와 감사하는 행위, 그리고 하나님께 예배드릴 목적으로 우리에게 의해 수행되는 모든 것이 포함된다.”³⁶⁾ 여기서 주의 깊게 살펴봐야 할 점은 칼빈이 사용한 문장, “하나님께 예배드릴 목적으로”(in Dei cultum, 하나님을 예배하기 위해)에서 알 수 있듯이 ‘예배’를 ‘cultus’라는 단어로 표현한다는 것이다. 칼빈은 바울의 로마서 12장 1절을 다음과 같이 인용한다. “그래서 바울은 우리가 우리 몸을 하나님께서 받으시는 거룩한 산 제물로 바치는 것, [즉] 합당한 예배를 명령한다.”³⁷⁾

칼빈은 이런 종류의 제사 없이는 성찬도 있을 수 없다고 주장하면서 성찬 예배를 ‘찬미의 제사’로 규정한다.³⁸⁾ “제사 드리는 이런 직분으로 말미암아 우리 그리스도인 모두는 왕 같은 제사장이라고 불리는데, 그것은 우리가

35) OS 1, 157.

36) OS 1, 158: “. . . , continentur omnes nostrae preces, laudes, gratiarum actiones et quidquid in Dei cultum a nobis agitur.”

37) OS 1, 158: “Sic Paulus iubet (Rom. 12) nos offerre corpora nostra, hostiam viventem, sanctam, acceptam, rationalem cultum.”

그리스도를 통해 찬미의 제물을 하나님께 드리기 때문이다.”³⁹⁾ 여기서 우리가 분명하게 알 수 있는 사실은 칼빈에게 있어서 성찬예배가 그리스도인의 삶과 불가분의 관계를 가진다는 점이다. 칼빈에 의하면 “실제로 안식일 준수는 경건과 하나님의 예배와 연관 된다.”⁴⁰⁾

또한 칼빈은 골로새서 3장을 근거로 교회가 주일에 모이는 목적을 3가지로 제시하는데, 그것은 “기도와 하나님 찬양을 위해서, 말씀을 듣기 위해서, 성례의 시행을 위해서”(ad preces et laudes Dei, ad audiendum verbum, ad sacramentorum usum)이다.⁴¹⁾ 또한 칼빈은 당시 1년에 한 번 시행되던 로마교의 성찬예배를 “마귀의 발명품”(diaboli inventum)으로 간주하면서 비판하기를 “그리스도인들의 모임 가운데 주의 식탁은 최소 1주일에 1번은 시행되어야 했고 그것을 통해 우리를 양육할 약속들은 선포되어야 했다.”⁴²⁾ 칼빈은 성찬이 자주 시행될수록 좋다고 생각했으며 최소 1주일에 1번은 시행되어야 한다는 견해를 일평생 변함없이 유지했다. 하지만 그의 이런 소원은 한 달에 한 번 성찬을 시행할 수 있었던 스트라스부르 체류 시절을 제외하고는 이루지 못한 꿈으로만 남게 되었다.

자신의 『기독교 강요』 초판에서 칼빈은 주일 모임의 성찬예배 순서에 대해 다음과 같이 기술한다.

그렇다면 먼저 그것은 공적인 기도로 시작해야 한다. 그 다음으로는 설교가 제공

38) OS 1, 158: “Huius generis sacrificio carere non potest coena Domini, in qua dum eius mortem annunciamus et gratiarum actionem referimus, nihil aliud quam offerimus sacrificium laudis.”

39) OS 1, 158: “Ab hoc sacrificandi munere, regale sacerdotium nuncupamur omnes Christiani, quod per Christum offerimus hostiam laudis Deo.”

40) OS 1, 46: “Pertinet quoque ad pietatem et Dei cultum sabbati observatio,…”

41) OS 1, 48.

42) OS 1, 150: “…; singulis, ad minimum, hebdomadibus proponenda erat Christianorum coetui mensa Domini, declarandae promissiones, quae nos in ea spiritaliter pasceret:…”

되어야 한다. 그런 다음 빵과 포도주가 식탁에 준비되었을 때 목사는 성찬 제정 [의 말씀]을 낭독해야 한다. 그 다음 그는 그 속에 있는 약속을 열거해야 한다.

동시에 그는 주님의 금지 규정에 의해 성찬에서 제외된 모든 사람들을 배제해야 한다. 그렇게 한 다음 그는 주님께서 우리에게 이 거룩한 음식을 제공하신 바로 그 친절하심으로 친히 또한 우리가 믿음과 진심어린 감사로 그것을 받도록 우리를 가르치시고 다듬어 달라고 기도해야 한다. 그리고 우리 스스로는 그렇게 하지 않기 때문에 주님의 자비하심으로 우리가 그런 축전(祝典)에 합당한 사람이 되게 해 달라고 기도해야 한다. 그러나 이 때 시편이 노래되든지 아니면 무엇인가 낭독되어야 한다. 그리고 질서에 따라 신자들은 가장 거룩한 잔치에, 즉 목사들이 빵을 떼고 컵을 나누어 주는 일에 참여해야 한다. 성찬이 끝날 때 진지한 믿음과 신앙 고백에 대한 권면, 사랑과 가치 있는 기독교 건덕에 대한 권면이 있어야 한다. 마지막으로는 하나님에 대한 감사와 찬양이 있어야 한다. 이 모든 것이 끝나면 교회는 평화롭게 흠어져야 한다.⁴³⁾

1536년 초판에 기록된 이 순서에 대한 칼빈의 설명은 내용적으로 한 단어도 변경 없이 최종판까지 보존되었다.⁴⁴⁾ 이것은 성찬예배의 순서지만 말씀예배의 내용이 간략하지만 선행되는 것을 알 수 있는데, 순서는 다음과 같이 요약될 수 있다. 공적 기도 - 설교 - 성찬 제정의 말씀 낭독 - [성찬 제정의 말씀에 나타난] 약속들의 설명 - 성찬 참여 부적격자 제외하기

43) OS 1, 161(=『기독교 강요』 1536): “Initium autem fieret a publicis precibus, haberetur deinde concio, tum minister, proposito in mensa pane et vino, institutionem coenae referret; deinde promissiones enarraret, quae in ea nobis relictæ sunt, simul eos omnes excommunicaret, qui interdicto Domini ab ea arcentur. Postea oraretur, ut, qua Dominus benignitate sacrum hoc alimentum nobis largitur est, nos quoque ad id suscipiendum, fide et animi gratitudine erudiret et formaret, et quando ex nobis non sumus, sua misericordia nos dignos faceret tali convivio. Hic vero, aut canerentur psalmi, aut aliquid legeretur, et quo decet ordine fideles sacrosanctis epulis communicarent, ministri panem frangentibus, et poculum præbentibus. Finita coena, exhortatio haberetur, ad sinceram fidem et fidei confessionem, ad caritatem et mores Christianis dignos. Postremo, gratiarum actio referretur, et laudes Deo canerentur. Quibus finitis, ecclesia dimitteretur in pace.”

44) 『강요』 4.17.43. (=OS 5, 409).

- 감사 및 바른 참여를 위한 집례자의 기도 / 감사 및 바른 참여를 위한 회중의 기도 - 시편 찬양 [혹은 낭독] - 배병배잔 - 권면(믿음과 신앙고백을 위한 권면 + 사랑과 적절한 기독교 건덕을 위한 권면) - 감사 [기도] - 찬양 - [축도]. 이 예배 순서에서 마지막 부분의 권은 두 가지로 분류되는데, 그 첫 번째 부분은 '신앙고백'을 의미하고, 두 번째 부분인 "사랑과 가치 있는 기독교 건덕"은 '연보'를 의미하는 것으로 볼 수 있다.⁴⁵⁾

그리스도인의 모임과 관련하여 누가가 사도행전 2장에서 소개하는 "사도교회의 습관"(ecclesiae apostolicae usus)을 칼빈은 사도행전 2장 42절에서 찾았다. "그가[=누가가] 말하기를 신자들은 사도들의 가르침과 교제와 빵의 떼과 기도들을 계속 유지하고 있었다. 그러므로 온전히 수행되어야만 했던 것은 교회의 어떤 모임도 말씀과 기도와 성찬참여와 구제 없이 이루어져서는 결코 안 된다는 것이다."⁴⁶⁾ 칼빈이 제시한 주일 모임의 성찬예배 순서에 나타난 다양한 요소들은 모두 사도행전 2장 42절의 가르치는 것(=말씀낭독 및 해설)과 교제하는 것(=연보 즉 구제금)과 빵을 떼는 것(=성찬)과 기도하는 것(=기도와 찬양)에 포함된다. 이것은 "칼빈 예배의 4가지 기본 요소들"이다.⁴⁷⁾ 칼빈은 예배의 외적이고 육적인 요소들이 이상 승배로 악용되는 것을 잘 알았기 때문에 예배의 영적이고 내적인 요소들을 강조했지만 그럼에도 불구하고 그는 공적인 예배의 중요성을 결코 무시하지 않았고 따라서 결코 개인주의로 치우치지 않았으며 영과 진리로 드리는 예배를 추구했다.⁴⁸⁾

45) 참조, 루돌프 피터, "칼빈과 예식서: 『기독교 강요』를 중심으로," 210.

46) OS 1, 149: "...cum fideles ait perseverantes fuisse in doctrina apostolorum, communicatione, fractione panis et orationibus. Sic agendum omnino erat, ut nullus ecclesiae conventus fieret sine verbo, orationibus, participatione coenae, et eleemosynis."

47) 참조, 루돌프 피터, "칼빈과 예식서: 『기독교 강요』를 중심으로," 215-216; 최윤배, "16세기 개신교 예배 이해와 칼빈," 46.

48) Alexandre Ganoczy, *Le jeune Calvin. Genese et evolution de sa vocation reformatrice* (Wiesbaden: Franz Steiner Verlag, 1966), 228-232. 영어번역 참조. Idem, *The Young Calvin*, translated by David Foxgrover & Wade Provo (Edinburgh: T. & T. Clark, 1987), 207-209.

이 네 개의 주요 예배 요소들은 다시 ‘설교와 성찬’ 두 개로 요약될 수 있는데, 이 때 기도는 말씀에 종속되고 연보의 교제는 성찬에 종속된다. 두 개의 예배 요소인 설교와 성찬은 참 교회와 거짓 교회를 구분하는 칼빈의 교회 표지에 해당된다.

4-2. 1542년 제네바 예전의 특징과 의미

칼빈은 1541년에 제네바로 돌아온 후 스트라스부르의 주일 오전 예배 양식을 소개했는데,⁴⁹⁾ 그것은 1542년에 제네바에서 다음과 같은 제목으로 출판되었다. “성례집행과 결혼예식의 방법을 포함한 교회의 기도와 찬송 양식: 고대교회의 관습에 따른 [것]”(La forme des prieres et chantz ecclesiastiques, avec la maniere d’administrer les sacremens, et consacrer le mariage: selon la coustume de l’Eglise ancienne).⁵⁰⁾ 1542년에 출판된 이 제네바 예전집은, 『칼빈작품선집』의 2권 편집자에 의하면, 1533년의 파렐 예전집과도 무관하고 또한 칼빈이 편집한 1540년의 스트라스부르 예전집의 계보를 잇는 1540년 초판의 재판인 1542년 브뤼리(Brully)의 스트라스부르 가짜-로마(Pseudoromana) 예전집과도 무관하게 독립적으로 편집된 것이다.⁵¹⁾

하지만 예니(Jenny)의 분석에 따르면 1542년의 제네바 예전집은 1526년 바젤 예전집의 영향과 1539년 칼빈의 스트라스부르 예전집의 영향을 받았을 뿐만 아니라, 1529년 바젤 예전집과도 모종의 관련이 있다.⁵²⁾ 하

49) G. J. van de Poll, *Martin Bucer’s Liturgical Ideas*, 115.

50) OS 2, 11-58. 불어 원문과 독어 번역문 대조본은 다음 참조, Eberhard Busch, ed., *Calvin-Studienausgabe 2: Gestalt und Ordnung der Kirche*(Neukirchen: Neukirchener, 1997), 148-225.

51) OS 2, 5.

52) Markus Jenny, *Die Einheit des Abendmahlsgottesdienstes bei den elsässischen und schweizerischen Reformatoren* (Zürich: Zwingli Verlag, 1968), 129. 예니는 자신의 책 114에서 칼빈의 스트라스부르 예전집의 출판연도가 1540년이 아니라, 1539년이라고 분명하게 주장한다.

지만 1524-1533년 사이에 출판된 스트라스부르 예전집만 해도 24개이고 1537년의 스트라스부르 시편 예전집과 1539년의 스트라스부르 시편 예전집을 감안한다면⁵³⁾ 칼빈의 제네바 예전집이 어느 예전집에서 얼마나 영향을 받았는지 정확히 추적하는 일은 결코 쉽지 않는 작업이다. 그럼에도 불구하고 칼빈의 1542년 제네바 예전집이 확실히 그의 『기독교 강요』 초판과 파렐의 1533년 제네바 예전(La Maniere)의 영향, 그리고 부셔의 시편집으로부터 상당한 영향을 받은 칼빈의 스트라스부르 예전집(a Maniere)의 영향을 받은 것만은 부인하기 어렵다.⁵⁴⁾

1542년 제네바 예전은 작성 연도가 이상하게도 1543년의 것으로 표기된⁵⁵⁾ “독자에게 보내는 편지”(Epistre au lecteur)에서 예배의 본질적인 요소를 3 가지로 제시한다. “우리 주님께서 우리에게 우리의 영적 모임들 가운데 지키라고 명령하신 것은 세 가지가 있는데, 즉 말씀 선포와 장엄한 공적 기도와 성례집행이다.”⁵⁶⁾ 자신의 『기독교 강요』 초판에서 칼빈은 사도 행전 2장 42절과 관련해서는 예배의 요소를 4 가지로 제시하지만, 골로새서 3장과 관련해서는 3 가지로 제시하는데 1542년 전례집이 말하는 예배의 3대 요소는 그가 자신의 『기독교 강요』 초판에서 골로새서를 근거로 주장한 ‘주일에 모이는 3 가지 목적’과 일치한다. 이 제네바 예전집은 확실히 불가타 라틴번역의 삼중적 관점과 일치하는 반면에 칼빈의 『기독교 강요』

53) 1541년 전에 출판된 스트라스부르 예전집 및 시편집에 관하여는 다음 참조. Friedrich Hubert, ed., *Die Straßburger liturgischen Ordnungen in Zeitalter der Reformation nebst einer Bibliographie der Straßburger Gesangbücher* (Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht, 1900), XI-XXVIII & 1-118; G.J. van de Poll, *Martin Bucer's Liturgical Ideas*, 9-44.

54) 참조. T. Brienens, *De liturgie bij Johannes Calvijn* (Kampen: Uitgeverij de Groot Goudriaan, 1987), 123. 여기서 브리넨은 예니와 달리 칼빈의 스트라스부르 예전집이 1540년 혹은 1541년의 것으로 간주한다.

55) OS 2, 18. 『칼빈작품선집』의 편집자는 “ce 10 de Iuing, M D XLIII”로 표기된 이상한 날짜 문제를 서문에서 다루고 있으나 확실한 해결책을 찾지는 못한 듯하다. 참조. OS 2, 3.

56) OS 2, 13: “Or, il y a en somme trois choses, que nostre Seigneur nous a commandé d’observer en noz assemblees spirituelles. Assavoir, la predication de sa parole: les oraisons publiques et solennelles: et l’administration des ses Sacramens.” 참조. Eberhard Busch, ed., *Calvin-Studienausgabe 2: Gestalt und Ordnung der Kirche*, 152-153; 주도홍, “제네바 예배 모범(1542),” 302-303.

초판의 설명은 에라스무스가 편집한 헬라이어 신약성경의 사중적 관점과 일치한다.⁵⁷⁾

1542년 제네바 예전은 주일 오전 예배 즉 '말씀예배'의 순서를 다음과 같이 제시한다.⁵⁸⁾

- a. 부름 - “우리의 도움은 천지를 지으신 여호와와 이름에 있다. 아멘”(시 124:8)⁵⁹⁾
- b. 고백 - 죄고백 / 위로의 성구 낭독 / 사죄 선언
- c. 찬양과 기도 - 회중의 찬양 / 집례자의 짧은 화답 기도⁶⁰⁾
- d. 찬양과 기도 - 회중의 찬양과 집례자의 설교를 위한 기도⁶¹⁾
- e. 시편 찬양⁶²⁾
- f. 설교 전 기도 - 성령의 은혜를 구하는 기도⁶³⁾

57) 예배의 3 가지 요소를 제시하는 이 제네바 예전집이 사도행전 2장 42절의 불가타 라틴어 번역의 삼중적 관점을 따른 것이라고 단정하기는 어려워 보인다. 흥미롭게도 맥키는 자신의 책에서 사도행전 2장 42절에 대한 불가타 번역의 삼중적 관점과 에라스무스가 편집한 헬라이어 신약성경의 사중적 관점을 대조 분석하면서 예배에 대한 종교개혁자들의 견해들을 상세하게 소개한다. 참조. E. A. McKee, *John Calvin on the Diaconate and Liturgical Almsgiving*, 67-89.

58) OS 2, 18-25. 참고. Eberhard Busch, ed., *Calvin-Studienausgabe 2: Gestalt und Ordnung der Kirche*, 160-173

59) 이 시편 낭독은 하나님을 부르는 행위로서 예배를 여는 'Votum', 즉 '부름'에 해당한다. 브리넨은 이 '부름'의 성경구절이 시편 121편 2절, “나의 도움은 천지를 지으신 여호와에게서로다.”라는 말씀으로 오해한 듯하다. 참고. T. Brienens, *De liturgie bij Johannes Calvijn*, 100. 주도홍은 이 '부름'을 “죄고백과 사죄를 위한 기도문”으로 오해했다. 이런 오해는 아마도 그가 참고한 부쉬(Busch) 편집판인 불어 원문과 독일 번역 대조본의 영향인 것으로 보인다. 독일번역은 불어 원문에 없는 “죄고백과 사죄”(Schuldbekenntnis und Absolution)라는 사족을 이 시편 성구 바로 앞에 달아놓았기 때문이다. 참고. 주도홍, “제네바 예배 모범(1542),” 305; Eberhard Busch, ed., *Calvin-Studienausgabe 2: Gestalt und Ordnung der Kirche*, 160-161.

60) 회중이 시편 혹은 십계명의 첫 돌판의 내용을 찬양했을 것으로 추정할 수 있는데, 1545년판에는 십계명의 첫 돌판으로 표시되어 있다.

61) 회중은 시편 혹은 십계명의 둘째 돌판의 내용을 찬양했을 것으로 추정할 수 있는데, 1545년판에는 십계명의 나머지 부분으로 표시되어 있다. 집례자는 회중이 찬양하는 동안 성부, 성자, 성령 하나님의 구속사역을 열거하는 기도를 한 후 주기도문으로 기도를 마무리 한다. 아마도 집례자가 주기도문을 시작할 때 회중도 주기도문으로 함께 기도했을 것으로 추정된다.

62) 어떤 시편이었던지 알 수 없다.

63) 회중 가운데 누군가가 시편을 찬양하고 나면, 집례자는 다시 기도를 시작하는데, 이 기도는 설교를 위해 하나님께 성령의 은혜를 간구하는 기도이다. 즉 하나님의 이름의 영예와 교회 건설을 위해 하나님의 말씀이 신실하게 설명되도록 간구하는 것이요, 또한 그 말씀이 회중에게 겸손과 순종으로 받아들여지도록 간구하는 것이다.

g. 설교

h. 중보기도 - 집례자는 기도에 대한 권면 후 중보기도를 시작하고 주 기도문으로 마무리함.⁶⁴⁾

i. 시편 찬양

j. 축도 - 집례자가 회중을 돌려보내는 폐회 및 아론의 강복을 선언한다.

성찬일로 지정된 주일에는 성찬예배를 드렸는데, 말씀예배의 설교와 긴 중보기도 후, 다음과 같은 순서로 진행된 것으로 보인다.⁶⁵⁾ 사도신경을 노래함(이 때 집례자는 빵과 포도주를 식탁 위에 준비함) - 집례자의 성찬을 위한 기도(주기도문으로 마무리) - 성찬 제정의 말씀 낭독 - 성찬 참여 부적격자를 배제하기 - 성찬 참여자를 위한 권면 - 분병과 분잔(가장 먼저 빵과 잔을 받는 사람은 집례자인 목사이고, 그 다음으로는 분병분잔을 돕는 집사이고 마지막으로 남은 회중이다.) / 그동안 시편을 찬송 하든지 성찬 관련 성경말씀을 낭독함 / 회중은 분병분잔이 끝날 때까지 시편 찬양함 - 성찬 후 감사기도 - 시몬의 노래 찬양 - 폐회 및 축도⁶⁶⁾

부셔와 같이 칼빈 역시 제네바 교회를 위해 최소한 매주 성찬식을 거행하기를 원했으나, 정부가 제시한대로 년 4회, 즉 크리스마스, 부활절, 오순절, 그리고 10월 첫째 주에 성찬식을 거행할 것을 수용함으로써 그의 본래 의도는 실행되지 못했다. 이와 같이 부셔와 칼빈이 성찬이 자주 시행되기를 원했던 것은 그들이 성찬을 가시적인 말씀으로 보았기 때문이요, 이 가시적인 말씀인 성찬의 떡과 포도주를 먹고 마심으로 믿음이 자란다고 보았

64) 다음과 같은 순서로 이루어지는 긴 중보기도이다. 위정자를 위해 -> 목회자를 위해 -> 모든 인류를 위해 -> 박해받는 자들을 위해 -> 흠어진 신자들을 위해 -> 예배에 참석한 회중들을 위해.

65) OS 2, 44-49. 참고, Eberhard Busch, ed., *Calvin-Studienausgabe 2: Gestalt und Ordnung der Kirche*, 204-213.

66) 1542년 제네바 전례집에 나타난 성찬예배의 마무리 축도 내용 역시 말씀예배의 축도의 내용과 동일한 민수기 6장의 아론의 강복선언이다. OS 2, 26: "La benediction qu'on fait au depart du peuple: selon que nostre Seigneur l'a ordonné, Nomb. 6. Le Seigneur vous benesse, et vous conserve..." 독어번역은 다음 참조. Eberhard Busch, ed., *Calvin-Studienausgabe 2: Gestalt und Ordnung der Kirche*, 174-175.

기 때문이다. 이런 점에서 부씨는 들을 수 있는 말씀인 설교와 볼 수 있는 말씀인 성찬을 일요일 오전예배의 가장 중요한 요소로 보았던 것이다.

칼빈은 성찬이 사적으로 베풀어지거나 일요일 이외의 날에 베풀어지는 것에 대해서는 반대했다. 그러나 장기 투병환자 등과 같이 교회 출석에 불가항력적으로 어려운 신자에게는 목사가 그를 심방하여 성찬을 베풀 수 있도록 허락했는데, 이것은 한 교회공동체의 지체 가운데 단 한 사람도 소외되는 일이 없도록 세심하게 배려하는 차원에서 예외적으로 허용된 ‘찾아가는 성찬’이었다.

5. 결론

예배 즉 예전에 관한 한 스트라스부르의 부씨와 제네바의 칼빈은 신학적으로 거의 일치한다. 예전론과 관련하여 칼빈이 부씨에게 심대한 영향을 받은 것은 부인할 수 없는 사실이지만 이 사실만으로 누군가 칼빈의 예배관이 그의 스트라스부르 시절인 1538-1541년 사이에 부씨의 영향으로 비로소 형성되었다고 결론 내린다면 이 결론은 정당성을 상실하게 될 것이다. 왜냐하면 예배에 관한 칼빈의 가장 중요한 관점들은 이미 그의 『기독교강요』 초판(1536년)에 제시되어 있기 때문이다. 다만 부씨와의 만남을 통해 칼빈의 예배 이해는 좀더 구체적이고 현실적인 것으로 보충되었던 것이다.

부씨와 칼빈 모두에게 있어서 예배는 오직 하나님께서 제정하신 것이요, 또한 그 예배에는 반드시 사도행전 2장 42절에 근거하여 4가지 요소, 즉 사도의 가르침 즉 설교와, 기도 즉 공적 기도와, 교제 즉 형제적 나눔의 구제와, 떡을 떤 즉 성찬이 필수적이다. 심지어 칼빈은 자신의 사도행전 주석에서 그것들을 “교회의 참되고 진정한 모습”(vera et genuina ecclesiae facies)을 판단하는 “네 가지 표지”(quatuor notae)라고 주장하는데,⁶⁷⁾ 이 주장은 칼빈의 두 가지 교회 표지로 알려진 ‘말씀과 성례’와 무관

하지 않다.

부셔와 칼빈에게 말씀예배와 성찬예배는 서로 ‘구분될 수는 있으나 결코 분리되지 말아야 할’(distinctio, sed non separatio) 밀접한 관계이다. 칼빈은 성찬이 자주 시행될수록 좋은 것이라고 생각했고, 부셔 역시 성찬이 일주일에 한 번은 시행되어야 한다고 보았다. 그러므로 부셔와 칼빈에 따르면 주일예배는 말씀만 제공되는 것이 아니라 설교와 성찬이 함께 제공되는 예배이어야 한다는 것이다. 왜냐하면 그들은 성경적인 예배를 위해 말씀과 성찬을 상호불가분의 것이라고 생각했기 때문이다. 말씀과 성례가 있는 곳에 교회가 있다는 것이 부셔와 칼빈의 교회론이자 예배관이다. 말씀과 성례가 교회의 표지인 것처럼 설교와 성찬은 예배의 표지이다. 그리스도의 이름으로 모이는 곳에는 항상 이 두 가지 요소가 존재해야 한다는 것이 두 개혁가의 공통된 예배 신학이다. 비록 부셔와 칼빈 모두 16세기라는 시대적 한계와 정치적 상황 때문에 자신들이 성경과 초대교회로부터 이해한 주일 예배가 매주 말씀과 성찬이 함께 제공되는 예배로 정착되게 하는데 실패했지만, 그들의 예배 개혁은 이후 개혁교회의 빛나는 예배 신학의 모델로 남게 되었다.

또한 부셔와 칼빈의 예배 개념은 하나님께 예배하기 위해 성도들이 정해진 시간과 장소에 모이는 예배인 닫힌 예배에 국한되지 않는다. 오히려 세상 속에 흩어져 각자 자신의 삶의 자리에서 경건하게 사는 열린 예배로 확장된다. 따라서 부셔와 칼빈에게 신자의 공적 예배와 개인의 경건한 삶은 동전의 양면과 같다. 또한 예배에서 회중의 공적 기도와 골방에서 개인의 사적 기도 역시 경건이라는 마차의 두 바퀴와 같다. 교회적인 것과 개인적인 것, 이 둘 사이의 균형이 깨어지지 않도록 조정하고 연결하는 끈과 고리는 바로 성령 하나님이다. 그래서 두 종교개혁자는 성령의 은혜와 역사를 다른 어떤 개혁자보다 강조했다.

한국장로교회의 개혁신학에 대한 연구¹⁾

: 1884년부터 2000년까지를 중심으로



주강식(양산남부교회 담임목사)

한국에서 개혁주의 신학의 소개, 수용, 전개 과정에 대한 연구가 제대로 진행되지 못했다. 본 연구를 통하여 한국에서 개혁주의 신학의 천착 과정을 살피며 그 과정에서 여러 신학사상과 논쟁을 거치면서 어떻게 진행되는가를 고찰하고자 한다. 한국에서 개혁주의 신학의 역사에 대한 체계적 연구의 필요성이 제기됨에 따라 이 논문을 작성하게 되었다.

이 논문에서 초기 한국 장로교회의 신학이 무엇이며, 한국에서 개혁주의가 유입되고 논구되는 과정에서 그 방법과 중심인물이 누구인가를 고찰하고자 한다. 선교사들이 선교를 시작했던 1884-1930년까지의 신학은 보수적 복음주의, 또는 보수적 개혁주의였다. 개혁주의가 선명하게 소개된 것은 1930년대 이후였다. 한국교회에 개혁주의 신학의 본격적 유입과 전개 과정에서 박윤선이 웨스트민스터신학교를 통해 영미 개혁주의 신학과, 화란 개혁주의 신학을 도입, 전개, 확산시키는 일을 했다. 그가 고려신학교, 총신대학, 합동신학교에서 가르친 것이 한국교회 안에 개혁주의의 전개와 확산을 가져왔다. 그는 강의와 저술, 주석발간을 통해 한국교회에 칼빈주의 신학을 체계화하는데 기여했다.²⁾ 그는 일관되게 칼빈주의 신학을

1) 이 논문은 필자의 박사학위논문 “한국 장로교회의 개혁신학에 대한 연구” (박사학위논문, 고신대학교 대학원, 2014)를 요약해서 게재한 것임을 밝혀둔다.

2) 이상규, “한국에서의 칼빈 연구”, 오정호외 7인 공저, 『칼빈과 한국교회』 (서울: 생명의말씀사, 2009), 276.

3) 이상규, “한국에서의 칼빈 연구”, 276-77.

신봉하고 칼빈 연구의 중요성을 일깨워주었다.³⁾

한국 장로교회에서는 약 130년간의 역사를 살피며 개혁주의 역사를 중심으로 고찰하고자 한다.

1. 초기 한국 장로교회의 신학(1884-1930)

1) 초기 선교 정책과 신학

초기 한국 장로교회의 신학이 어떠한가에 대하여 여러 주장이 대두해 있다. 초기 내한 선교사들의 선교 정책이 집약된 네비우스 선교정책에는 그들의 신학적 견해가 내포되어 있다. 초기 선교사들의 정책은 성경 연구반 체제의 성경 강조 정책이며, “보수적이며 근본주의적 성경관”을 가졌다.⁴⁾ 광안련은 1934년 북장로교 선교부 희년 성회에서 받은 질문에 대한 대답에서 “성경중심적인 보수주의 신학 정책이 자유주의적인 것보다 선교의 열매가 많이 나타난다.”고 했다.⁵⁾ 이러한 성경관은 성경이 하나님의 말씀으로써의 신적 권위와 직접 말씀하셨다는 문자적 해석, 영감성, 성경 무오성에 대한 적용이었다. 이런 사고의 바탕에서 네비우스 선교 방법은 엄격한 주일 성수, 성경적 보수주의와 교리주의, 반자유주의의 태도를 심어주었다.⁶⁾

2) 평양신학교의 신학

평양신학교는 한국 장로교회의 신학의 초석을 마련했다. 1890년 초가을 서울 언더우드 선교사의 집에서 신학반(theological class)이 모였던 것을 마포삼열이 정규 신학교를 만들기 위해서 1901년 합동공의회의의 결정을 거쳐서 평양 그의 사택에서 시작했다. 초기 평양신학교는 신학반 내지는 사경회에서 진일보한 수준이었다. 신학생들 중에서 대학 중퇴나 졸업

4) 김영재, 『한국교회사』(서울: 도서출판 이레서원, 2004), 153.

5) Charles Allen Clark, *The Nevius Plan for Mission Work: Illustrated in Korea*, 박용규, 김춘섭 공역, 『한국교회와 네비우스 선교정책』(서울: 대한기독교서회, 1994), 327-28.

6) 박용규, 『한국장로교사상사』(서울: 총신대학출판부, 1996), 120.

자는 1910년대 이후에 생겼다.⁷⁾ 또한 1920년까지 교과 과정은 5년 과정이었으며, 1년에 3개월 수업을 했다. 수업과목도 신학과목이 고루 배치되었으나 성경과목이 가장 많은 시간을 차지했다.⁸⁾

한국에서 1930년대 이전의 신학은 선교사의 신학을 의미한다. 미국 선교부는 타 선교부보다 보수적이었다. 가장 큰 영향력을 미쳤던 선교부가 북장로교와 남장로교이다. 마포삼열은 평양신학교 설립부터 1924년까지 교장으로 재직했다. 그는 복음 전도에 대한 열정은 대단했고 자유주의 신학에 대하여는 강하게 반대했다. “근대에 있어 흔히 새 신학, 새 복음을 전하려는 자가 누구며 그 결과는 무엇일까 조심하자. 조선 모든 선교사가 다 죽고 다 가고 모든 것을 축소한다 할 찌라도 형제여! 조선 교회 형제여! 40년 전에 전한 그 복음 그대로 전파하자. 나와 한석진 목사와 13도에 전한 그것이 길선주 목사가 평양에서 전한 그 복음, 양전백 씨가 전한 선천에 전한 그 복음을 변경치 말고 그대로 전파하라.”⁹⁾ 마포삼열은 전천년설을 신봉했고, 무디의 영향을 받았다. 이런 그의 신학은 한국에 보수주의적인 신학 입장을 심었다.

곽안련은 1908-1938년까지 31년간 실천신학을 가르쳤다. 특히 그의 51권의 저술, 『신학지남』에 게재된 논문은 한국교회를 학문적으로 연구할 수 있는 기초를 제공했다. 그는 성경 무오설과 축자영감설, 역사적 전천년설을 추종했다. 그는 부흥설교에 대하여 언급한 내용에서 찰스 피니(Charles Finny)가 사용했던 “새로운 수단”을 사용해야 한다고 주장했다.¹⁰⁾ 부흥에 대하여 찰스 피니의 알미니안주의적인 사고를 받아들여 하나님의 주권보다는 인간의 의지로 이루어짐을 수용했다. 그의 신학은 보수적

7) 1924년 신학교 재학생 120명 중 대졸자, 대학 1년 이상 수확자는 6명, 대부분은 중졸, 성경학원 졸업도 못한 자가 77%에 해당되었다. 김영재, “조치 한국 장로교회의 신학 교육”, 『기독신학저널』 13 (2007년 가을호): 51.

8) 조경현, 『초기한국장로교 신학사상』 (서울: 도서출판 그리심, 2011), 214. 1910년 1학년 1학기, 성경은 12시간, 신학은 6시간, 그 밖에 설교학은 4시간이었다.

9) 한국기독교선교100주년기념 대설교전집 출판위원회 편, 『대설교전집』 I (서울: 박문출판사, 1995), 514.

10) 곽안련, 『설교학』 (서울: 대한기독교서회, 1994), 304-5.

이며 복음주의적이고 근본주의적이다.

이눌서는 미국 남장로교를 대표하며 구학과 신학적 배경을 가졌다. 성경을 정확무오한 하나님의 말씀으로 확신하며 성경의 권위를 우선하는 매우 보수적인 신학을 견지했다.¹¹⁾ 『신학지남』을 통해서 발표한 다수의 그의 논문에 잘 나타난다. 그 중 “신앙의 원리”라는 논문은 “나이agara 사경회에서 작성한 신앙의 조목”의 부제를 달았는데, 근본주의 5요점(교리)의 출발점이 되는 14조목을 소개한다.¹²⁾ 그는 성경의 축자영감설에서 있으며 고등비평을 도입하는 근대신학주의는 비판의 대상으로 삼았다.¹³⁾ 그의 논문들은 근본주의 5요점에서 다루어지는 주제들이었다.

1931-1934년까지 평양신학교에서 수학했던 박운선은 재학시에 “개혁주의란 말을 별로 들어본 적이 없다.”고 했다. 그는 이 신학교가 “개혁주의 신학을 제시하는데 있어서 명확하지 못했다.”고 평가한다.¹⁴⁾

3) 대한예수교장로회 독노회와 12신조

대한예수교장로회 독노회가 조직되면서 채택했던 12신조는 인도 장로교회의 신경을 거의 그대로 수용한 것이다. 이 서문에는 장로교신앙의 표준문서인 『웨스트민스터 신앙고백서』와 『대·소요리문답서』 중에서 『소요리문답』만 교회문답으로 채택했다. 12신조는 개혁주의 신앙의 특색을 담고 있으나 이중예정, 문화소명론, 교회론 등이 제외되어 있으므로 근본주의적이고 정통주의적이며 보수주의적이며 복음주의적인 성격을 동시에 지니고 있다.¹⁵⁾

11) Morton H. Smith, “The Southern Reformed Tradition,” ed., David F. Wells, *Reformed Theology in America* (Grand Rapids, Michigan: Baker Books, 1997), 200; 김인수, 『레널즈가 한국장로교 선교 상황의 발전과 변화에 끼친 영향 연구』(서울: 한들출판사, 2012), 176.

12) 이눌서, “신앙의 원리”, 『신학지남』 14 (1922. 1): 12-20.

13) 이눌서, “근대신학주의는 즉 배도하는 일”, 『신학지남』 66 (1932. 11): 10. 그는 여기서 근대신학주의를 “최후의 배도하는 일”이라고 했다.

14) 박운선, 『성경과 나의 생애』(서울: 영음사, 1992), 55-56.

15) 이상규, “한국에서의 개혁주의 신학”, 『역사신학논총』 창간호 (1999. 11): 398-99.

4) 대한예수교장로회 총회의 조직과 신학적 성격

1912년에 조직된 대한예수교장로회 총회는 여러 면에 있어서 감리교회와 연합사업을 하고 신학잡지에 있어서도 서로 논문을 게재하거나 광고를 실어주기도 했다. 1905년 장로교와 감리교 선교부는 하나의 ‘조선 그리스도의 교회’를 조직하고자 합의했다. 네 개의 장로교 선교부와 두 개의 감리교 선교부가 “한국복음주의 선교 연합공의회”(The General Council of Protestant Evangelical Mission in Korea)라는 명칭을 사용했다. 장로교회는 선교적 차원에서 복음주의와 연대할 수 있었다. 이것은 당시 장로교 선교사들이 엄격한 개혁주의를 추구하지 않았음을 반증한다.¹⁶⁾

1920년대 한국 장로교회 안에 최소한 2명의 자유주의적 견해를 가진 선교사들이 있었고, 그 중 한 명은 어번 선언(Auburn Affirmation)에서 명했다.¹⁷⁾ 장로교가 가진 신학은 개혁주의적 특성을 지녔다고 할지라도 그 특성의 외연은 기대할 수 없다.¹⁸⁾

5) 칼빈(주의)에 대한 초기의 논구들

1930년대 초반까지 칼빈주의에 대한 논문이나 소수의 강의를 이루어졌다. 1910년 별신학과에서 4년차에 칼빈도리(葛彬道理, Life and Thought of Calvin)가 교수되었다. 최초로 칼빈을 대중에게 알린 것은 1916년 11월 29일부터 1917년 6월 20일까지 시온산인(提蓋山人)이 『기독신보』에 게재한 “갈빈약한전”(葛彬約翰傳), 곧 요한 칼빈의 전기였다. 1920년 『신학지남』에 부두일(富斗一)인 “만국장로교회연합총회”라는 논문에서 장로교회와 개혁교회를 동일하게 취급하고 “장로교회”라는 명칭을 사용했다. 1923년 『기독신보』에 기독교 위인전을 다루면서 “불란서의 종교개

16) 이상규, “한국에서의 개혁주의 신학”, 398.

17) Bruce F. Hunt, “Trials Within and Without,” *The Presbyterian Guardian* 29 (February 1960): 37.

18) 이상규, “한국에서의 개혁주의 신학”, 103.

19) “기독교의 위인전: 불란서의 종교개혁가 쓴 칼빈”, 『기독신보』 400 (1923. 8. 8), 1: 401 (1923. 8. 15), 1.

혁가 존 칼빈”을 소개하고 있다.¹⁹⁾ 동년 오천경은 『교회역사인물지』를 통해서 요한 칼빈에 대하여 8쪽 분량으로 소개하고 있다. 1925년 곽안련의 『설교학』에서 칼빈이나 칼빈주의 용어가 소개되기도 하였다. 1930년 최상현이 『신학세계』에 두 번에 걸쳐 “요한 칼빈의 생애와 사업”에서 루터주의보다 칼빈주의가 더 큰 영향을 끼쳤음을 강조했다.

1930년 초 이전까지는 칼빈주의에 대한 단편적이고 전기적인 소개는 있었지만 그의 사상에 대하여 확고한 파지(把持)나 전개가 미비한 수준에 머물렀다. 그러므로 초기 한국교회의 신학을 확고한 칼빈주의적 전통에서 있다고 보기에는 미흡한 점이 적지 않다.

2. 개혁신학의 적극적 유입(1931-1945)

1) 개혁신학의 출현

장로교회에서 칼빈주의가 소개된 것은 1934년 『신학지남』에서 비롯됐다. 남궁혁을 비롯한 7명의 필진들이 논문과 칼빈의 설교를 번역했다.²⁰⁾ 칼빈 탄생 425주년과 한국장로교 선교 50주년을 맞아 칼빈을 소개하는 특집호를 발간했다. 이늘서는 “칼빈의 신학과 그 감화”와 남궁혁은 “칼빈 신학과 현대 생활”에서 칼빈주의에 대하여 정의했다.²¹⁾ 칼빈주의 특색과 정의를 파악하며 그 개념을 광포하기 시작한 것이다. 이 때 칼빈주의 논문이 발표된 것은 당시 자유주의 신학이 밀려들어오고 고등교육에서 현대주의 바람이 분 까닭이다. 장로교 안에서 김영주는 창세기의 모세 저작설을 부인하고 김춘배는 여권 문제에 대하여 주장했다.

20) 남궁혁, “칼빈신학과 현대생활”, 송창근, “요한 칼빈의 일생”, 박형룡, “칼빈의 예정론”, 채필근, “칼빈의 교회관과 교회정책”, 이늘서, “칼빈 신학과 그 감화”, 라부열, “성경주석가로 본 칼빈”, 곽안련, “강단의 칼빈”, 김재준, “핍박-칼빈의 설교”, 『신학지남』 76 (1934. 7), 2-70.

21) 이늘서는 협의적으로 기독교강요에 나타난 칼빈의 교리적 체계를, 광의적으로는 바울, 어거스틴, 칼빈의 가르친 교리의 특점과 그것을 지지하는 교리 전반을 의미한다. 남궁혁은 칼빈의 개인 교의, 루터교와 구분되는 반항교회(Protestant Church)에서 공인한 교의 체계, 광의적으로 칼빈의 대사상의 영향을 받은 모든 영역의 일대 표상의 세 가지로 정의했다. 이늘서, “칼빈 신학과 그 감화”, 49; 남궁혁, “칼빈 신학과 현대 생활”, 2.

초기 평양신학교에서 개혁주의 신학이 제대로 소개될 수 없었던 것은 학생들의 수준이 미달했고, 한국 학자들이 배출되지 않으므로 신학을 논할 준비가 부족했다.²²⁾ 1935년 장로회총회종교교육부에서 발간한 『종교시보』(宗敎時報)에 강태민은 “요한 갈빈의 생애”에서 그 점을 지적하고 있다: “50년 어간을 성장한 우리 조선기독교사 한 책이 없는 것도 부끄러운 일이 거니와 더욱이 우리 개혁파 교회에 있어서 가장 잇이 못할 ‘갈빈’의 전기가 없음도 실로 유감이라 아니할 수 없다.”²³⁾

1936년 김태복이 『갈빈의 생애와 그 사업』이란 책이 갈빈을 다룬 최초의 단행본이었다. 이후에 『게자씨』에 채필근, 박형룡, 함일돈 평양신학교 교수 3명과 평양신학교 출신 김인준, 박윤선, 방지일 3명이 갈빈을 소개하는 논문들을 발표했다.²⁴⁾ 동년 11월에 김영희가 『신학세계』에 “갈빈의 공헌”, 1937년 9월 『신학지남』에 함일돈이 “갈빈주의”를 세 차례 게재했다. 이 논문은 갈빈주의 신학 체계를 처음으로 소개한 논문으로 평가된다.²⁵⁾ 함일돈은 프린스턴에서 위필드와 메이첸으로부터 배운 변증학을 한국교회에 소개하고 갈빈주의를 통한 성경적 기독교의 변증에 힘썼다.

동년에 박형룡이 뵈트너의 *The Reformed Doctrine of Predestination*을 『갈빈주의 예정론』을 번역하므로 갈빈주의를 알리는 중요한 작품이 되었다. 갈빈주의 5대교리, 예정론, 알미니안주의, 갈빈주의와 개혁주의를 이해하는데 큰 도움을 주었다. 그 이후에도 박형룡, 김태묵, 라부열, 박현명, 남궁혁, 정태희 등이 갈빈주의를 소개하는 소수의 논문들이 발표되었다. 1934년부터 해방 전까지 논문 23편, 저서 2권이 있다. 1930년대 이전에는 갈빈의 전기적 수준을 넘지 못했다면 그 이후부터 해방되기까지는 진일보하였으나 번역의 수준을 넘어서지 못했다. 박윤선은 1936

22) 정성규, “한국교회와 갈빈 연구”, 『신학지남』 223 (1990, 3): 17-18.

23) 강태민, “요한 갈빈의 생애(1)”, 『종교시보』 4/4 (1935, 4): 15.

24) 채필근, “갈빈의 일생”, 박형룡, “갈빈의 예정론”, 함일돈, “갈빈의 주요원리들”, 김인준, “갈빈의 신학개관”, 박윤선, “갈빈의 기도론의 활요수조”, 방지일, “갈빈의 성경관”, 『게자씨』 60 (1936, 8): 1-22.

25) 이상규, 『한국교회역사와 신학』 (서울: 생명의양식, 2007), 361.

년 미국유학에서 귀국하여 신정통주의 신학을 비평하는 논문을 썼다. 그가 개혁주의 신학을 인식하면서 설교한 것이 1937년 이후부터였다.²⁶⁾ 사실상 한국에서의 개혁주의가 한국에 본격적으로 소개되기 시작한 것은 1934년이다.

2) 개혁신학의 근본주의화

1910년 후반부터 한국에서 자유주의 신학이 일기 시작했다. 한국에서 자유주의 신학을 퍼뜨린 곳은 감리교 협성신학교이다.²⁷⁾ 1916년 『신학세계』를 통하여 한국 학자들에 의해 고등비평, 모세의 창세기 저작설 부인, 편집설과 부분 영감설이 등장했다.²⁸⁾ 이 신학지는 장로교에도 영향을 주었다. 1930년대 이전 장로교 안에서 김장호 목사나 캐나다선교부의 관할 하에 있던 함경도에서 부분적, 지역적 진보적 신학운동이 있었다. 1930년대 중반 모세저작 부인문제, 여권문제, 아빙돈 『단권성경주석』 문제는 정통 개혁주의를 더욱 보수적으로 만들었다. 김재준이 『신학지남』에 발표한 8편의 논문은 여기에 가세하는 형국이 되었다. 이들은 일본에서 유학하고 도미하여 공부하고 돌아온 자들이 대부분이다. 마포삼열, 길선주, 박형룡과 신학적 대결이 불가피하게 되었고 총회 내에서의 신학적 기류는 보수주의자들을 중심으로 강경일변도로 변했다. 자유주의적 견해를 내거나 아빙돈 단권주석의 번역에 참여했던 자들이 유감을 표시하므로 일단락은 되었지만 완결은 아니었다. 일제가 한국교회를 탄압하자 자유주의자들은 일제와 야합하기 시작했다.

26) 박윤선, “나의 신학과 설교”, 『신학정론』 4/1 (1986. 5): 6.

27) 간하베는 한국 자유주의의 중요한 근거로 감리교 선교회와 교회, 캐나다 선교회, 그리고 일본 자유주의를 들고 있다. 1893년에 시작한 교계예양(선교지 분할협정)으로 인하여 평신도들이 장로교 지역에서 감리교지역으로 이동하므로 자유주의 신학적 영향을 받게 됐다. 감리교회는 한국 선교 초기부터 자유주의에 빛을 지고 있다. Harvie M. Conn, “Korean Theology—Where it has been? Where is it coming?” 『신학지남』 157 (1972. 6): 53-54; “Studies in the Theology of the Korean Presbyterian Church: An Historical Outline Part II,” *Westminster theological journal* 29/2 (May, 1967), 145-46; 박용규, 『한국장로교사상사』, 162-67.

28) 유동식, 『한국신학의 광맥: 한국신학사상사 서설』 (서울: 전망사, 1984), 69.

3) 개혁신학과 신사참배

1930년대 후반기로 접어들면서 일제는 더욱 강경하게 한국 교회에 신사 참배를 요구했다. 조선 통치 초기 신사의 비종교화를 주장하여 자발적 신사참배를 요구했으나 1930년대 후기부터는 그 양상이 달라지기 시작했다. 일제는 1937년 7월 중일전쟁을 일으키면서 일본 국기 게양, 동방요배, 신사참배를 강요하고 10월 황국신민서사(皇國臣民誓詞)를 제정했다. 1938년 제27차 총회가 평양에서 개최되었을 때 신사참배를 국민의례로 가결하도록 만들었다. 총회장 홍택기는 신사참배의 가부(可否)에서 가(可)만 물었을 때 두 명이 “예”라고 한 것을 듣고 통과시켰다. 부를 묻지 않으므로 불법을 행했다. 평양신학교를 비롯한 학교기관에도 신사참배를 요구하자 재한 선교부에서는 학교를 폐쇄하는 쪽으로 노선을 택했다.

일제는 이것을 시점으로 더욱 강경한 요구를 했다. 궁성요배, 사도신경 중 교리 삭제, 찬송가 개편으로 이어졌다. 1943년에는 주일 오후, 야간집회, 수요일 밤 기도회도 금지시켰다. 신앙의 자유를 유린하고 교회를 일제의 하속으로 만들었다.

일제의 정책에 순응적이었던 자유주의자들은 1940년 조선신학교를 설립함으로 그들의 활약의 기회로 삼았다. 조선신학교는 신사참배 찬성자들과 일본에서 교육받은 한국인 학자들의 집결지가 되었다.²⁹⁾

신사참배는 보수주의와 자유주의의 신학의 차이를 극명하게 드러내었다. 신사참배는 사소한 문제의 차이가 아니라 기독교 신앙의 근본 문제와 관계되는 것으로 유일신론과 다신론의 대결이었다.³⁰⁾ 신사참배 반대자들의 신학적 배경은 보수적이며 개혁주의적인 신앙이었다.³¹⁾ 장로교인이 다수였고, 나머지는 감리교, 성결교, 침례교, 천주교 등에서도 있었다. 한국에서 개혁주의가 막 거론되던 시기에 혹독한 시련은 “한국 교회의 보수주

29) 김양신, 『한국기독교해방십년사』 (서울: 총회교육부, 1956), 192-93; Hunt, “Trials Within and Without,” 38.

30) George Thompson Brown, *Mission to Korea* (Seoul: The Presbyterian Church of Korea Department of Education, 1962), 153.

31) 김남식, 간하배 공저, 『한국장로교회 신학사상사』 (서울: 도서출판 베다니, 1997), 498.

의적 신학의 퇴조를 초래”했다.³²⁾ 동시에 이것은 주남선과 한상동이 옥중에서 깨달은 바와 같이 “한국교회가…완전히 신본주의에 입각한 신학의 부족함”에 있었다.³³⁾ 신사참배는 평양신학교의 폐교와 『신학지남』의 폐지, 대한예수교장로회 총회의 폐쇄로 이어져 개혁주의의 발전에 큰 시련을 주었다.

3. 고려신학교와 개혁신학(1945-1960)

1) 고려신학교와 박윤선

고려신학교는 1946년 9월 20일 부산 일신여학교 교실 하나를 빌려서 개교했다. 개교는 주남선과 한상동 목사가 옥중에서 계획했고, 1946년 6월에 있었던 진해 신학강좌가 그 뿌리가 되었다. 그 동기는 동년 경기 노회가 운영하는 조선신학교의 총회직영 인준에 대항하기 위함이다. 고려신학교는 총회의 자유주의 신학화를 반대하고 개혁주의 신학을 전개하려는 목적에서 설립됐다.³⁴⁾ 1946년 “고려신학교의 설립취지서”에는 “성경의 독자적 신임성을 믿는 개혁교 신학의 원칙에 확립하여 밝히도 정왜(正歪)와 시비를 단(斷)하는 칼빈주의 신학을 수립코자”라고 밝히고 있다.³⁵⁾ 더불어 성경중심과 문화운동을 제시하고 있다. 허순길은 고려파 신학이 곧 개혁주의 신학이며, 평양신학교의 전통을 이어받았다고 주장한다. 고려신학교에서 송상석 목사를 만주 봉천에 보내어 박형룡 박사를 모시고 온데는 바로 이 같은 강한 신념에서 이루어졌다. 그러나 박형룡은 한상동과의 신학교에 대한 이견으로 서울로 가버리자 그 자리에 박윤선이 역할을 했다.

박윤선은 1946년 진해에서 신학강좌부터 고려신학교와 연관을 맺었다. 박윤선은 고려신학교가 근본주의, 정통주의에서 벗어나 일반 은총에까지

32) 이상규, 『한국교회역사와 신학』, 215.

33) 박순혁, “신학10년 발전사”, 『파수군』 55 (1956, 9): 19.

34) 이상규, 『한상동과 그의 시대』 (서울: SFC출판부, 2006), 281.

35) “고려신학교 설립 취지서”, 이상규, 『한상동과 그의 시대』, 30에서 재인용.

시야를 넓힌 개혁주의를 가르쳤다. 기독교와 문화의 관계에 관심을 가졌다. 박윤선은 1952년 칼빈주의 세계관, 신자와 문화 등 일련의 주제들을 다루었다. 박윤선은 고려신학교가 개교하던 1946년부터 1960년까지 고려신학교에서 가르쳤다.

2) 박윤선과 개혁신학

박윤선은 고려신학교 제2대 교장으로 취임했다. 그는 “한국의 대표적인 개혁주의 신학자이자 성경 주석가”로서 한국교회 강단과 설교에 결정적인 영향을 미쳤다.³⁶⁾ 오병세는 박윤선을 다음과 같이 피력했다: “그의 성경에 입각한 개혁주의 신학은 고려신학의 신학적 토대가 됐으며, ‘고려신학’을 체계화시킨 것이 바로 그였다고 하여도 과언이 아니라고 하겠다.”³⁷⁾ 더 나아가서 그는 “한국에서 개혁주의 신학의 정초를 놓은 인물”이다.³⁸⁾ 그는 평양신학교를 졸업하고 도미하여 웨스트민스터 신학교에서 수학했다. 그는 평양신학교에서는 개혁주의에 대하여 들어본 기억이 없었다고 술회하며 웨스트민스터 신학교에서 칼빈주의를 자각있게 붙들게 되었다고 했다. 그는 개혁주의를 ‘성경주의’로 이해했다.⁴⁰⁾ 그의 성경관은 성경무오설, 계시의존사색을 가지며 성경해석에 있어서는 문자적 해석과 영적 해석을 겸병했다.

그의 관심은 성경주석으로 나타났다. 고려신학교에 재직하면서 25권을 집필했다. 이것을 통해서 한국교회에 영향을 미쳤다. 이것은 주석 집필의 목적이 실천적, 내지는 목회적 동기에서 비롯되었음을 말해 준다.⁴¹⁾

성경주석은 개혁주의 신학자들의 글을 인용하고 고등비평가, 신정통주

36) 이상규, 『한국교회역사와 신학』, 229-30.

37) 오병세, “박윤선 신학이 한국 주경신학에 미친 영향”, 합동신학교출판부 편, 『박윤선의 생애와 사상』(수원: 합동신학교출판부, 1995), 326.

38) 이상규, 『한상동과 그의 시대』, 284.

39) 박윤선, 『성경과 나의 생애』, 69.

40) 박윤선, 『성경과 나의 생애』, 79.

41) 이상규, 『한국교회역사와 신학』, 239, 241.

의자들의 글은 비판했다. 일본을 비롯한 동양권의 신학자 핫지, 워필드, 메이첸, 그린, 영, 메튜 헨리 등 미국 신학자들, 잔 메이어, 델리취 등 독일 신학자들, 카이퍼, 바빙크, 케할드 보스, 리델보스 등 화란 신학자들의 글을 인용했다. 그는 개혁주의 신학을 석명하고 구체화했으며 개혁주의 신학 입장에서 신정통주의, 자유주의를 비판하고, 성경의 절대권위, 하나님의 주권, 하나님의 영광을 추구한 진정한 개혁신학자였다.⁴²⁾

그의 개혁주의 사상은 『파수군』을 통해서 수많은 설교 요약과 200개가 넘는 소논문들을 썼다. 1953-1958년의 5년간 156편의 글을 썼는데, 이때가 고려파로서 가장 중요한 교단의 형성기였다.⁴³⁾ 『파수군』은 한국교회 혼란기에 교회의 참된 방향을 제시했다.⁴⁴⁾ 이 잡지는 신앙과 생활에 있어서 칼빈주의적인 입장을 분명히 표명했다.⁴⁵⁾ 박윤선이 1949-1960년까지 칼빈주의에 대해 쓴 논문은 총 25편이다.

또 그는 ‘진리운동’으로 소책자들을 간행했다. 1960년 『대한예수교장로회는 어디로 가나?』라는 책자를 통해서 신사참배 문제와 신학 문제, 교회 정치 문제를 언급했다. 칼빈주의 신학이 아닌 이신학(異神學)으로 흘러가는 것을 비판했다. 이신학은 김재준의 신정통주의 신학을 가르킨다. 박윤선은 “우리는 칼빈주의 신학만이 전 성경의 통합 체계적 이해를 가능케 하며 따라서 기독교의 진리를 성경적으로 균형있고 모순 없이 파악할 수 있게 하는 유일의 신학”이라고 주장했다.⁴⁶⁾

그의 칼빈주의에 대한 열의는 1956년 교단의 이름을 ‘고려’에서 ‘개혁파’로 변경하고자 했던 점에서도 나타난다. 이런 점은 1963년 서울에서 ‘개혁신학교’를 연 점, 1981년 합동신학교를 중심으로 총회를 조직할 때 ‘개혁파’란 명칭을 사용한 데서도 확인된다.

42) 이상규, 『한국교회역사와 신학』, 237.

43) 서영일, 『박윤선의 개혁신학 연구』 (서울: 한국기독교역사연구소, 2000), 239.

44) 허순길, “『파수군』 영인본을 펴내게 됨을 축하하면서”, 『파수군』 영인본 (서울: 도서출판 목양, 1990).

45) 장희중, “초기 『파수군』을 통해서 본 우리 교회의 정신”, 『장로교회와 역사』 1 (2008): 44.

46) 박윤선, “우리의 주장”, 『파수군』 7 (1951. 7): 5.

박윤선은 주일성수 문제로 인하여 고신교단을 부득이 떠날 수밖에 없었다. 고신교회를 떠남은 그의 봉사와 개혁주의의 가르침이 한국 장로교회 안에서 개혁주의의 확산을 가져왔다.

3) 개혁주의 신행협회 조직

개혁주의신행협회(International Society for Reformed Faith and Action)는 개혁주의를 따르는 신학자들과 신앙 동지들이 개혁주의 신앙과 행위를 강화하고 발전 보급하기 위해 조직된 단체이다.⁴⁷⁾ 이 단체가 시작된 것은 1953년 7월 불란서 몽트빌(Montpellier)에서 “개혁주의 신앙에 따른 생활을 강조”하면서 시작됐으며 이 회명이 ‘국제 개혁주의신행협회’(이하 ISRFA)였다. 개혁주의신행협회의 활동영역은 칼빈주의 신학만을 강조하는 것이 아니라 신앙과 생활, 더 나아가서 출판물 통한 문서 보급, 학술 강연회까지 포함한다.

한국에서 개혁주의신행협회가 태동한 것은 1957년 1월 7일이다. 박윤선, 김진홍, 이상근 등 신학자들과 서아도, 하도레 등 선교사들이 모여서 한국개혁주의신행협회(The Korea Society for Reformed Faith and Action, 이하 KSRFA)를 조직했다. 초대회장은 박윤선, 서기는 하도레였다. 이들은 모두 고려신학교와 관계된 자들이다. 고려신학교가 지향하는 목표와 KSRFA가 지향하는 목적이 같다. 하도레는 설립 당시 보고서를 다음과 같이 기록했다.

박윤선 박사가 암스테르담 자유대학교에 유학하고 돌아왔을 때, 그는 국제개혁주의신행협회 지부를 한국에 조직해야할 필요성에 대하여 언급하기 시작했다. 내가 회상할 때, 그 협회에 대한 다른 소개도 없었고, 손에 쥔 문서도 없었다.

첫 번째 모임이 이 방법에서 찾아왔다. 1957년 1월 7일에 세 명의 한국인 교수와

47) 개혁주의신행협회30년사 편찬위원회 편, 『개혁주의신행협회 30년사: 1957-1986』(서울: 개혁주의신행협회, 1987), 9.

두 명의 선교사가 부산에서 만났다. 그들은 박윤선, 김진홍, 이근삼 목사와 스푸너와 데오도르 하드(Theodore Hard, 하도레) 선교사였다. 그들은 그 협회의 현재 이름에 동의했고 박 목사는 회장, 김 목사는 부회장, 그리고 하드는 서기로서 선출됐다.⁴⁸⁾

아무런 조건이나 준비도 없이 박윤선의 주도하에 KSRFA가 성립됐다. KSRFA와 ISRFA의 목적은 동일하다. KSRFA의 교리적 기초는 다음과 같다.

- 1) 신구약 성경을 영감으로 기록된 하나님의 말씀으로 확실히 믿는다.
- 2) 한국어로 번역된 웨스트민스터 표준문서들(신앙고백서, 대소요리문답)을 성경과 조화되는 것으로 받아들인다.⁴⁹⁾

KSRFA의 사업은 “개혁주의 사상의 연구와 문서의 출판 및 보급, 학술 세미나 및 수양회 개최, 장학금 지급, 개혁주의 신앙과 행위를 증진시키는 도서관을 설립하는 일과 확장하는 일에 기여”이다.⁵⁰⁾

KSRFA는 박윤선 박사의 개혁주의에 대한 관심과 한국교회에 확산을 위한 열성으로 시작됐다. 이 점은 이상규가 지적하는 바처럼 “한국에서의 칼빈주의 문화운동에 대한 그의 일념을 반영”하고 있다.⁵¹⁾ 초기에 고려신학교를 중심으로 조직되어 한국 장로교회의 석학들이 참여했다. 제2대 회장 오병세가 오랜 기간 봉사하므로 괄목할만한 성장을 이루었다.⁵²⁾ 그는 성경신학자로 그의 신학사상은 철저한 개혁주의의 신학이요, 순전한 칼빈

48) Theodore Hard, *A Historical Sketch of the Korean Society for the Reformed Faith and Action* (Dec. 18, 1967), 오병세, 『교회 교육 신학』 (서울: 개혁주의 신행협회, 1989), 156-57에서 재인용.

49) 개혁주의신행협회30년사 편찬위원회 편, 『개혁주의신행협회 30년사: 1957-1986』, 15-16.

50) 개혁주의신행협회30년사 편찬위원회 편, 『개혁주의신행협회 30년사: 1957-1986』, 174.

51) 이상규, 『한국교회역사와 신학』, 365.

52) 1963년 9월부터 1년간, 1976-1994년까지 18년간, 총 19년을 KSRFA 대표자로 봉사했다. 최석진, 『개혁주의신행협회』, 오병세목사성역50주년기념문집간행위원회 편, 『새벽이슬같은 은총의 날들』 (부산: 오병세목사성역50주년기념문집간행위원회, 2001), 241.

주의 신학이다.⁵³⁾

KSRFA가 개혁주의 확산에 상당한 촉진제가 됐다. 초창기 번역 사업을 위주로 했으나 1980년 이후 직접 신학 교재를 만들어 신학생들을 교육한 것은 개혁주의를 공부하고 실천하게 하는데 기여했다. 또 직접 신학 교재를 간행하므로 개혁주의 입장에서의 신학분야별 학문적 연구가 이루어졌다. 개혁주의 파급 효과가 있다. KSRFA는 박윤선이 ISRFA 모임에 참석하고 난 뒤에 결성이 이루어졌다. 박윤선은 개혁주의 문서운동이라고 할 수 있는 이 모임의 산파역을 했다.

4. 총신대학과 개혁신학(1961-1980)

1) 총신대학과 개혁신학

고려신학교를 떠나온 박형룡은 서울에 와서 1948년 장로회신학교를 개교했다. 이 학교는 평양신학교의 신학 전통과 신앙을 계승했다. 조선신학교와 함께 두 개의 총회직영 신학교 처리문제에 부딪혀서 양교의 직영을 폐지하고 1952년 대구에서 총회신학교를 설립하게 되었다. 1953년 서울로 이전하였고 박형룡은 동년 9월 제6대 교장으로 취임했다. 1954년 2월 『신학지남』을 속간했으며, 이것은 전 평양신학교의 신학적 전통을 답습하는 노력의 일환이었다.⁵⁴⁾ 또 신학의 지남침이 칼빈주의 정통신학을 향해 움직이는 것을 의미한다.

박형룡은 3천만 환 사건에 연루되므로 총회에 엄청난 파장을 미쳤다. 총회의 WCC 가입 문제와 맞물렸으며 경기노회의 총대 파송문제는 대만에

53) 전광식, “오병세의 신학”, 『새벽이슬같은 은총의 날들』, 113, 115. 전광식은 오병세의 신학의 특징을 ‘계시의 신학’, ‘구속사의 신학’, ‘은혜의 신학’, ‘하나님 나라의 신학’, ‘교회의 신학’, ‘코람데오(Coram Deo, 神前意識)의 신학’로 규정하면서 결론적으로 칼빈주의 신학에 입각한 신학으로 평가했다. 그리고 오병세 교수를 “고신신학을 대표하는 고신의 신학자이며, 한국교회의 성경신학을 대표하는 한국의 성경신학자이고, 또 세계교회의 개혁주의 신학자이다. 그리고 그는 이 시대 한국 교회의 진정한 교부(敎父)이다”라고 극찬했다.

54) 박형룡, “속간사”, 『신학지남』 114 (1954. 2): 1.

55) 김광수, 안광국 공편, 『장로회신학대학 70년사』(서울: 장로회신학대학, 1971), 146.

수교장로회 총회의 역사적 분열인 비극으로 야기되었다.⁵⁶⁾ 1959년 총회는 박형룡을 중심으로 하는 반(反) 에큐메니칼측(승동측)과 한경직을 중심으로 한 에큐메니칼측(연동측)으로 양분되었다.

1960년 초 반 에큐메니칼 진영에서는 고신교단의 영입문제가 헌의안을 정기총회에 올렸다. 이 결실은 동년 12월 13일 승동교회에서 열린 제45회 계속총회에서 맺어졌다. 신조는 “웨스트민스터 신앙고백에 의하여 대한예수교장로회 헌법에 명시된 12신조”로 하며, 신학은 “칼빈주의 개혁신학에 의한 합동”임을 천명했다.⁵⁶⁾ 비성경적인 단일교회 운동을 반대하고 WCC 노선의 에큐메니칼 운동 반대결의를 재확인했다. 1951년 제36회 총회가 경남 법통노회 제51회 노회에 대한 결의와 총회장의 포고문을 취소했다. 이 총회는 신학과 신앙이 같아 합동했음을 강조했다. 허순길은 “개혁주의 교회생활의 원리인 개교회의 권이 무시된 교권 중심의 합동추진”이었다고 비판했다.⁵⁷⁾

고신교단은 합동이후 노회명칭문제와 신학교 단일안에 대한 양측의 이견으로 인하여 환원하게 된다. 1962년 10월말 고신측은 환원을 선언한 후 총회와 고려신학교는 복귀하고 말았다. 고려신학교의 복귀 방법의 절차상 하자가 있었음을 흥반식, 이근삼, 오병세가 성명서를 통해서 시인했다.⁵⁸⁾ 총회 환원의 이유를 허순길은 강도사 고시 불허 문제로 보았으나 합동측은 고신측 출신의 소외에 대한 불만으로 보았다.

고신교단이 환원했지만 남은 교회가 145개였다. 박윤선은 1962년 11월 22일 총회신학교로부터 교수 제의를 받고 수락했다.⁵⁹⁾ 그는 개혁신학교를 폐쇄하고 학생들은 총회신학교로 편입했다.⁶⁰⁾

56) 김요나, 『총신 90년사』(서울: 도서출판 양문, 1991), 391.

57) 허순길, 『한국장로교회사』(서울: 대한예수교장로회 총회출판국, 2002), 442.

58) 대한예수교장로회총회 역사편찬위원회 편, 『한국장로교사(고신): 1988』(부산: 고신출판사, 1988), 290-91; 총신대학교100년사 편찬위원회 편, 『총신대학교100년사』 제1권(서울: 총신대학교, 2003), 627.

59) “교계소식”, 『파수군』 125 (1962, 12): 69.

60) 김영재, 『박윤선: 경건과 쇄신을 추구한 개혁신학자』(파주: 살림출판사, 2007), 155.

박형룡은 한국교회에 신학적 기초를 다진 이였고 칼빈주의적 벌코프의 조직 신학의 기초 위에 구미의 개혁주의 신학자들의 의견을 보완하여 “꽃다발 신학”을 전수했다.⁶¹⁾ 1972년 2월 김희보 박사가 제2대 학장으로 취임했다. 그는 취임사에서 “...오늘날에 있어서 우리 학교의 신학교육의 이념과 노선은 언제나 분명해 왔습니다. 그것은 곧 전통적인 칼빈주의 노선입니다. 앞으로의 이 노선은 어떠한 변란이 세상에 있다 할지라도 변하지 않을 것이요, 또 변할 수 없을 것입니다.”고 강변했다.⁶²⁾ 고려신학교가 초창기에 ‘교육의 노선’으로서 칼빈주의 신학을 천명한 것보다 많이 늦다. 그러나 1970년대 후반에 합동총회는 분열의 내용을 겪는다. 분열의 중심 주제는 총신의 자유주의화(좌경화)와 교권주의였다. 이런 와중에 1979년 2월 박윤선 박사가 제3대 총신 대학원장에 취임했다. 김희보 학장이 사퇴하자 박윤선은 총학장 직무 대리에 임명됐다. 그러나 그해 7월 8일 사임의사를 표시하고 도미했다. 이듬해 9월 이사회의 파격적인 발탁으로 정성구 박사가 학장이 됐다.⁶³⁾

총회신학교는 1960년 장로회신학교와의 분열, 1980년 합동신학교와의 분열을 겪고 난 후 각성하게 된 것은 총회신학교의 신학적 정체성 재확인이었다.

박윤선은 1963년 3월부터 총회신학교에서 교수를 시작하여 1980년까지 13년간 봉직했다. 박윤선의 고려신학교와 고신교회에서의 이탈은 개혁주의의 확산의 계기가 됐다. 이상규는 이 점에 대해 “고신의 신학자이자 개혁주의 신학자 박윤선이 고신을 떠난 이상, 개혁주의 신학은 고신의 한계를 넘어갔고 고신의 영향력은 상대적으로 축소됐다.”고 했다.⁶⁴⁾ 김영재도 박윤선의 고신 이탈로 한국의 칼빈주의 전통을 합동측이 계승하게 됐다고

61) 박형룡, “박형룡박사 회고록”, 133; 박형룡, 『박형룡박사저작전집: 변증학』 제11권 (서울: 한국기독교교육연구원, 1981), 서문.

62) 김요나, 『총신 90년사』, 454-55.

63) 정성구, 『박형룡 · 박윤선』 (대구: 도서출판 한빛, 2006), 13.

64) 이상규, 『한상동과 그의 시대』, 137.

65) 양낙홍, 『한국장로교회사』 (서울: 생명의말씀사, 2008), 561. 각주 41번의 내용을 인용했다.

평가했다.⁶⁵⁾

당시 총회신학교의 신학적 성향에 대하여 서영일은 “여러 가지 보수적이기는 하나 칼빈주의적이 아니었다는 말이다. 총신이 칼빈주의 혹은 개혁주의를 표방하고 있기는 하지만 이에 대한 지식도 부족하고 확신도 가지지 아니했다.”고 평했다.⁶⁶⁾ 박용규도 그 당시 큰 교세를 가진 합동교단과 총회신학교가 “보수주의 혹은 정통주의를 표방하면서도 다소 선명하지 못했던 칼빈주의 개혁주의가 박윤선의 강의 『신학지남』 기고, 성경 주석, 강연을 통해 총신의 신학적 정체성으로 확고하게 자리를 잡았다. 총신이 더 한층 개혁주의를 선명하게 표방하기 시작한 것은 박윤선이 총신 교수로 부임한 이후 나타난 뚜렷한 특징이었다.”고 평했다.⁶⁷⁾

합동측과 총회신학교가 개혁주의가 선명하지 못했던 점을 몇 가지 지적할 수 있다. 첫째, 1953년 총회 장로회신학교가 세워지고 난 후부터 1962년까지 개혁주의에 대한 논문이 소수에 불과했다.⁶⁸⁾ 둘째로, 신학적 기준을 정확하게 제시하지 못했다. 1950년 브루너가 한국을 방문했을 때 박형룡은 그를 신학교 강단에 세웠다. 셋째로, 비윤리적 문제이다. 학생들의 부정행위, 학습에 대한 불성실 등이다.

박윤선은 총신에서의 교수기간 중 개혁주의 신학을 학생들에게 전수하려고 혼신의 힘을 다했다: “나의 신학 교수에 있어서 언제나 불타는 가슴으로 학생들에게 주고자 한 것은 칼빈주의 신학이었다. 칼빈주의 신학이야말로 성경을 그대로 전하는 말씀의 신학이기 때문이다.”⁶⁹⁾

그는 1960년대 자유주의 신학자들의 ‘토착화 신학’에 대해 비판했다. 1970년 6월 초 NAE 아시아 신학자 아디알(Saphir Philip Athyal) 박사가 서울에 내한하여 강연회를 열자 “토착화 신학은 가능한가?”를 써서 총

66) 서영일, 『박윤선의 개혁신학 연구』, 296-97.

67) 박용규, “한국교회와 정암 박윤선 박사의 역사적 의의”, 『죽산 박형룡과 정암 박윤선: 제17회 정암신학강좌』(수원: 합동신학대학원대학교, 2005), 179; 김영재, 『박윤선: 경건과 쇠신을 추구한 개혁신학자』, 156.

68) 총회신학교와 합동측과 관련한 신학 잡지에 발표된 개혁주의의 관련 논문은 1953-1962년의 10년 동안 총 13편이다.

69) 박윤선, “나의 생애와 신학(9)”, 『크리스찬신문』 945 (1980. 5. 17), 2.

신대학 학생들에게 배포했다. 그는 토착화 신학자들은 기독교의 사상을 혼란케 하며 교인의 신앙을 동요케 하는 자들로 보았다.

박윤선의 개혁주의에 대한 열망은 강의와 더불어 성경 주석의 완성으로 나타났다. 1979년 10월 『에스라·느헤미야·에스더 주석』을 완성하여 신구약 주석 20권을 완간했다. 신구약성경주석 20권은 개혁주의 신학에 가장 뿌리를 깊이 내린 주석서이다.⁷⁰⁾ 그의 학문적 업적을 기리며 웨스트민스터신학교는 설립 50주년 기념식에서 명예박사학위를 수여했다. 개혁주의를 지향하는 신학과 신앙에 큰 영향을 끼친 주석이나 온 것은 교단을 떠나서 한국 장로교회를 위하여 크나큰 유익을 끼쳤다고 평할 수 있다. 그러나 그는 총회신학교의 총체적인 부정과 부패로 인하여 부득이 신학교를 떠날 수밖에 없었다.

2) 한국칼빈신학연구회의 조직과 개혁신학

한국에서 칼빈주의에 대한 관심은 박윤선과 같은 한 학자 개인의 차원을 넘어 새로운 도약의 단계에 들어섰다. 그런 사건이 바로 한국칼빈신학연구회의 결성이다. 이 연구회는 1963년 12월 10일 대한기독교서회 회의실에서 51명이 모여 창립총회를 개최했다. 창립총회 시 회의록에 당시 한국교회의 신학적 분위기를 잘 나타낸다. “장로교가 다수를 차지하고 있는 한국에 칼빈의 신학이 별로 소개되지 않았을 뿐만 아니라, 그의 신학적 근거를 칼빈의 신학에 둔다고 하는 한국 장로교회내의 대다수 목사들은 칼빈주의와 칼빈 신학을 혼동하고 있다...” 이런 견해는 한국칼빈신학연구원이 태동 원인이 됐다. 초대회장 한경직, 총무겸 서기 이종성이었으며, 회계 정세빈, 부회계 정석복 그리고 3개의 부서가 있었는데, 연구부, 출판부, 서무부였다.⁷¹⁾ 이 모임은 이종성의 주도하에 움직였고,⁷²⁾ 통합측 인사들에

70) 채기은, “성경주석 완간을 축하함”, 『기독신보』 332 (1979. 10 29), 2.

71) 박경수, “한국칼빈학회 약사”, 한국칼빈학회 편, 『칼빈 신학 개요』 (서울: 두란노 아카데미, 2009), 317. 연구부에 한철하(부장), 김정준, 전경연, 한태동, 도양술, 이영현, 지동식, 출판부에 안광국(부장), 김관석, 성갑식, 정하은, 정석복, 정세빈, 서무부에 윤인구(부장), 마삼락, 강신명, 유희준, 이영찬, 이종성이었다.

의해 주도된 단체이다.

이 단체의 활약은 1964년 영락교회에서 4일간 칼빈사상에 대한 강연회를 개최했다. 이 때 매일 600명 이상 참여했다. 이듬해 강연회에서 발표했던 논문들을 편집하여 『칼빈 서거 400주년 기념논문집』을 출간했다. 1985년에 한국칼빈학회로 개명했다.

3) 개혁신학의 신학연구

1960-1980년까지 신학잡지들이 더 다양하게 나왔다. 고신교회는 새로운 학술지 『개혁주의』를 창간했다. 『신학지남』은 합동교회가 안정되므로 활성화가 되어 개혁주의에 대한 논문들이 게재됐다. 『기독교사상』, 『로고스』, 『교회와 신학』, 『고신대 논문집』, 『미스바』, 『신학연구』와 각 대학원에서 논문들, 그리고 『크리스찬신문』, 『기독교공보』, 『기독교신보』, 『기독교보』 등과 같은 신문에서 칼빈이나 칼빈주의, 또는 개혁주의에 대한 글들이 쏟아져 나왔다. 1950, 1960년 초반에 한국 장로교회는 계속되는 크고 작은 분열을 거듭했다.

1960년대부터는 한국에서 새로운 신학운동 내지 성령운동이 일어났다. 1962년 한국교회에서 토착화신학에 대한 논의가 시작됐다. 기독교의 역사적 전통을 무시하고 한국의 문화와 사상으로 복음을 재해석한다는 의미의 토착화 신학은 결국 볼트만의 비신화화와 수직적인 계시 이해를 강조하는 바르트의 신학에서 그 방법론을 따를 수 밖에 없다.⁷³⁾ 1963년 평신도 신학과 1965년 전국 복음화 열풍이 개신교와 천주교를 막론하고 불었다.⁷⁴⁾ 1960년대 후반 강문교, 서남동, 유동식, 최신태 등에 의해 세속화

72) 정성구, “한국교회와 칼빈 연구”, 총회목회신학원 편, 『목사계속교육강의집: 칼빈주의』 제5권 (서울: 유니온학술자료원, 1990), 293.

73) 김영재, 『한국기독교의 재인식』 (서울: 도서출판 엠마오, 1994), 160-61.

74) 이영현, 『한국기독교사』 (서울: 컨콜디아사, 1978), 365. 1963년 2월호 『기독교사상』지에 “평신도의 자리와 부름”이란 제호로 특집을 냈다. Cf. 유동식, “평신도의 본질”, 『기독교사상』 62 (1963, 2): 27-28; 강원용, “현대교회와 평신도 운동”, (1963, 2): 35. 평신도 운동이란 지금까지 “유류자원으로 있던 평신도의 기동력을 동원하여 교회가 세상 속으로 파고들어가려는 종래의 교역자 중심의 교회 묵화와 아울러 각 직장으로 파고들어가는 흩어지는 교회(Diaspora Church)운동”이다.

신학이 논의됐다. 이 신학은 본회퍼(Dietrich Bonhoeffer, 1906-1945), 존 로빈슨(John Robinson), 하비 콕스(Harvey Cox)의 신학에서 시작됐다.⁷⁵⁾

토착화 신학과 세속화 신학은 정치신학과 해방신학을 도입하여 민중신학으로 발전했다. 민중신학은 기독교 복음이 역사적으로 사회에서 소외되고 권력층에 억압받은 민중의 해방과 구원을 위한 것이라고 하는 한국적 상황에서 발전한 정치신학, 혹은 상황신학이다.⁷⁶⁾ 이런 신학이 1970년대 말부터 한국에서 일어나기 시작했다.

1960년대 이후 한국교계에 성령의 운동과 부흥운동, 소위 오순절운동(pentecostal movement)이 일어나기 시작했다. 이런 현상은 비단 한국적인 현상만이 아니라 전 세계적이었다. 방언과 신유, 예언, 이적 등을 강조하기 시작했다.

이 때 칼빈을 세 가지 유형으로 해석했다: 보수적인 칼빈 수용(conservative group), 에큐메니칼한 칼빈 수용(ecumenical group)이고, 진보적인 칼빈 수용(progressive group)이다.⁷⁷⁾

1961-1980년까지 칼빈주의에 대한 연구 논문이 발표되었다. 총신대학에서 발행하는 『신학지남』 총 60편, 합동측으로 넘어온 『파수군』(1963-1964) 10편, 고려신학교에서 발행하는 『개혁주의』와 기타 학술지에 92편, 기타 학술지에 88편, 석사 학위논문 31편이었다.⁷⁸⁾ 이 시기에 단행본은 35권으로 대부분이 번역서이며 국내 학자들의 편저는 11권이었다. 1973년에 비로소 칼빈의 『기독교 강요』가 번역되었고, 그의 성경주석은 1980년대 초에 역간되었다. 1970년대 초 칼빈과 칼빈주의에 대한 연구

75) 김영재, 『한국기독교의 재인식』, 163-64.

76) 김영재, 『한국기독교의 재인식』, 167; 『한국교회사』(서울: 도서출판 이레서원, 2004), 373.

77) Ahn, In-Sub, "Calvin in Asia," Herman J. Selderhuis, ed., Trans. Henry J. Baron and Others, *The Calvin Handbook* (Grand Rapids, Michigan: Wm. B. Eerdmans Publishing Co., 2009), 517-19; 안인섭, "심창섭 교수의 한국적 칼빈 수용," 『신학지남』, 308 (2011. 9): 44.

78) 필자, "한국 장로교회의 개혁신학에 대한 연구" (박사학위논문, 고신대학교 대학원, 2014), 249-55를 참고하라.

를 발표했던 인물은 박윤선, 김의환, 한철하, 신복윤, 이근삼, 이종성 등이다. 1970년대 초까지만 해도 칼빈에 대한 연구는 미미했다. 한국에서 칼빈에 대한 연구는 기장과 통합측이 먼저 시작했다.⁷⁹⁾

선교 100주년을 기념하면서 발간했던 칼빈의 성경주석 “한국어 번역판 서문”에 이 점이 반영됐다.

그러나 칼빈을 사랑하면서도 100년의 기독교 역사를 자랑하는 우리 한국교회는 칼빈을 너무 모르고 살아왔다. 칼빈 자신의 글이 없었고, 칼빈에 관한 글도, 또한 그것들을 출판하고자 하는 사람도 물론 없었다.⁸⁰⁾

안병무는 “그런 마당에 칼빈 신학이 우리 교회에 침투되지 못한 것은 너무나 당연하다”고 비판했다.⁸¹⁾ 한국의 신학을 “철저한 개혁주의 신학”이라고 하지만, 연구 없는 신학, 막연한 보수만으로 개혁주의라 하기에는 하나의 선언적 의미로 그친다. 성숙치 못한 개혁주의 신학은 1980, 1990년대를 거치면서 더욱 다듬어지는 양상을 보이고 학문적 발전과 저변화를 가져온다.

5. 합동신학교 설립 이후의 개혁신학(1981-2000)

1) 합동신학교와 개혁신학

1970년대 말 시국과 아울러서 총회신학교 안에서는 내홍이 일어났다. 이어서 1980년 총회신학교에서 분리되어 합동신학교가 설립됐다. 김명혁, 박형용, 신복윤, 윤영탁 등의 교수와 함께 박윤선도 이 신학교를 세우

79) 유해무, “한국에도 개혁신학이 가능한가?” 『개혁신학과 교회』 15 (2003, 8): 183. 칼빈에 관한 연구로 해방 후 첫 단행본은 1959년 진경연이 출판한 『칼빈의 생애와 사상』이다. 이 책은 『십자군』에 1953-1956년까지 연재된 논문을 책으로 출간했다.

80) John Calvin, 『신약성경주석: 히브리서 · 베드로전 · 후서 · 빌레몬 · 골로새』 제10권 (서울: 성서교재간행사, 1983), 20.

81) 안병무, “한국의 신학의 현황과 과제: 『신학사상』 간행에 부쳐서”, 『신학사상』 1 (1973), 17.

는데 동참했다. 그는 총회신학교에서의 분리에 대하여 ‘침묵정진’(沈默精進)했다. 홍치모, 이준덕, 김의환 등이 만류했으나 박윤선은 1980년 10월 31일 총신대학교에 신학대학원 원장직의 사표를 제출했다. 그의 소망은 “교단의 정치로부터 자유로운 독립적인 학교를 원하는 것”이었다.⁸²⁾ 합동신학교가 개교한 후 박윤선을 학교장으로 제의되었으며, 그는 수락했다. 총회신학교는 엄청난 타격을 받았다.⁸³⁾

합동신학교의 설립 목적은 신학교의 개교 예배 때 네 가지로 천명됐다. “그 동안 타락과 불의로 얼룩진 한국교회를 정화하기 위하여, 그리고 교권 정치로 인하여 나누어진 교회의 연합을 원한다. 또 하나의 교단을 세우려는 것이 아니라 총회 안에 머물러서 개혁하려 한다. 그들의 신학적 배경은 한국교회의 전통인 개혁주의이다.”⁸⁴⁾ 교회 분리의 신학적 정당성을 찾지 못했기 때문에 새로운 교회를 세우려는 것이 아니라 적절한 때가 되면 모교회와 재연합하려 했다.⁸⁵⁾ 합동신학교에서는 총회신학교에서의 비행을 개혁하기 위해 학교를 매우 양심적으로 운영했고, 무감독 시험제, 교수와 학생간의 친근함과 학교의 공동설립자로 인식했다. 학생들에 의해 교수평가제가 시행됐다.⁸⁶⁾ 이것은 한국 최초의 시행으로 혁신적인 것이었다.

신학교가 분리된 지 1년이 채 지나지 않아 새로운 교단을 형성하는 모임이 일어났다. 교단명은 ‘개혁’이었다. 1981년 8월10-13일까지 새 교단 조직을 위한 수련회의 주강사는 박윤선이었다. 현 상황에서 합동 교단 안에서 개혁과 일치 운동을 계속하기 불가능하다고 진단하고 “불법적이고 교권주의적인 총신 이사회의 간섭을 반대하고 합동신학교를 세운 교수들”을 중심으로 개혁측 총회를 소집한다고 했다.⁸⁷⁾ 합동신학교는 “바른 신학, 바

82) 김의환, 서영일과의 면담, 1989년 8월 미국 펜실바니아 필라델피아에서 녹취, 서영일, 『박윤선의 개혁신학 연구』, 319에서 재인용.

83) 총 7명의 전임교수 중에서 가장 유능한 교수 5명이 총신을 나갔다.

84) “합동신학원, 역사적 개교”, 『합동신학보』(1980. 12. 30), 1.

85) 서영일, 『박윤선의 개혁신학 연구』, 321.

86) 서영일, 『박윤선의 개혁신학 연구』, 321.

87) “대한예수교장로회(개혁파) 총회소집 선언문”, 광고 전단지, 1981. 9. 5, 1, 서영일, 『박윤선의 개혁신학 연구』, 322에서 재인용.

른 교회, 바른 생활”을 표어로 하며 웨스트민스터 신앙고백서에 나타나 있는 개혁주의 신학이 자신들의 신학임을 천명했다.⁸⁸⁾

박윤선이 분열주의자라는 비난을 각오하고 이 길을 선택한 것은 한국 교회에 “개혁주의 사상의 부재”와 “부실한 신학 교육” 때문이다.⁸⁹⁾ 그는 『대한예수교장로회 헌법주석 정치·예배모범』의 ‘서문’에서 그의 생각을 표출했다.

장로회 정치의 정신은 한 마디로 “교회의 주권은 교인에게 있다”는 교리이다. 이 사실은 세계적으로 알려진 개혁주의 신학자들과 교회헌법 주석가들이 지적하는 바이다. 이 교리는 16세기 종교개혁으로 말미암아 얻어진 열매이다. 그러므로 교회헌법은 법조문에 지나지 않는 무미건조한 것이 아니라, 성도들의 신앙상 지표가 되는 건전한 신학적 표현이기도 하다.⁹⁰⁾

그는 『신학정론』에 “교회 개혁의 성업(聖業)과 교리문제”라는 글을 통해 “이 땅에 심어진 개혁주의 교회(혹은 장로교회)가 근년에 이르러 하나님 중심의 공화주의에서 인간의 교권주의로 바뀌어지는 현실을 우리는 부인할 수 없다. 다시 말하면, 장로교 헌법의 ‘교회의 모든 권리는 교인에게 있다’란 성경적 현장은 유야무야(有耶無耶)로 돌아가고, 오늘날 목사의 권리가 교회를 지배하는 경향이 짙어간다. 그러므로 교회의 이 방면 개혁은 너무도 절실하다.”고 했다.⁹¹⁾

합동신학교를 시작할 때에 새 교단을 만들지 않겠다고 했지만 교단 설립으로 나가게 된 것은 정부의 ‘일(-)교단 일(-)신학교 정책’ 때문이었다. 교단적 배경이 없는 신학교는 문을 닫아야 했으므로 합동신학교가 합법적인 신학교로 존속키 위해 교단 신설이 불가피했다.⁹²⁾

88) “대한예수교장로회(개혁파) 총회소집 선언문”, 1, 서영일, 『박윤선의 개혁신학 연구』, 322에서 재인용.

89) 박성은, “나의 아버지 정암 박윤선”, 유영기 편, 『그날에 죽하나라』(수원: 합신대학원출판부, 2009), 299.

90) 박윤선, 『대한예수교장로회 헌법주석 정치·예배모범』(서울: 영음사, 1991), 5-6.

91) 박윤선, “교회 개혁의 성업(聖業)과 교리문제”, 『신학정론』 2/2 (1984. 11): 202.

92) 유영기 편, 『그날에 죽하나라』, 40.

1981년 9월 22-24일까지 대한예수교장로회(개혁파) 총회로 소집되었다.⁹³⁾ 교단이 형성에 대해 『합신 30년: 대한예수교장로회(합신) 30년 이야기』에서 다음과 같이 자평했다:

신학교가 전제된 교단형성은 다른 교단들에서는 발견하기 어려운 일종의 역현상이다. 이렇게 볼 때 우리 교단은 태동부터 신학교와 뿔 레야 뿔 수 없는 관계를 맺고 있다. 특히 이 관계에서 중요한 것은 신학교와 교단이 바른 신학, 바른 교회, 바른 생활이라는 동일한 이념을 채택했다는 것이다. 이렇게 우리 교단은 처음부터 타 교단들과 판이하게 다른 특성을 가지고 출발했다. 이런 점에서 우리 교단의 시발점은 그 자체가 개혁적이었다.⁹⁴⁾

새 총회는 합동신학원의 인가를 가결했고 한국 장로교회의 분열 원인이 됐던 WCC와 ICCC와의 교제, 활동 금지를 재확인했다. 개혁교단은 “바른 신학, 바른 교회, 바른 생활”을 이념으로 채택했다. 바른 신학은 “개혁주의 신학을 의미하며, 그것은 하나님의 주권을 근본원리로 하여 성경의 객관적 권위, 구원의 전적인 은혜성, 그리스도를 머리로 하는 그리스도의 몸으로서의 교회관, 그리고 적극적인 문화관과 사회봉사를 그 특징으로 한다.”⁹⁵⁾

바른 교회는 “그리스도만이 교회의 머리이시며 주가 되시기 때문에 그리스도만이 통치자가 되게 하는 교회를 의미한다. 어떠한 개인이나 단체도 주님의 몸 된 교회를 교권으로 농락할 수 없는, 그리고 인간적인 요소가 배제되어야 하는 교회를 말한다.”⁹⁶⁾ 이것은 교권에 의한 부조리와 부패를 단호히 거부함을 표출한 것이다.

93) 총회의 회기는 장로교회의 정통성을 따라 66회기로 했다. 목사 회원 41명, 장로 회원 38명으로 함께 79명이 출석했으며, 16개 노회와 200여 교회가 참석했다.

94) 교단역사편찬위원회 편, 『합신 30년: 대한예수교장로회(합신)이야기』 (서울: 도서출판 영음사, 2011), 34.

95) 신복운, “합동신학원의 이념과 진로”, 『합동신학보』 2 (1981. 9. 5), 2.

96) 신복운, “합동신학원의 이념과 진로”, 2.

바른 생활은 네 가지 요소를 지닌다. 바른 신학을 찾아내는 일, 바른 교회관의 재확인, 지방색과 파벌의 근절, 경건생활이다.⁹⁷⁾ 이런 표어는 1979, 1980년 합동측과 총회신학교의 정서를 반영하고 있다. 사문화된 개혁주의가 아니라 삶이 동반된 개혁주의를 지향한다.

개혁주의 정신은 1983년 4월에 창간한 『신학정론』의 “우리의 신앙고백”에서 잘 나타난다. 성경관을 서두에 두고 삼위일체 하나님, 그리스도의 본성과 사역, 인간의 창조와 전적 타락, 성령의 사역, 부활과 최후의 심판, 교회와 그 사명, 문화 소명을 언급한다.⁹⁸⁾ 전형적인 개혁주의 신앙관을 표현했다. 합동신학교의 존재 이유를 신복운은 “바로 이 개혁주의 사상의 재확인 운동에 있는 것이다.”고 했다.⁹⁹⁾ 한국 개혁주의가 근본주의, 세대주의, 경건주의, 신비주의가 혼합되어 있으므로 교회 안에 자리 잡고 있는 불일치한 모든 요소들을 제거하고, 본래의 개혁주의 그 자체를 찾아내는 일을 의미한다.¹⁰⁰⁾ 합동 문제가 일어나 1984년 보수측(청담측)과 1987년 합동측과의 논의가 있었으나 성사되지 못했다.

박윤선은 1988년 5월 30일부터 6월 2일까지 제6회 전국교직자 하기수양회를 마지막 집회로 인도하고 6월 30일 오전 6시에 향년 83세의 일기로

97) 신복운, “합동신학원의 이념과 진로”, 2.

98) “우리의 신앙고백”, 『신학정론』 1/1 (1983. 4): 182. 1. 우리는 신구약 성경이 영감된 하나님의 말씀이며, 신앙과 행위의 정확무오한 유일한 법칙임을 믿는다.

2. 우리는 살아계시며, 주권적이며, 참되신 한 분 하나님이 영원토록 성부, 성자, 성령의 삼위로 계시심을 믿는다.

3. 우리는 주 예수 그리스도의 참된 신성과 인성, 대속의 죽음, 육체적 부활, 그리고 그의 나라를 완성하기 위하여 영광 중에 재림하실 것을 믿는다.

4. 우리는 하나님의 형상대로 창조된 인간의 존귀함, 전적 타락, 회심의 필요성, 구속, 그리고 십자가에 죽으시고 부활하신 그리스도를 믿음으로만 얻어지는 칭의를 믿는다.

5. 우리는 성령의 조명하시며, 중생시키시며, 내주하시며, 성화하시는 사역과 그리스도인으로 하여금 세상에서 복음을 효과 있게 증거케 하시며, 책임 있는 봉사를 하게 하시는 사역을 믿는다.

6. 우리는 하나님께서 공의와 사랑으로 온 인류를 영생의 부활, 혹은 영벌의 부활로 심판하실 것을 믿는다.

7. 우리는 그리스도의 몸 된 교회가 하나이며 거룩하며 보편적인 것을 믿으며, 또한 이 교회의 근본적인 과업이 예배, 복음증거, 성도의 교제, 기도, 봉사, 그리고 선교임을 믿는다.

8. 우리는 성경의 교훈에 따라 하나님 나라를 실현하라는 하나님의 명령에 순종하여 현대적 상황 하에서 사람과 문화를 변화시키는 것이 교회의 책임임을 믿는다.

99) 신복운, “한국개혁주의 신학의 어제와 오늘과 내일”, 『신학정론』 10/1 (1992. 3): 136.

100) 신복운, “한국개혁주의 신학의 어제와 오늘과 내일”, 136.

별세했다. 그는 노년을 편히 지낼 수 있었으나 인생의 황혼기에 교회의 개혁되지 못함과 교권적 정치 때문에 매우 상심한 끝에 신학과 교회 정치에 있어서 개혁을 외치며 새로운 신학교를 세우는데 동참했다. 이종윤은 박운선 목사를 “한국이 낳은 진정한 칼빈주의자이다. 웅졸하고 아집에 빠진 폐쇄주의적 신학자가 아니라 우리의 사회와 삶을 개혁시켜준 우리 시대의 자랑스러운 개혁주의 신앙과 신학의 아버지다.”고 극찬했다.¹⁰¹⁾ 박형용은 “특히 칼빈주의적 입장에서 주석한 그의 주석의 영향이 한국 강단을 윤곽하게 만들었다. 박운선 박사는 이처럼 한국 교회의 신학이 칼빈주의에 깊이 뿌리박을 수 있도록 하는 데 큰 공헌을 한 것이다.”라고 평했다.¹⁰²⁾

대한예수교장로회(개혁)이라는 명칭을 사용해왔으나 보수측과 합동을 논의하다가 보수측과 같은 명칭을 사용했기 때문에 그 혼선을 피하기 위하여 2000년 대한예수교장로회(합신)으로 변경했다.

합동신학교는 박운선과 네 명의 교수들, 신학생들에 의하여 세워진 학교이다. 이 학교가 맹목적으로, 분리주의적인 목적이나 교권을 목적으로 설립되지 않았다. 총신대학과 합동측에 모든 과오를 돌릴 수 없지만 1970년대 후반과 1980년 교권이 지나치게 팽배했던 것을 개혁하고자 하는 의도에서 비롯됐다. 합동신학교는 박운선 박사의 마지막 삶의 봉사가 묻어 있는 곳이다. 그 기간은 고려신학교나 총회신학교에 비해 짧았지만 개혁주의를 향한 마지막 혼신의 힘을 쏟았다. 지금 이 신학교에서 무감독 시험제를 채택하고, 총회장 출마 선거활동이 없으며, 무지역 노회를 인정하지 않는다. 신학교에 교권이 너무 과도하게 미치므로 합동신학교를 총회 직영이 아닌 인준 신학교로 한다. 타 장로교회에 신선한 바람을 일으키기에 충분하다. 교리는 개혁주의를 지향하지만 생활과 성숙한 신앙의식, 교회정치가 없으면 타락과 잡음이 일어날 수 있다. 합동신학교를 또 하나의 분리로 볼 수도 있지만 개혁주의의 성숙을 향한 더 깊은 뜻을 새겨야 한다. 지상교

101) 이종윤, “박운선 신학과 한국교회,” 『그날에 족하니라』, 250.

102) 박형용, 『정암 박운선에게서 배우다』 (서울: 도서출판 국제제자훈련원, 2008), 49.

회는 완전할 수 없다. 그러므로 “개혁 교회는 항상 개혁되어야 한다.”는 표어를 항상 생각하고 성화를 향해 즐기차게 전진해야 한다.

2) 웨스트민스터 신앙고백서 채택과 신앙고백서들의 출간

이근삼은 『웨스트민스터 신앙고백』을 “1517년 10월 31일에 루터가 95개조 선언문으로부터 시작한 신학활동의 대시기를 마무리하는 신학적 작품”이라고 평했다. 종교개혁 이후 125년간의 신학적 노력의 산물이었다. 장로교회의 매우 귀중한 신앙고백서임에도 불구하고 초기 교회에서는 『소요리문답』 외에는 채택되지 않았다. 한국 장로교회는 1907년 『소요리문답』을 발간했고, 1908년 12신조와 소요리문답, 교회 정치를 채택하여 사용했고, 1919년부터 권징조례와 예배모범을 교회에 사용했다.

웨스트민스터 표준문서가 장로교회에서 채택된 것은 1960년대에 들어와서부터이다. 합동측은 1963년 제48회 총회에서 정식으로 채택되어 웨스트민스터 신도개요 및 대·소요리문답 전체가 교회의 신앙고백이 됐다.¹⁰³⁾ 통합측에서 1967년 제52회 총회가 웨스트민스터 신앙고백을 첨가하기로 결의하여 1971년 제56회 총회가 공포했고, 제58회 총회에서 결의된 교회 정치 및 권징조례 수정이 통과됐다. 1973년 제58회 총회에서 결의된 교회 정치 및 권징 조례부분 수정안을 각 노회에 수의했던 것이 전 문 통과가 되어 1974년 6월 25일에 대한예수교장로회 헌법 수정판을 공포하고 발행했다.¹⁰⁴⁾ 고려파에서 종래의 단일 장로회 총회 헌법을 1957년 9월 20일 제7회 총회가 정치만을 수정 채택했고, 1966년 제16회 총회에서 교단 표준문서 연구 위원을 내고 신경 문제를 재정리하기 시작했다.¹⁰⁵⁾

103) 김길성, “대한예수교장로회 신학100년의 회고와 전망”, 『총회설립 100주년기념 신학정체성 포럼』 (서울: 대한예수교장로회총회·총회설립100주년기념사업위원회, 2012), 46.

104) 헌법개정위원회 편, “서문”, 『대한예수교장로회 헌법』 (서울: 대한예수교장로회[통합]총회교육부, 1974), 3-4.

105) 위원은 이근삼, 오병세, 홍반식, 박손혁, 한학수, 한명동, 서완선은 웨스트민스터 신앙고백, 대소요리문답, 정치 권징조례, 예배모범을 분담하여 작업했다. 『총회 회록』 제10-20회, 151, 154; 허순길, 『한국장로교회사』, 483에서 재인용.

1969년 제19회 총회가 새로 번역된 “웨스트민스터 신앙고백과 대소요리 문답”을 본 장로회 신조로 채용하기로 결의했다.¹⁰⁶⁾ 한국기독교장로회는 새 교단으로 출발한 1953-1972년까지 새로운 신앙고백서가 공포되기까지 약 20년간 한국장로교회의 옛 신조를 사용했다.¹⁰⁷⁾ 1972년 새로운 신앙고백 선언서를 내놓았다. 합신측은 1987년 제2회 총회에서 예배모범과 권징조례 수정안이 가결되고 대소요리문답과 신조개요서의 수정안도 받기로 가결했다.¹⁰⁸⁾ 1988년 9월 20일 제73회 총회에서 헌법 개정을 선포했다. 박운선 목사가 헌법수정을, 신복운, 오덕교, 김영재 교수 등이 대소요리문답을 번역했다. 웨스트민스터 표준문서는 개혁주의 신학을 전수하고 장로교의 신앙 전통을 이어가는 데 필수적인 문서임에도 불구하고 장로교 신조로 채택은 오랜 기간이 걸렸다.

한국 장로교회에 웨스트민스터 신앙고백서를 번역하여 소개한 이는 이근삼이다. 그 후 한국에서 다량의 역서나 해설서가 소개 되었다.¹⁰⁹⁾ 그러나 한국에서는 장로교회의 표준 문서들인 신앙고백서, 대요리문답, 그리고 소요리문답이 제대로 소개되지 못하고 교육되지 못하는 한국 교회의 기형적 현상이 일어나고 있다.¹¹⁰⁾ 이 점은 이춘경의 박사학위논문에서도 확인된다. 보수교단에서 임직 시에 웨스트민스터 신앙고백에 순종한다는 서약을 받고 있으나 그 내용조차 교육받거나 인식하지 못하는 경우가 많다.¹¹¹⁾

106) 대한예수교장로회총회 헌법개정위원회 편, 『헌법』 1994년판 (서울: 대한예수교장로회총회출판국, 1994), 5; 『총회 회록』 제10-20회, 271, 허순길, 『한국장로교회사』, 483에서 재인용.

107) 한국기독교장로회 역사편찬위원회 편, 『한국기독교100년사』 (서울: 한국기독교장로회총회, 1962), 458.

108) 교단역사편찬위원회 편, 『합신 30년: 대한예수교장로회(합신) 30년 이야기』 (수원: 도서출판 영음사, 2011), 44.

109) 웨스트민스터 신앙고백서의 해설이나 강해로 번역 저술된 책은 1960년 이전까지 1종, 1961-1980년까지 22종, 1981-2000년까지 38종으로 총 61종이다. 1960년대 이전에는 1권의 책만 저술되었다.

110) James B. Green, *A Harmony of the Westminster Presbyterian Standards*, 김남식 역, 『울긴이의 말』, 『웨스트민스터 표준문서 대조해설』 (서울: 성광문화사, 1997), 4.

111) 이춘경, “한국의 현대신학 사조 속에서 웨스트민스터 신앙고백의 유용성” (박사학위논문, 페이신신학교, 캘리포니아, 1995), 69-70.

3) 개혁신학 저작들의 다양화

1980년 하반기에 군사정권이 물러나고 문민정부가 들어서면서 민중신학은 그들의 신학적 동력을 잃으면서 종교다원주의를 주제로 논의하게 된다. 1980-90년대에 나온 칼빈, 칼빈주의에 대한 논문들과 저서들이 붓물을 이루게 된다. 다양한 칼빈에 대한 논문, 다양한 주제에 대한 개혁주의적 석명을 한 저서들이 쏟아져 나오게 됐다. 이 시기의 문서들을 고신대학교, 총신대학교, 장신대학교, 한신대학교, 합동신학대학원대학교, 기타 대학과 신학교에서 일반 논문, 석·박사학위논문 등으로 출간되었다.

1981-2000년까지 고신대학교에서 발간된 학술지들, 『고려신학보』, 『개혁신학과 교회』 등에서 개혁주의에 대한 논문들이 총 74편이 나왔다.¹¹²⁾ 총신대학교는 『논문집』과 『신학지남』 등 여러 학술지에서 총 92편이 발표됐다.¹¹³⁾ 장로회신학대학교에서 발행하는 학술지 『장신논단』, 『교회와 신학』, 『로고스』에 발표된 칼빈과 칼빈주의에 대한 논문은 총 20편에 불과하다.

한신대학교에서 『신학연구』 및 한신대학의 『논문집』, 『신학사상』을 통해 총 12편의 논문이 발표되었다. 합동신학대학원의 『신학정론』에 실린 칼빈과 개혁주의에 관한 논문은 총 64편이다.¹¹⁴⁾ 『월간목회』, 『현대사조』, 『월간 현대목회』, 『기독교사상』, 『현대(와) 종교』 등 일반 잡지와 『한국교회사학지』, 『개혁사상』, 『통합연구』 등의 각 신학교, 대학교의 교수논문집, 또 대학에서 설립한 연구소 등에서 발간한 학술지에서 칼빈과 칼빈주의에 대한 관심을 가지고 게재한 논문이 총 48편이 된다.¹¹⁵⁾

1981-2000년 사이에 총 43개 대학에서 칼빈, 칼빈주의, 또는 개혁주의를 소개하는 석·박사학위논문이 총 542편이 나왔다.¹¹⁶⁾ 국내 대학교에서 연구하여 박사학위를 받은 최초의 사람은 이양호이다. 그는 1985년 연

112) 필자의 박사학위논문 “한국 장로교회의 개혁신학에 대한 연구”, 〈부록 8〉을 참고하라.

113) 필자의 박사학위논문 “한국 장로교회의 개혁신학에 대한 연구”, 〈표 14〉, 〈부록 9〉을 참고하라.

114) 필자의 박사학위논문 “한국 장로교회의 개혁신학에 대한 연구”, 〈부록 10〉을 참고하라.

115) 필자의 박사학위논문 “한국 장로교회의 개혁신학에 대한 연구”, 〈부록 11〉을 참고하라.

116) 필자의 박사학위논문 “한국 장로교회의 개혁신학에 대한 연구”, 〈부록 12〉를 참고하라.

세대학교 대학원에서 “칼빈의 『기독교 강요』에 나타난 교회관”이라는 논문으로 박사학위를 취득했다. 1990년 초 외국에서 칼빈 연구로 박사학위를 받은 사람은 이오갑, 황정욱, 최운배 등으로 기장이나 통합 소속의 신학자들이었다.¹¹⁷⁾ 총신대학교는 1990년 후반기에, 고신대학교는 2002년에 처음으로 칼빈을 연구한 박사논문이 나왔다.¹¹⁸⁾

이 기간에 칼빈주의에 대한 서적은 총 230종이 출간되었다.¹¹⁹⁾ 칼빈의 성경주석이 1982년, 1999년에 역간되었고, 『기독교 강요』는 1987년과 2000년에 새롭게 역간되었다.

이 시기의 특징을 정리하면 다음과 같다. 첫째, 첫째, 출판의 양이 다양화되고 질적으로 상당한 수준에 이르게 됐다. 첫 번째 시기와 두 번째 시기는 약 5배, 두 번째 시기와 세 번째 시기는 수치상으로도 약 8.8배 가까운 급성장했음을 알 수 있다. 둘째, 칼빈의 원저들에 대한 번역작업이 본격적으로 이루어졌다. 셋째, 칼빈주의에 대한 이해는 다양한 분야에서 이루어졌다. 신학뿐만 아니라 교육, 윤리, 문화, 문명, 음악(찬송), 영성, 전도, 설교, 경제, 사회, 정치, 변증, 철학에서 칼빈주의에 대한 이해를 넓혀갔다. 넷째, 칼빈주의에 대한 다양한 책들과 교재가 나왔으나 각 신학교에서 칼빈주의를 강의하는 학교는 적었다. 그러나 이 시기에도 단점은 있다. 지나치게 외국서적의 번역에 의존한다는 점이다. 총 230종 중에서 외국학자의 서적을 번역한 것이 107종으로 40.9%를 차지한다.

117) Lee, Ou-Kab, “L’anthropologie de Jean Calvin—l’homme dans la tension bi-polaire entre le Deus maiestatis et la le Deus nobiscum” (Facultés de Montpellier et de Paris, 1992); Hwang, Jung-Uk, “Der junge Calvin und seine Psychopannychia” (Wuppertal Theologie Seminary, 1990); Choi, Eun-Bae, “De verhouding tussen pneumatologie en christologie bij Martin Bucer en Johannes Calvijn” (Zoetermeer: Boekencentrum, 1996).

118) 유해무, “한국에도 개혁신학이 가능한가?” 169-201. 총신대학교에서는 이은선, 강경림이 박사학위를 수여했다: 이은선, “칼빈의 신학적 정치윤리” (총신대학교, 1996); 강경림, “칼빈과 니고데모주의” (총신대학교, 1997). 고신대학교 출신 황대우가 화란 아펠도른신학교에서 박사학위를 받았다: Hwang, Dae-Woo, “Het mystieke lichaam van Christus: de ecclesiologie van Martin Bucer en Johannes Calvin” (Apeldoorn, 2002).

119) 상하권, 1-4권으로 된 책을 모두 합치면 297권으로 늘어났다.

4) 개혁신학의 연구기관들

1980년대를 넘어서면서 학자들 개인이 학문적 연구와 그 결과물들을 내놓기도 했지만 보다 더 두드러진 특징은 칼빈주의나 개혁주의에 대한 전문 학술단체들이 생겨났다는 점이다. 이런 관심을 가지고 칼빈주의나 개혁주의에 대한 관심과 학술적인 연구를 목적으로 설립된 단체는 한국칼빈주의 연구원(The Institute for Calvinistic Studies in Korea), 기독교사상연구소, 한국기독교사상연구소, 한국개혁신학회(Korean Reformed Theological Society), 칼빈사상연구소, 개혁주의성경연구소(Research Institute for the Bible and Reformed Theology), 한국칼빈학회(Korea Calvin Society) 등이다.

1980-2000년까지 개혁주의 신학에 괄목할만한 성장이 있었다. 개혁주의 내에서의 개혁을 외치므로 합동신학교가 설립되었다. 웨스트민스터 신앙고백서가 한국 장로교회에서 1960년대, 1970년대에 채택되다가 합신측에서도 1980년대에 채택하였다. 그러나 일부 장로교회에서는 이 고백서 외에 다른 신앙고백서를 채택하므로 정통 개혁주의에서 이탈하게 되었다. 신앙고백에 대한 관심은 저술에서도 명백하게 나타났다. 개혁주의에 대한 관심은 저서와 역서, 신학대학과 일반 대학에서 학위논문, 각 대학의 학술지, 일반 학술지를 통해서 표출되었다. 해방 이후부터 1980년까지 기간과 비교하면 이런 현상은 괄목할 만하다. 또 개혁신학의 학자들의 등장과 연구기관들이 설립되므로 개혁주의를 광포하는데 진일보시켰다.

6. 결론

1930년 이전까지의 한국에서의 신학은 선교사들이 주도한 신학이었다. 19세기 후반, 20세기 초반에 미국에서는 현대주의의 거센 바람이 불어왔으므로 신학이 거기에 대한 대항적인 성격을 띠 수밖에 없었다. 이 영향은 한국에서도 이어졌다.

1884-1930년까지의 신학교육은 평양신학교에서 이루어졌다. 마포삼열, 광안련, 이눌서 교수 등은 칼빈주의적인 요소를 가진 보수주의, 복음주의 신학에 가깝다. 대한예수교장로회 독노회의 12신조나 총회의 성격도 철저한 개혁주의 바탕에 선 것이 아니라 선교 현장이라는 점을 감안했을 것이다. 이 기간 한국에서의 신학을 “매우 강한 칼빈주의적 입장”을 가졌다고 하기에는 무리가 있다.¹²⁰⁾

1934-1945년은 한국에 칼빈주의가 유입된 기간이다. 한국에 칼빈주의의 논문이 『신학지남』에 소개된 것이 1934년 7월이었다. 박윤선은 평양신학교에서 공부할 때는 칼빈주의에 대하여 들어본 적이 없었다고 솔회했다. 그가 웨스트민스터신학교에서 공부하면서 비로소 칼빈주의에 대하여 견지하기 시작했다. 이때부터 그는 한국신학의 방향을 개혁주의로 설정한 것으로 보인다. 1930년대 후반은 개혁주의가 출현하자마자 신사참배와 일제에 순응적인 자유주의 신학으로 말미암아 동공화가 된다. 보수주의는 더욱 전투적 성격을 띠게 된다. 한국에 보다 체계적인 칼빈주의를 소개한 선교사는 함일돈이다. 1936년 『계자씨』, 1937년 『신학지남』에 “칼빈주의” 논문을 게재했다. 박형룡이 1937년 비트너의 『칼빈주의 예정론』을 번역하여 한국교계에 내놓으므로 보수적 정통주의 신학을 한국에 천착하려고 애를 썼다. 그는 변증학으로 자유주의자 혹은 신정통주의자와 싸워서 정통주의 신학을 보수하려고 노력했다. 그는 영미계통의 청교도적 개혁주의를 선호하고 화란 개혁주의에 대하여는 굳이 수입할 필요가 없다고 주장했다.¹²¹⁾ 한국에서 개혁주의를 전적으로 신봉하고 천착시키는 데는 박윤선의 역할이 더 컸다. 그는 영미 개혁주의를 프린스턴신학교를 통해서 수용했으며

120) 신복윤이 초기부터 1938년까지의 한국 교회의 신학을 평한 말이다. 신복윤, “박형룡 신학의 한국 보수신학사적 의의”, 『신학사상』 25 (1979. 6): 221.

121) 박형룡, “한국장로교회의 신학적 전통”, 『신학지남』 174 (1976. 9): 19. 그는 한국 장로교회가 초기에 사용했던 장로교라는 명칭이 개혁주의와 동일한 의미라는 것을 주장했다. 개혁주의 문화적 소명을 알리고 전파하는데 부족했고 일반은총에 대한 이해와 문화변혁적 이해를 심어주지 못했다. 또 근본주의를 정통주의 또는 정통파신학과 동일시했으며, 근본주의를 “유일한 기독교 자체”로 정의했다. 박형룡이 메이첸의 주장을 따라 자유주의에 반대적 개념으로 이해를 했다. 이상규, 『한국교회의 역사와 신학』, 223, 225; 박형룡, “근본주의”, 280-81.

화란 개혁신학을 수용하여 조화를 이루고자 했다. 이처럼 개혁주의 신학은 그가 재직했던 고려신학교(1946-1960), 총회신학교(1963-1972, 1979-1980), 합동신학교(1980-1988)를 통해서 확대되어 갔다.

한국에서 개혁주의는 1945-1960년까지 고려신학교를 통해서 개혁주의 신학이 전개되었다. 고려신학교는 신사참배의 원인이 교역자들에게 바른 신학사상을 교육하지 못했다는 반성에서 출발했고, 처음부터 개혁주의 신학을 목표로 했다.¹²²⁾ 『파수군』을 통해서 개혁주의에 대한 논문을 발표하므로 고려신학교에서 가장 활발하게 논구되고 전개된다. 그러나 신학논문과 저서들은 미약하고 저서들은 대개 번역서였다. 1960년 스푸너 사건으로 인해 박윤선은 고려신학교를 떠날 수밖에 없었다.

1961-1980년까지 개혁주의 확산이 이루어진다. 1963년 박윤선의 총회신학교 행보는 개혁주의 확산을 가져왔다. 1959년 승동측과 연동측과의 분리라는 아픔을 겪었던 직후 고려파와 승동측은 합동의 결실로 맺어졌다. 만 2년이 지나지 않아 고려신학교와 고려파는 환원을 선언하고 말았다. 박윤선은 이런 와중에 총회신학교에 교수하게 됐다. 고려신학교에서 박윤선을 이어 개혁신학에 대한 열정을 이어나간 학자가 이근삼이다. 총회신학교는 신학적으로 보수주의와 복음동지회(NAE)로 반에큐메니칼주의 입장이었다. 신학적 색깔이 뚜렷하지 않았으나, 박윤선으로 말미암아 선명한 개혁주의를 주창했다.

이 시기에 합동교회와 고신교회, 통합교회에서는 웨스트민스터신앙고백을 채택했다. 또 한국칼빈신학연구회가 결성되어 칼빈에 대한 관심이 고조됐으며 개혁주의 논문들과 저서들이 더 많이 출간됐다. 특히 개혁주의 입장에서 쓰여진 박윤선의 성경주석이 1979년에 완간됐고 칼빈의 『기독교강요』가 번역됐다. 동년 총회신학교에서는 주류측과 비주류측이 내홍을 겪어 분리되는 아픔을 겪게 되고, 1980년 하반기에 합동신학교가 분리된다. 개혁주의 신학적 문제라기보다는 교권주의에 의한 것이다. 개혁주의 정신

122) 이근삼, 『개혁주의 신학과 한국교회』 이근삼전집 2권 (서울: 생명의양식, 2007), 85.

에 위배되는 질서들을 개혁하고자 하는 정서가 확산됐다.

1981-2000년까지의 기간은 개혁주의가 더욱 확산, 성숙에 이르는 단계가 됐다. 1980년 박윤선과 뜻을 같이 하는 4명의 교수와 학생들은 총회 신학교를 떠나서 새로운 개혁주의의 산실, 합동신학교를 설립했다. 또 하나의 개혁주의 확산이자 교권주의에 대한 제도적 개혁을 추진하므로 개혁주의를 향한 열망을 분출했다. 1981년 신군부가 들어서고 신학교정비라는 명령에 의하여 '일교단 일신학교제도'가 추진되므로 대한예수교장로회 개혁과 교단이 조직되었다. 1988년 박윤선의 소천 이후 신복윤이 계속적으로 개혁주의 신학을 가르쳤다.

신앙고백서에 대한 해설, 강해서들이 쏟아지고 1982년 칼빈의 성경주석이 완역됐다. 교회분열이후 안정을 찾았고 유학갔던 신진학자들의 귀국으로 원전에 대한 관심이 높아졌다. 신학대학·대학원과 일반 대학교에서는 칼빈주의에 대한 연구가 석·박사학위 논문으로 나왔다. 이러한 현상은 박윤선과 직접적인 인과율은 없으나 간접적으로는 영향을 미친 것으로 사료된다.

조선신학교는 대한기독교장로회의 교단 신학교로 한국신학대학교로 발전했다. 한신대학교는 바르트적 신정통(Noe-Orthodox) 신학과 자유로운 성경비판의 신학, 자유주의 신학과 과격한 신학까지 허용하고 있다.¹²³⁾ 장로회신학교는 대한예수교장로회 통합교단의 직영신학교로써 신학적 폭이 넓어져서 자유주의와 보수주의를 포괄하고 있다. 이형기는 장로회신학대학교를 1960년대 초반까지는 총회신학교와 고려신학교와 공통점이 많았으나 1970년대 이후 성경의 역사적, 문헌적 비평과 신정통에 개방적이 됐다고 평가했다.¹²⁴⁾

고려신학교는 대한예수교장로회 고신교단의 고신대학교와 천안의 고려신학대학원으로 발전했다. 화란의 캠펠신학교와 자매결연을 통해서 화란

123) 이형기, "장로회신학대학의 신학적인 좌표: 역사신학적 입장에서", 『장신논단』 1 (1985): 54-55.

124) 이형기, "장로회신학대학의 신학적인 좌표: 역사신학적 입장에서", 54-55.

의 개혁주의 신학을 추구해 왔다. 김의환은 고려신학대학원이 다소 타 신학교와 교류가 빈약하고 신학 자체도 개방적이지 못하고 발전이 느리다고 평했다.¹²⁵⁾

총회신학교는 대한예수교장로회 합동교단의 총신대학교 신학대학원으로 발전됐다. 박형룡 때는 근본주의적 색채가 강했으나 현재는 복음주의적 신학으로 대세를 이룬다.¹²⁶⁾ 총신대학교와 고신대학교는 17세기 개혁주의적 정통신학과 미국의 하지, 워필드, 메이첸, 그리고 화란계통의 정통개혁 신학의 경향으로 나가게 됐다.¹²⁷⁾

본 논문은 개혁주의를 세 가지 측면에서 살펴보았다. 칼빈주의를 주창하면서도 양극단의 신학교, 신학대학에서 발간된 학술지, 석·박사학위논문을 모두 소개하려고 노력했다. 그 주 흐름은 박윤선의 삶의 동선을 따라 정리했다. 박형룡, 박윤선, 이근삼의 활동은 오늘의 한국교회를 칼빈주의 교회로 성장하는데 결정적인 영향을 끼쳤다.¹²⁸⁾ 칼빈주의에 입각한 성경관의 확립, 자유주의, 현대주의, 신정통주의의 사상을 비평함으로써 개혁주의를 파지하고 보수하는데 크게 기여했다.¹²⁹⁾

앞으로 개혁주의 신학에 대한 명확한 석명이 이루어져 교계와 다방면으로 광포해야 하며 문화소명을 창달해야 한다. 칼빈의 원전 연구를 통하여 학문의 증진을 이루고 삶의 성화를 회복해야 한다. 하나님의 주권을 사회 영역에 확장해야 하며 연합의 문제에 심혈을 기울여야 한다. 한국 장로교회 안에 개혁주의가 더 확고하게 뿌리 내리기 위해서는 이와 같은 노력이 요구된다.

125) 김의환, “한국 신학교의 역사와 신학의 흐름”, 『개혁신학』 3 (2002. 5): 11.

126) 김의환, “한국 신학교의 역사와 신학의 흐름”, 11.

127) 이형기, “장로회신학대학의 신학적인 좌표: 역사신학적 입장에서”, 54.

128) 이상규, “한국교회에 나타난 칼빈 신학의 흐름을 생각한다”, 『목회와 신학』 87 (1996. 9): 69.

129) 박영희, “한국의 주경신학과 박윤선 성경주석의 의의”, 『신학지남』 206 (1985. 9): 92.

참고도서

- 개혁주의신행협회30년사 편찬위원회 편, 『개혁주의신행협회 30년사: 1957-1986』, 서울: 개혁주의신행협회, 1987.
- 곽안련, 『설교학』, 서울: 대한기독교서회, 1994.
- 교단역사편찬위원회 편, 『합신 30년: 대한예수교장로회(합신)이야기』, 서울: 도서출판 영음사, 2011.
- 김광수, 안광국 공편, 『장로회신학대학 70년사』, 서울: 장로회신학대학, 1971.
- 김남식, 간하배 공저, 『한국장로교회 신학사상사』, 서울: 도서출판 베다니, 1997.
- 김양선, 『한국기독교해방십년사』, 서울: 총회교육부, 1956.
- 김영재, 『박윤선: 경건과 쇠신을 추구한 개혁신학자』, 파주: 살림출판사, 2007.
- _____, 『한국교회사』, 서울: 도서출판 이레서원, 2004.
- _____, 『한국기독교의 재인식』, 서울: 도서출판 엠마오, 1994.
- 김요나, 『총신 90년사』, 서울: 도서출판 양문, 1991.
- 김인수, 『레널즈가 한국장로교 선교 상황의 발전과 변화에 끼친 영향 연구』, 서울: 한들출판사, 2012.
- 대한예수교장로회총회 역사편찬위원회 편, 『한국장로교사(고신): 1988』, 부산: 고신출판사, 1988.
- 박용규, 『한국장로교사상사』, 서울: 총신대학출판부, 1996.
- 박윤선, 『성경과 나의 생애』, 서울: 영음사, 1992.
- _____, 『대한예수교장로회 헌법주석 정치·예배모범』, 서울: 영음사, 1991.
- 박형룡, 정성구 편, 『박형룡박사 회고록』, 서울: 총신대학교출판부, 2011.
- _____, 『박형룡박사저작전집: 변증학』 제11권, 서울: 한국기독교교육연구원, 1981.
- 박형용, 『정암 박윤선에게서 배우다』, 서울: 도서출판 국제제자훈련원, 2008.
- 서영일, 『박윤선의 개혁신학 연구』, 서울: 한국기독교역사연구소, 2000.
- 양낙홍, 『한국장로교회사』, 서울: 생명의말씀사, 2008.
- 오병세, 『교회 교육 신학』, 서울: 개혁주의 신행협회, 1989.
- 유동식, 『한국신학의 광맥: 한국신학사상사 서설』, 서울: 전망사, 1984.
- 이근삼, 『개혁주의 신학과 한국교회』 이근삼전집 2권, 서울: 생명의양식, 2007.
- 이상규, 『한국교회역사와 신학』, 서울: 생명의양식, 2007.
- _____, 『한상동과 그의 시대』, 서울: SFC출판부, 2006.

- 이영현, 『한국기독교사』, 서울: 컨콜디아사, 1978.
- 정성구, 『박형룡 · 박윤선』, 대구: 도서출판 한빛, 2006.
- 조경현, 『초기한국장로교 신학사상』, 서울: 도서출판 그리심, 2011.
- 총신대학교100년사 편찬위원회 편, 『총신대학교100년사』 제1권, 서울: 총신대학교, 2003.
- 한국기독교선교100주년기념 대설교전집 출판위원회 편, 『대설교전집』 I, 서울: 박문출판사, 1995.
- 한국기독교장로회 역사편찬위원회 편, 『한국기독교100년사』, 서울: 한국기독교장로회총회, 1962.
- 허순길, 『한국장로교회사』, 서울: 대한예수교장로회 총회출판국, 2002.
- 헌법개정위원회 편, 『대한예수교장로회 헌법』, 서울: 대한예수교장로회[통합]총회 교육부, 1974.
- Charles Allen Clark, *The Nevius Plan for Mission Work: Illustrated in Korea*, 박용규, 김춘섭 공역, 『한국교회와 네비우스 선교정책』, 서울: 대한기독교서회, 1994.
- James B. Green, *A Harmony of the Westminster Presbyterian Standards*, 김남식 역, 『웨스트민스터 표준문서 대조해설』, 서울: 성광문화사, 1997.
- 강태민, “요한 갈빈의 생애(1)”, 『종교시보』 4/4 (1935. 4): 15-17.
- “교계소식”, 『파수군』 125 (1962, 12): 69-70.
- 김길성, “대한예수교장로회 신학100년의 회고와 전망”, 『총회설립 100주년기념 신학정체성 포럼』, 서울: 대한예수교장로회총회 · 총회설립100주년기념사업위원회, 2012.
- 김영재, “초기 한국 장로교회의 신학 교육”, 『기독신학저널』 13 (2007년 가을호): 41-58.
- 김의환, “한국 신학교의 역사와 신학의 흐름”, 『개혁신학』 3 (2002, 5): 1-12.
- 남궁혁, “갈빈 신학과 현대 생활”, 『신학지남』 76 (1934, 7): 2-13.
- 박경수, “한국갈빈학회 역사”, 한국갈빈학회 편, 『갈빈 신학 개요』, 서울: 두란노 아카데미, 2009.
- 박성은, “나의 아버지 정암 박윤선”, 유영기 편, 『그날에 족하니라』, 수원: 합신대학

원출판부, 2009.

- 박손혁, “신학10년 발전사”, 『파수군』 55 (1956. 9): 18-22.
- 박영희, “한국의 주경신학과 박윤선 성경주석의 의의”, 『신학지남』 206 (1985. 9): 62-93.
- 박용규, “한국교회와 정암 박윤선 박사의 역사적 의의”, 『죽산 박형룡과 정암 박윤선: 제17회 정암신학강좌』, 수원: 합동신학대학원대학교, 2005.
- 박윤선, “교회 개혁의 성업(聖業)과 교리문제”, 『신학정론』 2/2 (1984. 11): 202-3.
- _____, “나의 신학과 설교”, 『신학정론』 4/1 (1986. 5): 4-32.
- _____, “우리의 주장”, 『파수군』 7 (1951. 7): 5-6.
- 박형룡, “속간사”, 『신학지남』 114 (1954. 2): 1-2.
- _____, “한국장로교회의 신학적 전통”, 『신학지남』 174 (1976. 9): 11-22.
- 신복운, “박형룡 신학의 한국 보수신학사적 의의”, 『신학사상』 25 (1979. 6): 221-40.
- _____, “한국개혁주의 신학의 어제와 오늘과 내일”, 『신학정론』 10/1 (1992. 3): 115-42.
- 안병무, “한국의 신학의 현황과 과제: 『신학사상』 간행에 부쳐서”, 『신학사상』 1 (1973): 9-27.
- 안인섭, “심장섭 교수의 한국적 칼빈 수용”, 『신학지남』 308 (2011. 9): 42-58.
- 오병세, “박윤선 신학이 한국 주경신학에 미친 영향”, 합동신학교출판부 편, 『박윤선의 생애와 사상』, 수원: 합동신학교출판부, 1995.
- “우리의 신앙고백”, 『신학정론』 1/1 (1983. 4): 182.
- 유해무, “한국에도 개혁신학이 가능한가?” 『개혁신학과 교회』 15 (2003. 8): 183.
- 이눌서, “근대신학주의는 즉 배도하는 일”, 『신학지남』 66 (1932. 11): 6-11.
- _____, “신앙의 원리”, 『신학지남』 14 (1922. 1): 12-20.
- _____, “칼빈 신학과 그 감화”, 『신학지남』 76 (1934. 7): 49-54.
- 이상규, “한국에서의 칼빈 연구”, 오정호외 7인 공저, 『칼빈과 한국교회』, 서울: 생명의말씀사, 2009.
- _____, “한국에서의 개혁주의 신학”, 『역사신학논총』 창간호 (1999. 11): 387-424.
- _____, “한국교회에 나타난 칼빈 신학의 흐름을 생각한다”, 『목회와 신학』 87 (1996. 9): 62-70.
- 이중운, “박윤선 신학과 한국교회”, 『그날에 족하니라』, 수원: 합신대학원출판부,

- 2009.
- 장희중, “초기 『파수군』을 통해서 본 우리 교회의 정신”, 『장로교회와 역사』 1 (2008): 36-42.
- 전광식, “오병세의 신학”, 오병세목사성역50주년기념문집간행위원회 편, 『새벽이슬같은 은총의 날들』, 부산: 오병세목사성역50주년기념문집간행위원회, 2001.
- 정성구, “한국교회와 칼빈 연구”, 『신학지남』 223 (1990, 3): 12-31.
- _____, “한국교회와 칼빈 연구”, 총회목회신학원 편, 『목사계속교육강의집: 칼빈주의』 제5권, 서울: 유니온학술자료원, 1990.
- 최석진, “개혁주의신행협회”, 오병세목사성역50주년기념문집간행위원회 편, 『새벽이슬같은 은총의 날들』, 부산: 오병세목사성역50주년기념문집간행위원회, 2001.
- 허순길, “『파수군』 영인본을 펴내게 됨을 축하하면서”, 『파수군』 영인본, 서울: 도서출판 목양, 1990.
- George Thompson Brown, *Mission to Korea*, Seoul: The Presbyterian Church of Korea Department of Education, 1962.
- Ahn, In-Sub, “Calvin in Asia,” Herman J. Selderhuis, ed., Trans. Henry J. Baron and Others, *The Calvin Handbook*, Grand Rapids, Michigan: Wm. B. Eerdmans Publishing Co., 2009.
- Morton H. Smith, “The Southern Reformed Tradition,” ed., David F. Wells, *Reformed Theology in America*, Grand Rapids, Michigan: Baker Books, 1997.
- Bruce F. Hunt, “Trials Within and Without,” *The Presbyterian Guardian* 29 (February 1960): 37-40.
- Harvie M. Conn, “Korean Theology—Where it has been? Where is it coming?” 『신학지남』 157 (1972, 6): 52-82.
- _____, “Studies in the Theology of the Korean Presbyterian Church: An Historical Outline Part II,” *Westminster Theological Journal* 29/2 (May, 1967): 136-78.

이춘경, “한국의 현대신학 사조 속에서 웨스트민스터 신앙고백의 유용성”, 박사학위논문, 페이스신학교, 캘리포니아, 1995.

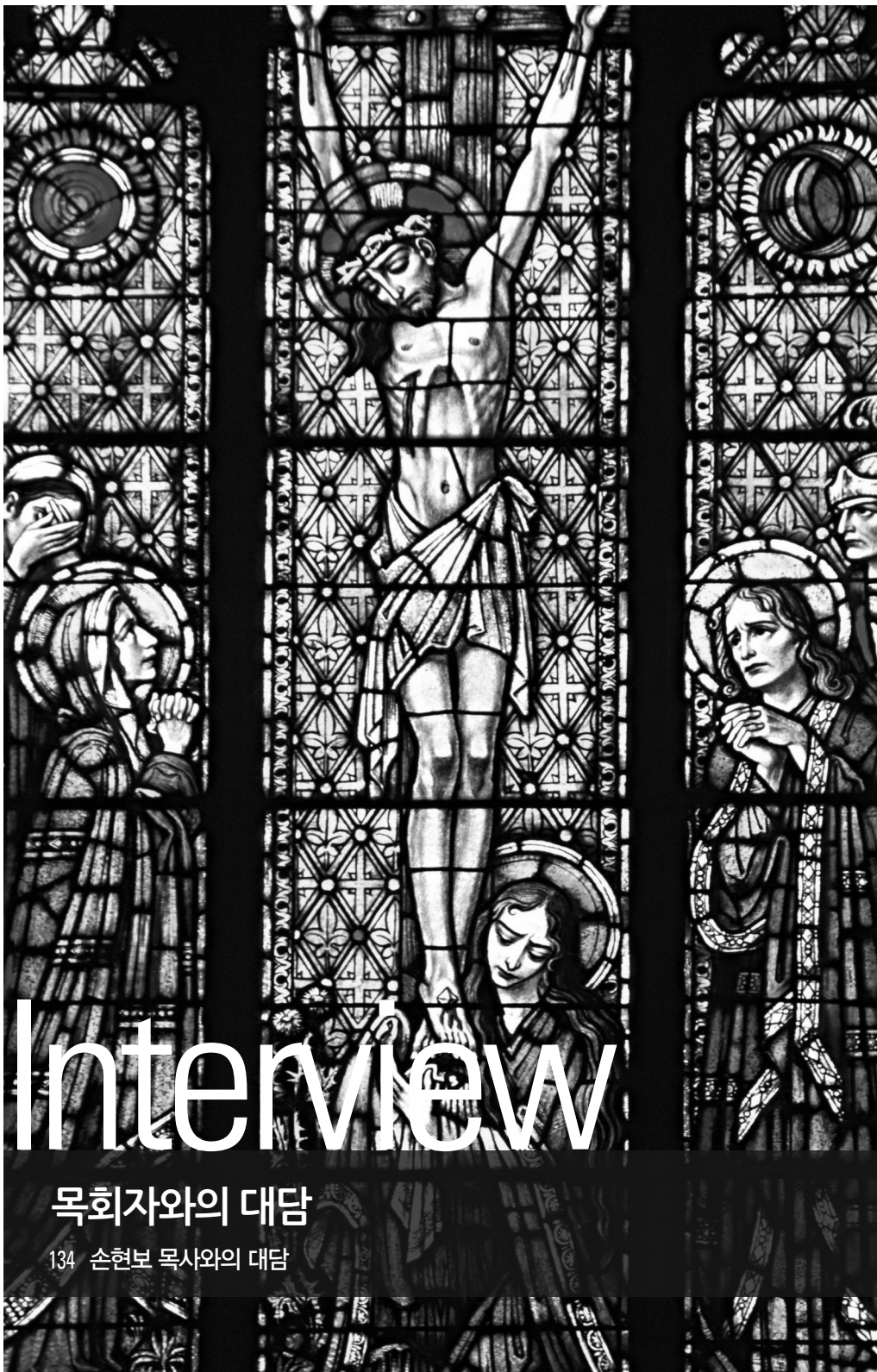
박윤선, “나의 생애와 신학(9)”, 『크리스찬신문』 945 (1980. 5. 17).

신복윤, “합동신학원의 이념과 진로”, 『합동신학보』 2 (1981. 9. 5).

“기독교의 위인전: 불란서의 종교개혁가 쓴 칼빈”, 『기독신보』 400 (1923. 8. 8); 401 (1923. 8. 15).

채기은, “성경주석 완간을 축하함”, 『기독신보』 332 (1979. 10. 29).

“합동신학원, 역사적 개교”, 『합동신학보』 (1980. 12. 30).



Interview

목회자와의 대담

134 손현보 목사와의 대담

손현보 목사와의 대담



대담자: 황대우(개혁주의학술원책임연구원)

Q: 교회가 지어진지 몇 년 정도 되십니까?

A: 63년 정도 되었습니다, 교회역사가 60여년 됩니다.

Q: 간단하게 가족을 소개해주시기 바랍니다.

A: 저와 집사람, 2남 1녀이고, 첫째는 미국에서, 둘째는 한국에서 대학을 졸업한 후 현재 대학원에 다니고 있으며 막내는 군대 갔습니다.

Q: 모태신앙이신지요?

A: 아닙니다. 저 혼자 먼저 믿고 나중에 온 가족이 믿었습니다.

Q: 언제부터 교회에 다니기 시작했습니까?

A: 중학교 2학년분부터 교회에 다녔고 3학년 때 구원의 확신을 얻었습니다. 그 때 예수님을 믿고 세상이 완전히 달라졌죠. 이렇게 목사까지 되었습니다.

Q: 구원의 확신과 회심에 관한 특별한 경험이나 계기가 있는지요?

A: 계기는 있었습니다. 무척산에 산초(추어탕에 넣어먹는)를 따러 올라 갔다가 큰 바위에 깔려 그 자리에서 즉사할 위기를 맞았습니다. 그 때 몸이 완전히 마비가 되었는데, 그 때 천국에 가려면 예수님을 고백을 해야겠다는 생각이 들었습니다. 4일 동안 꼼짝을 못했는데 “하나님 내가 일어나게 되면 신앙생활 잘 하겠습니다” 했는데 4일 만에 정말 기적적으로 살아났습니다.

Q: 신학교에 입학하게 된 동기, 즉 소명은...

A: 중학교 3학년 때 예수님을 믿고 구원의 확신을 가지고 난 다음부터는 너무 좋았습니다. 우리 마을은(생칠리) 120가구 정도 살았는데, 가난하게 살기로는 우리 집이 1-2등 했습니다. 아버지께서는 일찍 제가 어릴 때 돌아가셨고, 집안도 복잡했어요. 논 한마지기, 밭 한때기, 집 한 채 없이 남의 집에서 방 한 칸에 저희 어머니께서 18년을 사셨어요. 사람대우를 받고 살아본 기억이 별로 없고 저는 초등학교 3학년부턴 남의 집에서 머슴으로 살았지요. 그 당시에는 머슴이라는 것이 거의 없었는데 저희 4남매가 너무 먹고살기 힘들니까 저는 집에서 잠만 자고 그렇게 어렵게 머슴살이를 했는데, 예수님을 믿고 나니까 세상에 부러울 것이 하나 없고, 기죽을 것도 하나 없는 거예요. 그래서 그때부터 주일학교를 맡으면서 목사가 되어야겠다는 마음을 먹었죠.

Q: 그러니까 신학교 입학은 중학교 3학년부턴 이미 마음을 정하신 것이군요. 고신대학과 신학대학원 졸업하셨는데, 혹 그때 그 학창시절에 인상적인 사건이라도 있었습니까?

A: 워낙 가난했던 터라 생칠리 교회에서 신학교 간다고 하니까 2만 5천 원짜리 가방 하나 사주더라고요. 등록금도 없고 했는데, 주례에 있는 불연사 스님이 등록금을 대주어서 등록을 하게 되었습니다. 등록하고 입학식을 했는데, 생칠리에서 통학도 안 되고, 자취할 돈도 없고, 기숙사도 못 들어가고 해서 차라리 절에 가야겠다고 생각했는데, 불연사 절에서 나의 처지를 알고 통학하도록 허락해주어서 신학 공부를 할 수 있게 되었습니다.

Q: 신학교 생활은 어떻게 하셨습니까?

A: 학교 다니면서는 하루에 아르바이트를 5개씩 했죠. 그러니 안 해 본 일이 없었죠. 영화 티켓 판매부터 신사복도 팔고, 밤새 고철 팔아먹지 못하게 감시하는 일 등 노은환 목사와 둘이서 횡단보도에 줄 세우는 아르바이트 등, 아르바이트 한 일이 가장 많이 기억이 나죠.

Q: 학번이?

A: 80학번 들어갔다가, 83학번으로 다시 입학했죠. 80학번이 연수와 마지막 학번이었습니다.

Q: 혹시 아르바이트 말고 학교 수업과 관련해서 기억에 남는 에피소드는 없는지요?

A: 아르바이트 하고 바빴는데 그래도 일주일에 책을 열권 이상 읽었습니다.

Q: 그래도 학창시절에 가장 보람되고 가치 있는 것으로 기억되는 그런 일은 없는지요?

A: 저는 예수 믿고 난 다음에 하루하루 살아가는 것이 너무 감사하고 단 하루도 가치 없는 삶이 없었습니다. 너무 어려웠지만 너무 즐거웠고 ‘오늘 죽어도 나는 후회가 없다’ 이런 마음으로 살았죠. 항상 즐거웠죠. 특별한 무슨 일이 있지는 않았습니니다.

Q: 부교역자 시절에 대해 말씀해주시겠습니까? 언제 어디서 시작하셨는지요?

A: 군대 갔다 와서는 무척산 기도원에서 지냈습니다. 낮에는 일하고 저녁과 새벽에는 원장님 안 계실 때 설교했죠. 그 때 박윤선 주석, 매튜 헨리 주석을 처음부터 끝까지 다 읽었죠. 무척산에서 2년 정도 있었고, 그 이후에 광안남교회, 대학원 때는 함안에 지금 함선교회라고 나환자촌에서 3년 정도 있었습니다. 광안남교회에서는 중고등부를 맡았고, 신학대학원 시절에는 함선교회에서 주일학교를 맡았습니다.

Q: 부교역자 생활 하시면서 가장 기억에 남는 것이 있다면...

A: 그곳은 나환자촌이니까 주일학교 학생들이 20명이 안 되었어요. 나는 전도를 해야겠다 마음먹었지만, 장로님들은 전도할 필요가 없다고 하시더라구요. 외부인들이 오는 것도 반갑지 않고, 그들이 가는 것도 반갑지 않다는 것이었죠. 외부인들이 오면 그곳은 양돈, 양계도 하고, 배설물을 말려서 팔았기 때문에 냄새가 엄청났거든요. 그래서 외부인이 오는 것도 반갑지 않았던 것이죠. 하지만 매일 4개 초등학교 앞에서 전도했죠. 교사들도 한두 명 따라 나와 전도하기 시작했죠. 결국 모든 교사들이 학교를 다 말아서 전도했더니 두 달 만에 주일학교 학생들이 200명 정도 출석하게 되었죠.

Q: 나환자촌에 가서서 새로운 마을 환경을 만드셨는데, 그럼 그 때 마을 사람들의 반응은 어떠했습니까?

A: 처음에는 외부인들이 놀리기도 하고 하니까 피하기도 했지만 나중에는 공감을 하게 되니까 정말 많이 섬겼죠. 아이들도 많이 따르고 교사들도 감격해서 울고... 말로 다하기 어려운 일이 벌어졌죠.

Q: 지금 담임하고 계신 이 교회에 부임하셨을 그 때 그 시절 이야기를 들려주시죠. 부임하실 당시 교회 이름이 지금 이름과 다른 것으로 알고 있습니다만...

A: 녹산제일교회였지요. 1953년에 개척이 되었으니까 61년 정도의 역사를 가진 교회죠.

Q: 처음 오셨을 때의 상황이라든지.

A: 제가 40주년 될 때 부임했는데 장년이 20명 정도였고, 그 중 절반이 과부들이었죠. 40년 동안 담임교역자가 14번 바뀌었고 제가 15번째로 부임했죠. 당시 이 마을에는 100여명의 주민이 살고 있었는데 지금도 비슷합니다. 당시 주변 6개 마을에 300명 정도 주민이 있었죠. 저는 부임 첫날부터 100명 목표로 전도하지고 설교하고 전도하기 시작했죠. 장로님 한분 계셨는데 저를 불러서 “그렇게 설교하시면 안 됩니다!”, “이 안에 100명 못 앉습니다!”라고 하면서 강하게 반대하셨죠. 그래도 저는 집사람과 함께 매일 마을 사람들을 만났습니다. 마을 사람들이 처음에는 저희가 누군지 모르니까 인사했다가 누군지 알고부터는 가는 집마다 매일 쫓겨났죠. 다 안 믿으니까. 여기 앞에 다 바다였는데 배타고 나가기 전에 재수 없다면서 쫓아냈죠. 그래도 매일 전도하니까 열매가 나타나기 시작했죠. 밤 12시에 집

집마다 다니면서 대문 앞에 무릎 꿇고 그 집에 사는 사람을 위해 기도했죠. 이렇게 기도하고 전도하니깐 3개월 지나니깐 100명이 출석했죠. 4개월 되니깐 120명 되고, 2부 예배드리다가, 지금 교회당이 4번째 새로 지은 것입니다.

Q: 전도 전략은 무엇이었습니까?

A: 지도를 다 그렸죠. 수첩을 가지고 다니면서 전도할 때 반응이 어떠한지 반응한 그대로 기록했죠. “우리는 불교요. 오지마소!”라고 말하면 그 말 그대로 적어두었습니다. 무엇이라고 말했는지, 기존에 믿던 종교가 무엇인지, 필요한 것이 무엇인지, 어떻게 도와주어야 할지, 어떻게 접근해야 할지 고민하면서 전도했죠. 지금은 1년에 2000여명 정도가 초청되어 와요. 그중에 1000명 정도가 세례를 받고 믿게 되요. 어떤 불신자든지, 몇 번 대화를 나누면 마음의 문을 열고 믿겠다고 결단을 하지요.

Q: 다 성령님의 역사겠지만, 목사님만의 전도 노하우라든지, 사람을 처음 만났을 때 어떤 감이 온다든지 뭐 그런 것이 있습니까?

A: 그런 것은 아니지만, 한번 예배에 참석하고, 3분 정도만 대화를 하면 일단 70-80%는 믿겠다고 합니다. 그 말이 진실인지 아닌지는 모르지만, 1년 단위로 계신해보면 통계적으로 믿을 확률이 50% 정도는 된다고 봅니다.

Q: 지금 출석교인은 어느 정도 됩니까?

A: 출석교인은 3500명 정도 됩니다.

Q: 들으니까 1, 2부 예배를 드리는데, 1부에는 식사당번이나 주일학교 교사 등 봉사자들 위주로 예배를 드리고, 나머지 거의 대부분은 2부 예배를 드린다고 들었습니다. 그럼 2부 예배에는 약 3000명 이상이 참석한다고 봐야겠네요. 약 20년 만에 20명에서 3500명으로 폭발적인 성장을 하게 되었는데, 이렇게 성장하게 된 배경과 과정을 자세하게 설명해 주시기 바랍니다.

A: 교회가 왜 존재하는가에 대한 가치를 많이 모르고 있습니다. 예수 믿고 교회생활을 자연스럽게 해 나가는데, 제가 제자 훈련을 엄격하게 했습니다. 저희 교회 제자훈련은 아마도 보통 다른 교회에서 하는 제자훈련 정도로 생각했다가는 전부 탈락하고 말 정도로 엄하게 합니다. 예를 들어 1초라도 지각하면 5천원부터 벌금을 물립니다. 한 주에 한명 전도를 못해오면 벌금이 2만원입니다. 새벽기도 안 나오면 5천원입니다. 설교 요약을 해서 삶에 적용을 못하면 5천원, 요절을 두개 못 외우면 1만원, 과제 안하면 5천원, 성경을 안 읽으면 15만원입니다. 그 돈은 제가 10원도 안 가져옵니다. 제자훈련 시작부터 졸업까지 식비, 여행비, 오락비 등등 제자훈련을 위한 부대비용으로 모든 경비에 소비됩니다. 어떤 사람은 1년 동안 내는 벌금이 3-4백만원 되는 사람도 봤습니다. 약사 같은 전문 직종 사람들은 워낙 시간이 없으니까 과제를 잘 못해 벌금으로 때우는 경우가 있어서 그렇게 되는 것이죠. 그리고 두 번 결석하면 잘리죠. 그러면서 교회가 왜 존재하는가, 예수님이 이 땅에 오신 것은 영혼을 구원하시기 위한 것이기 때문에 영혼을 구원하는 것이 교회의 가장 중요한 존재 목적이라고 생각합니다. 그래서 나는 집사든, 장로든 자신이 무엇을 위해 존재하는지, 자신이 영혼을 구원하기 위해 존재한다고 가르치죠. 그리고 영혼을 구원하려면 잘 섬기고, 겸손하고, 나누고, 함께 동역해야 하는 것이죠. 우리 교회에 답사를 오시는 분들은 다 놀랍니다. 우리 교회는 주일이면 수천 명이 식사를 하는데, 유급 직원이 한 사람도 없기 때문입니다. 무료 봉사자들이 자발적으

로 수천 명 분의 밥을 하고, 설거지를 하고, 배식을 합니다. 배식하는데 10분밖에 안 걸립니다. 전문인이 있는 것도 아니고, 전 교인이 돌아가면서 1년에 한 번 하는데도 군대보다 더 능숙합니다. 이것이 어떻게 가능하면 모든 직분자들이 자신의 존재 이유를 알고 예수님께서 하신 그 사역에 동참하고 한 영혼이라고 구원하겠다는 거기에 초점을 맞추고 섬기기 때문이죠. 직분자일수록 철저히 섬깁니다. 누가 섬기라고 말하지 않아도 다른 사람 하는 것을 보고 자동적으로 합니다. 목적을 상실한 남전도회와 여전도회를 다 폐지시키고, 성가대도 하나님을 찬양한다고 입만 뻥긋 거렸지 실제로는 교회 목적에 맞지 않기에 폐지시켰습니다. 교회 존재 목적에 맞지 않는 것은 과감하게 없애든지 바꾸든지 한 것입니다. 찬양대가 없는 대신에 청년회가 찬양단을 만들어 찬양하기도 하고 자기들끼리 모여서 남성이나 여성이나 연습해서 신청해서 합니다. 교회에서는 기존 교인들을 위해서는 10원도 지출하지 않죠. 하기 싫으면 말고, 하고 싶은 사람 자발적으로 하지, 억지로 해가지고 나중에 '기분 나쁘다, 뭐, 설거지 하는데 우리만 하고 누구는 안 오더라!' 그런 소리 하지 말고 하고 싶은 사람, 지원하는 사람만 지금까지 그렇게 했어요.

Q: 목사님의 목회방침에 불평하는 사람이 전혀 없진 않았을 것 같은데요?

A: 없진 않아도 옆에 있는 사람들이 '우리가 왜 존재하는가? 교회가 왜 존재하는가? 예수님 믿고 나서는 어떻게 해야 하는가?' 등과 같은 기본적인 물음에 철저하게 대답하기 때문에 불평하는 사람도 조금 지나고 나면 불평하지 않습니다. 옆에 있는 사람들이 다 기쁘게 하니까 불평하던 사람도 기뻐하죠. 교회 주변에 사는 사람들이 많지 않습니다. 그러다보니 데려오고 싶은 친구가 울산에 있으면 울산까지 가서 태우고 함께 예배드리고 태워다 줍니다. 이런 일이 다반사이기 때문에 주일날 되면 삼천포에서, 진주

에서, 남해에서, 경주에서, 포항에서 사람들을 많이 태워옵니다. 친구들에게 단 한번이라도 교회 가보자 하는 마음으로...

Q: 그렇다면 서울에서라도 여기 참석하겠다는지, 비행기라도 타고 와서 예배드리겠다고 할 경우 당연히 그렇게 할 수 있다고 생각하시는 것인지요?

A: 교인들은 자기 형제 부모 친척 친구들을 한번이라도 예배 참석 시키겠다는 마음으로 온갖 섬김을 아끼지 않고 한 번이라도 와 보라고 합니다. 와서 말씀이라도 들으면 [믿을] 확률이 50%입니다. 그리고 그날 안 믿을지라도 교회에 대한 좋은 이미지를 가지고 가기 때문에 그들이 몇 번 더 옵니다. 그리고 전도를 하는 사람이 '세 번만 와 달라, 내 죽어서는 안와도 좋으니까 다섯 번만 제발 참석해 달라' 이렇게 엄청 부탁하고 섬기면 그들이 세 번 혹은 다섯 번 옵니다. 오면 대부분 믿어요. 믿고 세례를 받으면 집 가까운 교회에 다니도록 합니다.

Q: 지금 현재 부산하고 창원, 김해 주변과 같은 근거리 외에 포항이라든지 경북 등 원거리에서 오시는 분들이 대략 몇 분 정도 됩니까?

A: 대략 한 시간 정도 거리에서 한 오십 명 정도.

Q: 원래 여기 사시다 그곳으로 이사를 가신 분들은 아니고요?

A: 전혀 아니죠. 친구나 그런 분들이죠.

Q: 사실 성장 원리니 비결이니 하는 것을 제가 좋아하지는 않습니다만, 들어보니까 세계로교회의 성장 원리라고 한다면 '모든 성도의 자발적 구령

운동! 뭐 이렇게 이야기를 해도 과언이 아닐까요?

A: 그렇죠. 제가 설교할 때 전도하라 이런 설교는 10년 간 한 번도 안합니다. 그러나 제자 훈련 할 때부터 모든 사역을 ‘교회가 왜 존재하는가? 그러면 교회 건물이 있으면 다냐? 교회만 다니면 다냐? 그러면 왜 능력이 없느냐? 목적을 상실했기 때문이다. 원래 교회가 갖추어야 될 모습을 갖추어 보자.’ 등과 같은 취지에 집중하여 훈련하다 보니까 사람들이 당연히 섬겨야 되는 것이고 사랑해야 되는 것이라고 생각하게 되고, 당연히 전도는 모든 교인이 기본이라 생각하게 된 거죠.

Q: 설교시간에 전도에 대해 강조하지는 않지만 제자훈련에서는 가장 중요한 목표로 삼으신다는…

A: [제자훈련에서는] 전도, 섬김, 실천을 강조합니다.

Q: 목사님께서 가장 중요하게 생각하는 목회 철학이 있다면 무엇인지요?

A: 목회를 통해 사람들의 생명을 얻는 거고 사람들이 구원 받게 하는 것이죠.

Q: 그런 목회 철학을 갖게 된 배경이나 계기가 있는지요? 내가 목사가 되면 ‘이렇게 해야겠다!’는 것이 있다면…

A: 제가 예수 믿고 나니까 예수 믿고 구원 받는 게 제일 중요한 것 같습니다.

Q: 설교도 많이 하시고 책도 많이 읽으신다고 말씀하셨는데, 가장 감동

적이었던, 지금도 목회를 하는데 아주 뜻 깊게 새기고 사용하는 그런 책이나 사람이나 있다면요?

A: 딱히 영향 받은 책은 없고, 특별히 지대한 영향을 받은 것도 없지만, 그래도 크게 영향을 받은 게 있다면요, 고등학교 다닐 때에 전도사님께 궁금한 것들을 자주 질문을 했더니 전도사님이 자기 책장에 가서 책을 보라고 하더라고요. 그래서 제가 전도사님 책장에 있던 책을 거의 다 읽었어요. 그 때 제게 가장 와 닿았던 것들은 일제시대 순교했던 사람들의 이야기, 삶, 신앙생활 등등 이런 것들이 가장 영향을 크게 미쳤죠. 그러니까 군대 가서도 ‘최악의 상태에 죽는 것 밖에 더하겠나?’라는 각오로 생활했고, 그런 신앙의 삶을 가지고 왔죠.

Q: 그런 것들이 하나씩 쌓여 지금 목사님의 목회 철학의 기초가 되었다는 말씀이시군요. 세계로교회의 교회 운영체제가 다른 교회의 운영체제와 조금 다르고 특이한 것으로 알고 있는데, 소개해주실 수 있는지요?

A: 특이한 것은 아니고요, 다른 것은 별로 없는데, 사람이 다르다는 것이죠. 일반 [장로]교회의 장로나 당회가 하는 것을 우리는 하지 않는다는 것이죠.

Q: 당회가 없진 않지만, 일반 교회의 당회처럼 운영되는 것은 아니라는 말씀이시죠?

A: 일반 교회처럼 하면은 뭐 ‘성가대에 연간에 얼마를 지출할 것이냐?’ 이런 고민을 해야하잖아요? 우린 그런 것은 일절 없죠. 교회의 중요한 정책을 결정하고, 그 나머지 장로님들이 할 일은 장로님들이 알아서 하고, 장로님들이 교인들을 섬기고 돌아보고 기도하는 일에 본을 보이면서 복음 전

하는 일을 전담하고, 저도 제가 해야 할 전도와 기도에 최선을 다합니다. 그래서 장로님들이 일반 교회와 달리 교회 재정에 관여를 안 해요. 교회 재정은 회계부가 있어서 누구든지 각자 맡은 일을 위해 회계부에 재정을 청구하면 저희 교회는 [청구금액] 100% 줍니다. 그래서 예산을 세우지 않습니다. 예산은 안 세우고 결산만 하기 때문에 누가 거기에 개입하거나 그렇지 않죠.

Q: 예산을 세우지 않는다니 굉장히 독특한데요. 제 개인적인 생각으로 본래의 교회다운 운영형태에 가까운 것이 아닌가 싶습니다. 그러면 일단 돈이 들어오고 나가는 수입과 지출의 교회 재정 관리는 회계부가 맡아서 한다는 말씀이시죠?

A: 그렇죠. [재정 관리는] 일반 교회처럼 그렇게 합니다.

Q: 회계부에는 장로도 들어갑니까?

A: [회계부에는] 장로님도 있고 [남자] 집사님도 있고 여자 분도 있습니다. 저희 교회에는 회계부에 들어가려는 사람이 없기 때문에 [회계부의] 반은 여자죠. 우리 교회에서 가장 독특한 것은 구역입니다. 교인들은 전부 구역에 투입되어 있기 때문에 회계부 같은 부서를 위해 빼낼 사람이 없어요. 그래서 당회원 중에서도 [회계부에] 아무도 안 갈려고 하기 때문에 제가 협박 공갈해서 '말으라!'하면 어쩔 수 없이 말합니다. 신실한 분들 가운데 그런 일들을 전문적으로 잘 하는 분들이 십일조, 감사헌금, 비전헌금 등을 맡아서 관리합니다. 재정 관리는 이중으로 체크를 해요. 장부 정리하는 사람과 전산 처리하는 사람이 [함께 체크하죠.] 전산 입력을 하면 청구서가 올라올 거잖아요? 주일학교부터 전 교인들이 누구든지 정말 복음에 필요하다면 청구서를 올리고, 회계부는 올라온 모든 청구서대로 다 지출을 해요.

그리고 결과만 [제게] 보고합니다.

Q: 목사님께서서는 재정과 관련하여 지출 전에 허락을 해주는 것이 아니고 이미 지출이 집행된 후 그 결과 보고만 받으신다는 말씀이죠?

A: 그렇죠. 다양한 사람들이 하긴 하지만은 늘 하는 사람이 하잖아요. 또 이런 사람들이 다 제자훈련을 통해 어떻게 재정을 사용할 것인지 사전에 교육을 받기 때문에 지금까지 재정과 관련하여 문제가 생긴 일은 없죠.

Q: 전체 교회 운영을 위해서 회계부와 같이 다른 부서들이 있습니까?

A: 회계부 있고요, 당회 있고요, 그 다음에 구역이 있죠. 구역이 최고 중요합니다.

Q: 구역이 핵심이고, 회계부와 당회는 구역을 보조해주는 역할을 하는 것으로 생각하면 됩니까?

A: 예! 저희 교회는 ‘중직자회의’가 있고, ‘제직회의’는 없어요. 제직[회] 해봐야 사람 얼마 안 모이는데, 중직자회의는 구역장, 안수집사, 권사, 장로 부부의 모임입니다. 이 모임은 대부분의 내용들을, 전체가 다 모여 누구든지 좋은 의견이 있으면 취합을 하고 바로바로 결정을 하기 때문에, 일반 교회는 당회에서 주로 거의 다 하는 것을 우리는 중직자모임에서 합니다. 모든 모임은 부부로 모임입니다. 당회도 남자만 모이는 당회는 잘 없습니다. 당회 자체가 길지 않습니다. 2-3분 이상 넘어가는 당회가 거의 없기 때문에 모이면 차 한 잔 하고 마치죠. 이런 체제를 이해시키기는 어려워요. 왜냐하면 장로님이나 목사나 다 가족처럼 지내기 때문이죠. 실제로 제 나이가 당회에서 어려서 ‘우리 목사님은 우리 동생이다’라고 생각합니다.

우리 [여]집사님들도 권사님들 보고 ‘언니’라고 부르고 구역에서도 ‘구역장 형님’ ‘언니’, 호칭을 사용해요. 당회도 일반 교회의 당회의 개념과 달리 그냥 한 열 몇 명 모이는 가족 공동체라고 생각하시면 되죠. 그러니까 우리는 하나고 한 몸 된 가족이라는 뜻이죠. 그래서 가족 의식이 굉장히 강합니다.

Q: 그럼 당회 중심의 운영 체제는 아니라는 말씀인가요?

A: 당회 중심이 아닌 것은 아니고요, 당회 중심이긴 한데 당회원들이 ‘당회가 왜 존재하는가?’ ‘장로는 왜 있느냐?’를 잘 알기 때문에 권위적이지 않다는 것이지요. 그래서 장로가 집사에게 ‘김집사, 오늘 밥 좀 가져와라!’라고 말하는 이런 것은 없습니다. 내가 몸이 병들지 않는 이상 그렇게 하지 않고요, 오히려 교회에 처음 온 불신자를 찾아가서 그 사람의 밥을 챙겨주는 것이 우리 당회의 역할이라 생각합니다. 가정에서 어린 자녀를 돌보는 부모와 같이 장로는 그렇게 섬기는 일을 하죠. 부모가 능력도 있고 힘도 있고 돈도 다 있지만 자식을 위해서 기저귀 같고 다 하듯이 당회원들이 그런 자세로 일을 하기 때문에 남들이 보면 당회가 약하다는데, 그건 약한 것이 아니죠. 당회야 말로 교회에 강력한 동기를 부여하는 핵심입니다. 장로님들부터 아침에 와서 화장실 청소, 주차관리 등등 험한 일을 스스로 합니다. 직분자는 차를 절대 교회주차장에 주차하지 않기 때문에 주일 아침에는 주차장이 다 비어있습니다. 모두 밖에 댁니다. 하지만 주차장이 3000평이라도 너무 차가 많이 오기 때문에 주차 공간은 턱없이 부족합니다. 그러면 주차부도 있어야 하지 않겠습니까? 그런데 저희는 주차부도 없습니다. 왜 주차부가 없느냐? 장로님들이 자발적으로 봉사 하니까, 옆에 있는 사람도 따라와서 ‘저도 하겠습니다!’ 하니까 그런 부서 없이도 모든 게 원활하게 잘 움직입니다. 이런 자발적인 봉사의 핵심은 장로님들이라 볼 수 있죠.

Q: 그러니까, 장로님들이 자발적인 봉사의 본을 보이는 중심이라는 말

씀이시죠?

A: 그렇죠. 본을 보이는 것이죠.

Q: 이 교회에 처음 부임하셨을 때 장로가 있었습니까? 그분은 목사님의 생각에 동의하지 않았을 것 같은데...

A: 그 장로님은 시간이 지나면서 동의하게 되었지만, 시간이 지날 때까지 목회자가 기다리기는 어렵잖아요? 교인이 100명 정도 모이니까 장로님이 열을 받았어요. 지금까지 자기가 다 좌지우지 했는데 갑자기 시골 촌에서 100명 모아 놓으니까 모두 전도사 편이 다 왔다 해가지고, 설교 마치고 나면 나오라고 안했는데도 나와서 마이크 들고 저를 하루에 30분씩 비난을 했습니다. 설교 30분 하는데 장로님이 저를 30분이나 비난했습니다. 그런 세월을 3년 보냈습니다.

Q: 그렇게 3년 하시고 그 장로님은 나가셨습니까?

A: 아니요. 지금도 계시죠. 완전히 변화됐죠. 목사 안수 받을 때도 [그 장로님이] 안수 못 받게 하려고 유언비어 퍼트려 가지고 안수 받으러 갔다가 안수 못 받았어요. 그래서 가만히 있었는데, 나중에는 목사님들이 '이런 일이 있을 수 있느냐? 어떻게 이렇게 모함 할 수 있느냐?' 하면서 목사 안수를 받게 했습니다. 그렇게 악질적으로 반대를 했거든요? 그런 사람들 다 참고 안고 [목회]하니까, 모든 사람들이 목회자의 권위에 순복했지요. 일반 교회에서 똥을 뿌릴 만큼 반대를 해도 대항 한 적은 없었어요. 그래서 그 사람들이 완전히 180도 바뀌어져 가지고 '목사님, 목사님' 하면서 섬기니까, 다른 사람들이 장로가 되어도 잘 섬깁니다. 그러니까 가장 가까이 있는 사람을 참고 하면 된다는 거죠. 그 시절 제가 '이 새끼, 저 새끼' 온갖 소

리 다 들었고 뽀까지 맞았지만 다 참았어요. 군대 가서 돈 3200원 받고도 그렇게 많이 맞으면서 말 한마디 못했는데, 목회 하다가 몇 대 맞는 것은 아무것도 아니잖아요? 오히려 감사하고 기뻐하고 그랬지요. 그러니까 사람들이 변했어요.

Q: 이것은 개인적인 질문입니다만, 목사님께서 전도사 시작하실 때부터, 아니 교회 다니기 시작한 중 3 시절부터 지금까지 전도사를 거쳐 목사가 되었고, 지금 이렇게 교인이 많은 교회 담임이 되셨는데, 스스로 생각하시기에 초심을 잃지 않았다고 보십니까? 개인적인 질문입니다.

A: 철학이나 사상이나 이런 것은 달라지지 않았지만, 초기처럼 몸으로 때우는 것은 조금 달라졌습니다. 그때는 제가 혼자 다했는데, 지금은 그렇게 하지 않습니다. 대신에 다른 일들이 많아졌죠. 저희 교회 교역자가 적은 이유는 거의 모든 사역들을 교인들이 다 하기 때문이죠. 지난주에 230명이 결석을 했는데, 제가 연락을 다했어요. 우리 집사람 하고 저는 결석한 교인들을 한 사람씩 다 챙깁니다. 제 혼자 다 못하는데, 집사람과 함께 합니다. 우리 집사람은 우리 교인들 전체 이름, 아이들 이름도 거의 다 외웁니다. 저는 집사람을 못 따라 갑니다. 그러니까 교인들의 삶을 살피고, 많은 사람들이 자기 구역이나 교회에서 심방하고 활동하고 보고하면 답장하고 하기 때문에 옛날처럼 새벽에 집집마다 돌아다니고 저녁마다 돌아다니고 하는 것은 줄어들었습니다. 그러나 제 마음이 달라진 거라고는 생각하지 않죠. 저는 항상 우리 집사람에게 하는 말이 '지금 개척을 한다 해도 그때와 달라질 것이 없다.'고 합니다. 교회 규모만 커진 것일 뿐이지, 제가 뭐 특별히 달라진 것은 없습니다. 제가 노회나 이런 곳에 잘 가는 것도 아니고, 연합회 참석하는 것도 아니고 하다보니까, 늘 교회나 집에 있죠. 옛날이나 지금이나 삶이 비슷한 동선에서 움직입니다.

Q: 그럼 혹시 장로교 체제가 가진 문제점이나 개선점이 있다고 보십니까?

A: 장로교 체제가 잘 되었는지 잘못되었는지는 모르겠는데, 그 체제를 운영하는 사람들의 마음가짐이 오늘날 같은 이런 [권위적인] 장로와 같다면 교회 부흥 안 됩니다.

Q: 감사합니다. 지금 손목사님은 고신 교단을 넘어서 한국교회에서 굉장히 유명하신데, 목사님을 지금처럼 이렇게 유명인사로 만들어 준 것은 『목사님, 전도가 너무 쉬워요』라는 책인지요?

A: 유명하게 만든 것은 없다고 생각합니다. 이런 시골에서도 전도가 되니까 사람들이 궁금해 하고, 그래서 책을 펴내게 되었고... 책이 제 사역을 더 넓혀주었다고 보죠.

Q: 아무튼 그 책 덕분에 전국적으로 목사님을 모르는 사람이 없을 정도로 유명인사가 되신 것이죠. 책을 몇 권 출판하셨습니다?

A: 두 권.

Q: 두 권요? 보통 책을 내기 시작하면 상당히 많이 내니깐... 두 권 중에 더 애착이 가는 책은 어느 것입니까?

A: 제가 애착을 가지고 있는 책은 조그마한 한국판 전도폭발입니다. 우리나라에 전도폭발이라는 게 들어왔잖아요. 사실 저도 전도폭발 훈련을 받았는데, 훈련 받은 대로 해보니깐 한 시간 정도 [전도]하면 사람이 영접하는데 교회는 안 오더라고요. 논리적으로 들어가니깐 '네네' 하긴 하는데 안 믿는 거예요. 영접은 했는데 사실 제가 보기에 믿었다고 볼 수는 없는

거예요. 그래서 제가 한 20년 정도를 매일 불신자를 만나면서 어떤 말을 할 때 사람들이 마음의 문을 여는지 그런 것들을 [관찰]하면서 그 내용을 가지고 10년 동안 전도해왔습니다. 저는 주로 문답을 하거든요. ‘영혼이 죽으면 끝이지!’ 하는 사람들에게는 문답으로 예를 들면,

A: 선생님 혹시 쥐의 DNA와 사람의 DNA가 얼마나 동일한지 아십니까?

B: 잘 모릅니다.

A: 97% 이상이 동일하다고 합니다. 그렇기 때문에 혹시 쥐 중에서 아침에 일어나서 ‘오, 아미타불’ 하는 쥐를 본 적이 있습니까? 왜 사람에게만 내세의 사정을 갖게 되는가? 왜 사람만 그럴까? 왜 아프리카에 사는 사람이나 한국에 사는 사람이나 왜 사람만 종교를 가질까요? 97%나 동일한 DNA를 가졌는데?

이런 식으로 문답을 합니다. 모든 영접하는 과정에서 사람이 쉽게 이해할 수 있는 단어들로 하면 영접을 다 하는 거예요. 그래서 제가 너무 신기해서, 한 2년 쯤 됐을 때 집사님, 권사님을 불러서 특정 마을에 가서 경로당이나 그런데 가서 아무 사람이나 점심을 사준다고 한 20여명 모시고 오라고 하니깐 거기서 한 20분 떨어진 마을에 가서 사람을 20여명 모시고 온 거예요. 우리 교육관으로 왔기에 제가 가서 ‘저는 사실 이 교회의 목사인데…’ 하면서 해보니깐 20명 중에 16명이 예수님을 믿겠다는 거예요. 그래서 제가 그걸 책으로 낸 거예요. 사실은 실제 [전도]하는 광경, 다 영접하는 [광경] 등을 담은 DVD도 있습니다. 우리 부교육자들이 이틀정도 해서 하면 95%정도 결신하죠. [다른] 목회자들도 기술이라기보다는 그런 노하우를 가지고 하면 훨씬 더 좋을 건데, 그냥 불신자들이 오면 목사님들이 ‘어디 사느냐?, 뭐 하느냐?’ 하고 난 뒤에는 그 다음부터 진도를 못나가요. 불신자들이 오면 인사를 하고 난 다음부터는 복음제시를 잘 못하는 거예요. 그런 것들을 체계적으로 배우면 훨씬 더 효과적으로 복음을 전하지 않을까 해요.

Q: 지금 말씀하신 책은 작은 책자라고 말씀하신 한국판 전도폭발을 말합니까? 그것을 목사님께서 직접 만드셨고, 그 책이 가장 애착이 간다는 말씀이시죠?

A: 애착이 가는데, 『목사님, 전도가 너무 쉬워요』처럼 재미있는 것은 아니기 때문에 목회자들이 보고 하면 엄청 쉬운데, 저는 이 책이 좋죠.

Q: 지금 사실 고신 교단의 교회들은 거의 대부분 소형교회이지 않습니까? 이런 소형교회를 탈피할 수 있는 방법으로 방금 말씀하신 ‘이걸 적용해보면 좋겠다!’ 이런 생각 하십니까?

A: 소형교회를 탈피할 수 있는 것은 이런 책도 아니고요... 저는 이 동네에 와가지고 그렇게 적대적이고 40년 동안 교회가 [마을 사람들에게] 본도 되지 못하고 몇 명모이지 않는 교회가 싸우고 난리를 했어도, 집사람하고 매일 가서 쫓겨나더라도 인사드리고, 인사드리고, 인사드리니깐 사람들 마음이 달라지더라고요. 만약에 100명 모이는 지역에 20명 정도 모이는 교회가 있다면 그 교회 목회자가 이런 책 몰라도 매일 주민들이나 할아버지, 할머니를 아침에 새벽기도 마치고 집집마다 다니면서 인사하고, 누가 아프다고 하면 감기약 사주면서 하루 2시간씩 동네를 1년만 돌면 기적이 일어납니다. 그런 곳의 목회자가 전도 안하잖아요. [신학교에서] 7년 동안 배우고 최고의 목회전선에 서 있는 목회자가 게으르다고 생각합니다. 인사만 해도 기적이 일어나는데 말입니다. 어제도 목회자 세미나 하고 왔는데, 제가 물어봤습니다. 만약에 어떤 목사님이 1년만 동네사람들한테 인사만 하고 다니고, ‘아들한테 전화하려고 하는데 연락이 안 된다!’ 그럼 목사님이 해결해주고, 간단한 거, 노동도 아닌 조금만 친절을 베풀어서 1년만 매일 아침에 인사 한 번만 하면서 필요한 것들 알아서, 약도 좀 사주고, 촌에 있는 사람이 밖에 나간다면 정류소까지 차도 태워주고, 이런 사소한 일을

하루에 2시간씩 1년만 하면 모든 목회자들에게 기적이 일어날 겁니다. 그래서 제가 물었어요. ‘목사님, 군대 갔다 오셨습니까?’ 갔다 왔다고 해서 ‘군대 가는 게 좋습니까? 하루에 2시간씩 인사하는 게 낫겠습니까? 어느 게 쉽겠습니까? 인사하는 게 쉽죠? 그런데 왜 그걸 안하십니까?’ 인사만 해도 기적이 일어난다고 말하면서도 인사 안하잖아요.

Q: 목회자는 부지런해야 한다는 말씀이시죠? 사실은 자기소임을 다 하기 위해서는…

A: 목회자니깐, ‘나는 왜 존재하는가?’ 월급 받아가지고 사는 게 목회자의 목적이 아니잖아요. ‘나는 왜 존재하는가?’ 세월호 승객들도 마찬가지로 ‘나는 왜 존재하는가?’ 라고 자기 가치를 알았다라면 도망갔겠죠.

Q: 목회에 대해서 교단후배 목회자들에게 해주고 싶은 말씀이 있다면…

A: 그런 건 없고요. 개척교회든, 무슨 교회든, 이렇게 주민들과 함께 접촉을 하고 섬기면, 인사만 해도 기적이 [일어납니다.] 자기 동네만 기적이 일어날 뿐만 아니라, 한국에 있는 목회자들이, 조그마하든 큰 마을이든 다 교회가 있잖아요, 다 이렇게 하면 그 사람들이 안 믿을지라도, 내 교회가 부흥이 안 될지라도 한국교회가 어떻게 되겠어요? 나는 그렇게 생각하고 있습니다.

Q: 혹 목사님께서 신대원에서 가르치신다면, 목회현장을 위해 이 과목, 이런 훈련내지는 이런 교육은 반드시 필요하다고 생각하시는 것은 전도폭발 같은 이런 겁니까?

A: 인사라도 해야지요. 그리고 하루에 2시간씩 인사라도 못하겠다면 목

회사는 안 되겠다는 각오를 하고... 구멍가게 하는 슈퍼주인은 구멍가게가 안 되면 홍보도 하고, 안 되면 몇 천만 원 날리는 거 아닙니까? 도시는 몇 억을 날릴 거고, 그럼 내 자식들은 어떻게 될까요? 부도나는데... 그런 마음을 가지고 내 교회가 안 되면 20명, 30명 모이면 우르르 몰려다닐게 아니라, 인사라도 다니고, 전도라도 다니고, 하다가 안 되는 것은 하나님께서 도와주시겠지만 그것도 안하잖아요.

Q: 만약에, 신대원에서 목사님의 노하우나 말씀하신 것과 관련해서 신학생들에게 정말 목회 현장에 나갔을 때 피가 되고 살이 될 만한 강의를 한 학기 동안 해달라고 부탁을 받으시면 하시겠습니까?

A: 한 학기동안 할 만한 밑천이 없습니다. 그렇지만은 참 답답하지 않습니까? 제가 최근 수영로교회 누구도 만나보니깐, 목사님들이 양산지구 저 쪽으로는 안 맡으려고 한답니다. 해운대쪽은 맡으려고 목사님들끼리 [경쟁이] 아주 치열하답니다. 양산가서 혀가 빠지게 해봐야 도움도 안 되고, 생기는 것도 없다는 거예요. 그러니깐, [목사가] 목적을 상실해버리고 내가 목적이 되고 나면 그 마음 안에서는 기적이 일어날 수 없습니다.

Q: 100명의 목회자가 있다면 100명 가운데 목사님 같은 목회자는 한 분 뿐일 겁니다. 목사님 말씀대로 100명 가운데 90명 정도라도 목사님과 같은 생각을 가지고 있다면 신자 수가 폭발적으로 늘어나는 엄청난 일이 일어날 것이라고 생각할 수 있겠지만, 역사적으로 그렇게 된 적도 없고...

A: 저는 제가 생각할 때 제 자랑도 아니지만은 앞에서 계속 반복되는 말이지만 목회자도 존재목적을 분명히 하고 저도 제가 여기 올 때에 다른데서 한 5군데서 한 주간만 오라고 하더라고요. 그런데 이 교회에서 최고 먼저 불러서 왔는데 제가 그 때에 계획을 세웠어요. 몇 가지를 그 중에서 내

가 전도를 하려고 하면은 어떻게 하면은 교인들이 한 마음이 돼서 잘할 수 있을까? 몇 가지를 한 중에서 첫째로는 내가 전도를 하지 않으면 나는 설교를 안 한다. 이게 지금까지도 제가 작년에도 200명 정도 [전도]를 했는데, 전도를 하지 않으면 설교를 하지 않아요. 지금은 돈에 민감하잖아요? 교회나 집회나 어떤 경우에든지 사례비 말고 예배를 드리고 사례나 차비는 받지 않는다는 원칙을 지켜왔어요. 그래서 우리 아이들 백일이나 돌이나 한 번도 기념[한 적 없고] 내 생일 해먹은 적 없습니다. 작년에 우리 어머니가 돌아가셨어도 아무에게도 연락 안했어요. 우리 교인들은 왔지만 ‘꽃다발 하나 가져오지 마라!’ [했고], 그리고 밥 하나 준거 없습니다. 조문만하고 다 보냈어요. 그래서 장로님들이 ‘이건 너무하다!’고 그래서 굴 20박스 사서 굴 2개씩만 드렸어요. 어떤 조의금도 받지 않았는데, 저는 이런 것들이 목회에 도움이 된다고 생각해요. 이렇게 함으로써 생명을 구원하려는 마음이 전파가 되면 설교를 안 해도 사람들이 ‘아, 생명을 귀하게 여기구나!’라고 생각하게 돼요. [우리 교회에서는] 누가 장로라고 해서 처음 온 사람들을 무시하는 일은 있을 수 없죠. 이런 존재 목적에 대한 것이 바로 되어 있으면 나머지는 자동적으로 될 거라고 생각합니다.

Q: 지금 세계로교회의 특징을 한 마디로 요약한다면 뭐라고 말씀하시겠습니까?

A: 우리는 많이 배우지를 못해서 아는 게 별로 없지만은 그래도 분명히 아는 것은 예수님이 이 땅에 오신 목적을 아는 것이고, ‘그 분이 세우신 교회가 무엇을 해야 될 것인가?’ 그 어떤 목적에 조금 더 충실하고자 합니다.

Q: 현재 세계로교회가 가장 집중하고 있는 사업이 있다면요?

A: 당연히 전도이겠지요.

Q: 제가 보니까 국제학교도 있던데...

A: 국제학교는 큰 비중을 차지하고 있지 않고요. 1년에 개안수술 1000 명씩 해드리는 거, 그 다음에 외국에서 시집 온 사람들이 많잖아요. 베트남 분들... 그런 분들이 고향에 갈 때 항공권을 무료로 사드리고... 시골이니까 사각지대가 많습니다. 자식이 있어서 도움은 못 받는데 도움은 필요하고... 그래서 쓸이 필요한 사람들은 무제한으로 교회서 드립니다. 그런 것들입니다.

Q: 가장 집중하는 것은 당연히 전도이고 그 다음에 다문화가정을 돌보고 국제학교를 통해 의료, 개안수술 그리고 사각지대에서 도움을 필요로 하는 분들에게 구제하는 그런 일을 하고 계십니다. 세계로교회 비전이 있다면 소개해주세요. '앞으로 세계로 교회는 이런 방향으로 나간다!'

A: 계속 전도를 해야 하는데, 우리가 이 지역을 복음화하고 기독교 문화를 조금 더 호의적인 기독교 문화를 만들기 위해서... 사실 개안수술도 신자인지 불신자인지 모르거든요. 누구든지 전국 어느 병원에서든지 수술을 하고 연락하면 우리는 돈만 부쳐주거든요. 그러니까 우리가 누구인지 그 사람들은 모릅니다. 모르지만은 어쨌든지 교회에서 수술비를 받아서 수술했다고 그 사람 마음에 교회에 대한, 예수님에 대한 좋은 생각을 가지고 있으면 좋겠다 싶어요. 그러니까 섬김을 통해서 문화가 조금이라도 개선이 되었으면 합니다. 특별한 비전은 잘 모르겠습니다.

Q: 세계로교회는 구역장이 구역의 모든 대소사뿐만 아니라 모든 것을 다 알고, 목사님께서 구역장의 컨트롤 타워 역할을 하는 체제의 교회로 이해하면 되겠습니까?

A: 네 그런 걸 당회원들이나 저희들이 책임을 집니다.

Q: 마지막으로 미래의 고신 교단에 대해서 한 말씀 해주신다면?

A: 고신교단이든, 한국교회든, 통계적으로 본다면 세월호가 가라앉은 속도만큼 가라앉는 게 사실이거든요. 그런데 위기를 못 느끼고 있는 게 너무 가슴이 아픕니다.

Q: 위기라는 것은 전도에 대한 열정이 사라져버려서 교회가 침몰하고 있는데, 정작 교회는 그 위기를 못 느낀다는 겁니까?

A: 전도든, 무엇이든지 간에 실제적으로 인구자체가 기하급수적으로 줄어들고 있고 앞으로 10년 정도 지났을 때 이 속도로 [교인수가] 내려갔을 때, 지금 중고등부 안에서, 대학생들 안에서 기독교인에 대한 이미지라든지, 믿고 있는 사람의 숫자를 보면 기독교인들이 몇 명 없잖아요. 이 정도로 어른 세대와 아이들 세대가 역삼각형으로 확 줄어들고 있는데, 여기에 대한 대책은 안 세우고, 자기 교회 일을 일간 신문에 광고나 내고... 지금 배가 침몰하고 있는데, 이권쟁탈전을 하고 있는 것을 보면 진짜 안타깝지요. 앞으로 10년이 지나면 이 교회가 어떻게 될까 생각하면... 사실 저도 우리 교회만 이렇게 해오다가 몇 군데 집회 가서 보면은 자다가도 일어나서 식은땀이 납니다. 십년 뒤에는 어떻게 될까? 언론부터 전부다 좌파중심이고, 기독교에 호의적인 것도 없죠. 어린이부터 초등학교, 중학생, [고등학교], 대학생, 없습니다.

Q: 목사님께서 평생 여기 오셔서 목회를 하셨는데, 앞으로 세계로교회는 어떻게 될 것 같습니까?

A: 세계로교회도 어느 단계까지는 계속 사람은 모이겠지만, 그래도 이 물줄기를, 힘은 없지만 우리가 할 수 있는 데까지는 막아보려고 하는 거죠.

Q: 목사님께서도 때가 되면 은퇴를 하실 텐데... 지금이야 한참 젊으시지만... 은퇴를 하시고 나면 다른 누군가 지금 목사님의 자리에서 목회를 감당을 하게 되겠지요. 후 후임에 대한 계획이나 생각이 있습니까?

A: 지금까지는 전혀 없었는데, 올해부터 생각을 해서 우리 청년들 중에서 가능성 있는 사람들을 공부를 시켜서 해야겠다고 이야기를 하고 있습니다.

Q: 교회 뒤쪽에 국제학교가 있더라고요. 소개를 해주시겠습니까?

A: 여기는 교육적으로는 사각지대고 초등학교도 지금까지 50명을 넘지 않았거든요. 그래서 저기 지사동이라고 하는 곳에서 애들이 와서 조금 늘 어났어요. 여기는 어디 가서 공부할데도 없고... 그러니깐 우리 교인들 중심으로 애들이 공부도 좀 하고 방과 후에, 방과 후 학교거든요, 학교 갔다 와서 영어도 좀 하고 그렇게 합니다.

Q: 방과 후 학교인 국제학교 교육프로그램 가운데 중점적으로 하고 있는 것은 외국어입니까?

A: 네.

Q: 국제학교에 들어오는 것은 교인들의 자녀입니까?

A: 80%가 교인들의 자녀이고 외부 사람들 [자녀]도 있고 또 다른 교인

들 [자녀]도 있습니다.

Q: 국제학교를 시작하신 특별한 계기라도 있습니까?

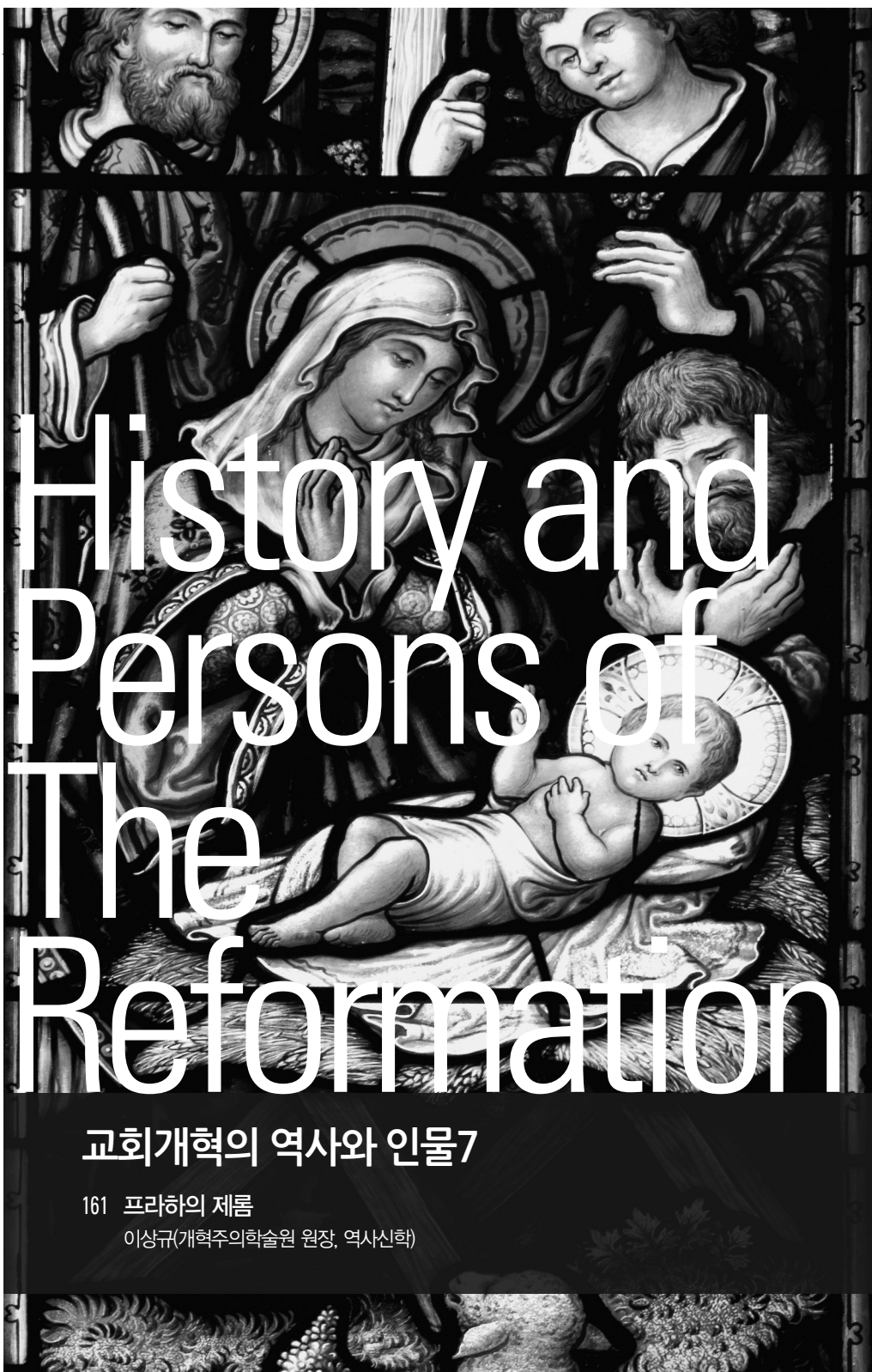
A: 교육적으로 사각지대니깐 그래서 그런 것들을 보완도 하고 또 우리 교인들이 여기서 정말 교회를 위해서 헌신을 많이 하는데 자녀들이 잘못되면 열심히 봉사를 했는데 자녀들이 비리비리한 것도 제가 볼 때는 옳지 않다고 생각해서 그런 것들도 보완을 할 겸...

Q: 오늘 참 바쁘신데 좋은 시간 내 주셔서 감사하고 들으면서 정리를 함 해볼게요. 목회철학이랄까, 교회방향, 오늘날 교회의 성장배경을 다섯 가지로 정리하면, 첫째는 강력한 리더십이고, 두 번째가 목회철학인데 즉 영혼구원에 대한 확신, 세 번째가 목적 지향적 교회운영, 네 번째가 섬김과 봉사의 공동체 형성, 다섯 번째가 결국은 땀 흘린 결실이다. 이렇게 생각합니다. '이것이 교회 목회철학이고 목회방향이고 교회비전이 아닌가!' 이렇게 생각합니다.

Q: 손목사님 생각에는 교수님께서 요약을 잘 하신 겁니까?

A: 네.

Q: 감사합니다. 손목사님, 감사합니다. 진짜 그냥 된 게 아니고 정말로 땀 흘린 결실입니다.



History and Persons of The Reformation

교회개혁의 역사와 인물7

161 프라하의 제롬

이상규(개혁주의학술원 원장, 역사신학)

프라하의 제롬



이상규(개혁주의학술원 원장, 역사신학)

중세 하에서 교회개혁을 시도했던 인물 중 보헤미아 프라하의 제롬(Jerome of Prague, c. 1371-1416)은 평신도였으나 위대한 웅변가이자 토론가였다. 그도 로마교회의 개혁을 위해 싸웠던 인물이었으나 그에 대해서는 알려진 것이 별로 없고, 따라서 그를 아는 이들도 많지 않다. 그는 얀 후스(Johannes Hus, 1372/1373-1415)의 제자이자 동년배로서 근친한 동료였고 그 시대를 함께 살았던 개혁자였다.

제롬은 1371년 경 프라하에서 출생했다. 그의 어린 시절에 대해서는 별로 알려진 것이 없다. 분명한 사실은 그도 로마교적 환경에서 성장했고 로마교회의 가르침을 받으면서 성장했다. 1398년에는 프라하대학을 졸업했다. 이 학교에서 재학하는 동안 제롬은 위클리프를 알게 되었고, 교회 개혁의 이상을 가지게 된 것으로 보인다. 프라하대학은 1348년 황제 카를 4세(재임기간: 1347-78)에 의해 설립된 학교로서 알프스 이북 라인강 동쪽에 최초로 설립된 대학이었다. 역사적으로 볼 때 빈 대학(1365), 하이델베르크 대학(1368)과 비슷한 시기에 설립되었다. 황제 카를 4세는 파리 대학의 모델을 따라 교수 중심의 정통종교를 지향하는 국제적인 대학이 되도록 의도하였다. 특히 신성로마제국의 통치권위를 세우는 대학이 되기를 원했다. 따라서 북부지역의 명문대학으로 명성을 얻었다. 그러나 설립되기 30년 만에 보다 근대적이고 민족주의적인 보헤미아 식 교육을 지향하

는 대학으로 변모되고 있었다.¹⁾

보헤미아와 영국 지배층과의 선린관계로 1380년대부터 보헤미아에는 위클리프의 저서들이 소개되고 있었다. 특히 영국의 리처드 2세와 보헤미아 왕의 누이인 룩셈부르크의 앤(Ann)과의 혼인으로 두 나라 간의 문화교류가 빈번해 졌고, 보헤미아의 청년들이 영국 옥스퍼드로 유학하는 일이 빈번해 지자 위클리프의 저서들이 보헤미아로 소개될 수 있었다. 그래서 프라하 대학은 개혁사상을 전파하는 본거지였다. 이런 환경에서 제롬은 위클리프의 사상을 접하게 된 것이다. 프라하 대학도 개혁 성향을 지닌 대학으로 변모되어, 대학에는 위클리프 지지파와 신성로마제국 지지자들 간에 갈등이 제기되었고, 친 체코파 혹은 반 체코파로 양분되기까지 했다. 제롬은 이런 지적 환경에서 수학했고, 이 대학으로 스며든 위클리프의 영향하에서 개혁신앙을 배우게 된 것이다. 그가 영향을 받은 얀 후스는 1396년부터 가르치고 있었는데, 얀 후스와의 접촉을 통해 제롬은 교회개혁의 이상을 갖게 된 것이다.

프라하 대학을 졸업한 제롬은 영국 옥스포드로 가서 일정 기간 공부하고 1401년 위클리프의 저작을 가지고 프라하로 돌아와 이를 보급하는 일에 몰두했다.²⁾ 이것은 그가 반 로마교적인 개혁신앙을 깊이 수용하고 있었음을 보여준다. 그 이후 제롬은 파리 대학으로 옮겨가 문학 석사 학위를 얻고 그곳에서 강의하기도 했다.

제롬은 사상사적 혹은 신학적으로 볼 때 위클리프주의를 따르는 실재론자(Realist)였다. 이런 신학적 입장 때문에 파리 대학에서 더 이상 가르칠 수 없었다. 파리 대학은 실재론이나 위클리프의 주장을 거부하고 있었기 때문이다. 이때부터 제롬은 교회개혁자로 활동하기 시작한다. 그의 신학 사상은 위클리프- 후스를 잇는 개혁신앙이었다. 그는 면죄부 판매의 부당성을 지적하고 구원을 받기 위해서는 순수한 복음적 진리로 돌아와야 한

1) 이석우, 『대학사』(한길사, 1998), 378.

2) Harold Brown(라은성 역), 『이단과 정통』(그리심, 2001), 432.

다고 가르쳤다. 더 나아가 교회 토지를 공유화를 주장하고, 교회는 청빈해야 한다는 점을 강조했다. 예배의식에 있어서도 초대교회처럼 성찬식 때 신도에게도 떡과 함께 잔도 주어야 한다고 주장했다. 그러나 성찬관에 있어서는 여전히 전통적인 화체설을 신봉하고 있었다.³⁾

1407년에는 제롬이 민족주의-윌클리프주의적인 신앙운동(Nationalist-Wycliffite campaign)에 동참하게 되는데, 이런 노력은 결과적으로 독일인이 주도적이었던 프라하 대학에서 체코인들도 동등한 지위를 부여받게 해 주었다. 그러나 그의 사상 때문에 제롬은 프라하의 대주교로부터 파문을 받았고, 1410년에는 헝거리의 시기스문트 궁정에서 행한 설교 때문에 해임되기도 했다. 개혁신앙은 언제나 문제였다. 그는 오스트리아 비엔나로 도피했다. 그러나 이곳에서 종교재판관에 의해 체포되었다. 그는 이미 파문을 받았으므로 생존의 위기를 감지한 그는 이곳에서 탈출에 성공했다. 이런 경험들이 제롬으로 하여금 더 철저하고 급진적인 개혁자로 변화시켜 주었다.

1412년에는 프라하로 돌아왔다. 이곳에서 제롬은 후스와 함께 유명한 공개 논쟁에 참여했다. 이 토론에서 신자는 그리스도의 법에 위배되는 교황의 명령에 순종할 의무가 없다고 주장했다. 그 뒤 시가행렬을 이끌었다. 그는 친구이자 동료인 후스의 파문에 저항하고 면죄부 판매와 유골송배를 반대하는 시위를 주도한 것이다. 후스는 로마교의 신학은 물론 면죄부 판매를 반대하여 1412년 파문을 받았고, 성사금지령이 내려진 상태였다. 제롬은 후스에 대한 제재조치가 부당하다고 보았고, 면죄부 판매는 기독교의 바른 신앙을 위협하는 불의한 거짓으로 공표하였다. 이때의 시위는 면죄부 판매를 공인한 교황 요한네스 23세의 칙서를 불태우는 것으로 절정에 달했다. 그는 당시 교회의 신학과 의식, 관행이 성경에서 이탈한 것임을 확

3) J. D. Douglas ed., *The New International Dictionary of the Christian Church* (Zondervan, 1978), 529.

신하여 이를 철저하게 반대하고 저항했다.

결정적인 사건은 1414년에 일어났다. 이 때 후스는 이단 혐의로 콘스탄츠 회의에 소환명령을 받았고, 황제는 여행의 안전을 보장했다. 그래서 후스는 10월 11일 크라코벡(Krakovec)을 떠나 20일 간의 여행을 거쳐 11월 3일 콘스탄츠에 도착했다. 제롬은 동료들의 만류를 뿌리치고 이 여행에 동행했다. 한 가지 이유뿐이었다. 후스를 지원하고 돕기 위한 목적에서였다. 그러나 이때 제롬은 체포의 위기를 겪어 콘스탄츠에서 도피했으나 개인의 힘은 미약했다. 그는 다시 체포되어 콘스탄츠로 호송되어 다시 1여년간 투옥되었다. 반면에 후스는 여행의 안전 약속을 보장 받지 못한 채 도미니수도원 감옥에 6개월 간 투옥되었고, 콘스탄츠공의회에서 정죄되어 ‘이단의 괴수’(Hoeresiarcha)라는 누명을 안고 1415년 7월 6일 화형을 당했다. 이때는 위클리프가 죽은 지 30년이 지난 때였으나 그의 무덤은 파헤쳐졌고, 그도 다시 화형에 처해졌다.

황제 지기스문트(재임기간: 1410-1437)⁴⁾는 제롬도 처리해 줄 것을 요청하였다. 지기스문트는 룩셈부르크왕가에서 나온 마지막 황제로서 서유럽 교회의 대분열기 황제였고 후스전쟁을 종식 시킨 왕으로 평가되고 있으나 개혁자들을 처단했던 왕이었다. 그가 교황 요한 23세에게 교회의 대분열을 종식시키기 위한 콘스탄츠 회의 소집을 설득했고, 아헨에서 독일 왕으로 대관식을 치른(1414. 11) 후 콘스탄츠로 가서 공의회에 참석했다. 지기스문트는 보헤미아의 안 후스에게 신변보장을 약속하였으나 지키지 않았고 그를 화형 당하게 했는데, 그가 이번에는 제롬을 화형에 처하도록 역할 했던 것이다. 옥중에서 고문을 당했던 제롬은 병까지 얻어 육체적으로 연약한 가운데 있었다. 심한 고문 때문에 한때 위클리프와 동료였던 후스의 교리를 부정하기까지 했다. 그는 1416년 4월 26일 콘스탄츠공회의

4) 그는 헝가리와 크로아티아의 왕(1387~1437), 독일 왕(1410~1437), 보헤미아 왕(1419~1437), 브란덴부르크 선제후(1378~1388, 1411~1417)였고, 신성 로마 제국의 황제(1433~1437)였다.

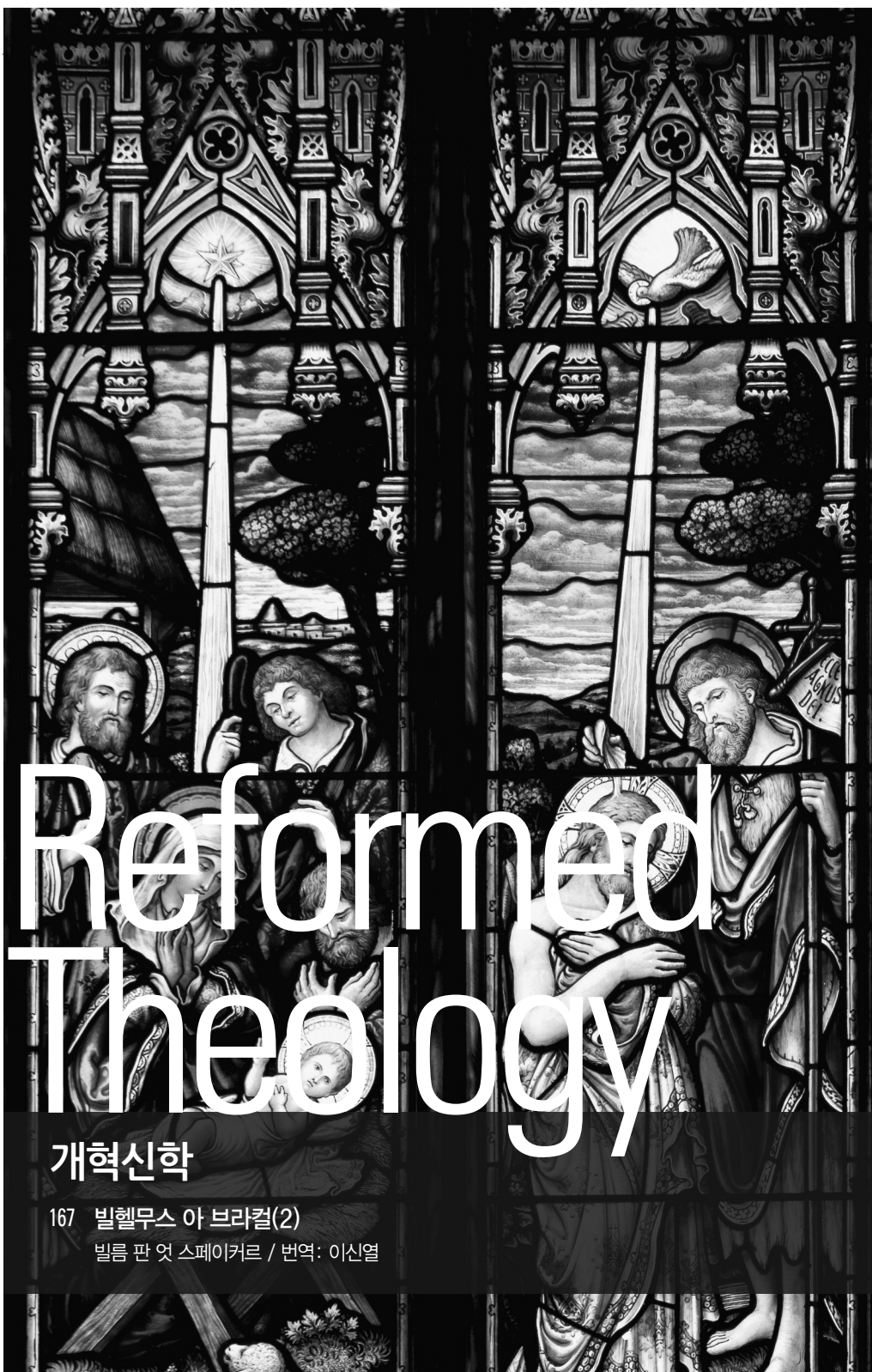
출두하여 마지막 심문을 받았다. 성실하지 못하고 태도가 모호하다는 비판을 받자 제롬은 과거에 자신이 교회개혁정신을 부정한 것은 육체적 연약과 두려움 때문이었다고 고백하고, 다시 교회 개혁의 이상을 주장했다. 죽음은 피할 수 없었다. 제롬은 다시 타락한 이단자로 정죄를 받고 후스와 마찬가지로 1416년 5월 30일 화형에 처해졌다. 화형을 당하기 전 그는 시편 31편으로 하나님께 마지막 기도를 드렸다고 한다.

여호와여 내가 주께 피하오니
나를 부끄럽게 하시 마시고
주의 공의로 나를 건지소서.

내가 나의 영을 주의 손에 부탁하나이다
진리의 하나님 여호와여
나를 속량하셨나이다.

이 논문은 일년 전 후스가 처형을 앞두고 암송했던 동일한 말씀이었다. 보헤미아의 후스와 교회는 후스와 함께 제롬을 종교개혁 신앙으로 순교한 최초의 인물로 간주한다. 제롬의 저서 가운데 현존하는 것은 대학에서 행한 강의록과 논쟁서들, 그밖에 ‘보편실재에 관한 입장’ (Positio de universalibus), ‘보편 실재에 관한 질문’(Quaestio de universalibus)이라는 2편의 논문이 있다.

교회개혁을 꿈꾸며 보헤미아 독일 폴란드 등지를 다니며 방랑의 길을 갔던 제롬은 자신의 신념을 지키며 죽음을 맞았다. 그는 후스와 동일한 교회 개혁의 이상을 가졌던 인물로써 위클리프의 정신적 제자들이었다고 할 수 있다.



Reformed Theology

개혁신학

167 빌헬무스 아 브라컬(2)

빌름 판 엇 스페이커르 / 번역: 이신열

빌헬무스 아 브라켈 (2) (Wilhelmus à Brakel, 1635-1711)



빌름 판 엇 스페이커르

번역: 이신열(고신대학교 교수, 조직신학)

이 글은 화란 아플도른 신학대학의 교회사 명예교사인 Willem van't Spijker(1926-) 박사의 *De verzegling met de Heilige Geest*(Kampen: De Groot Goudriaan, 1991)라는 단행본의 번역(p124~134)으로 지난 갱신과 부흥 13호와 연결된다.

판 엇 스페이커르 교수는 1970년 화란자유대학교에서 '마틴 부셔의 직분론'(De ambten bij Martin Bucer)이라는 제목의 논문으로 박사학위를 취득하였는데 이 졸업 논문은 학문적 탁월성을 인정받아 최우수 성적(magna cum laude)을 받았다. 그는 유티레흐트(Utrecht) 지역의 화란기독교개혁교회(Christelijk Gereformeerde Kerken, CGK)에서 다년간 목회 후 1972년부터 교단 신학대학인 아플도른 신학대학(Theologische Universiteit van CGK in Apeldoorn)의 교회사 교수로 25년 간 봉직한 후 1997년에 은퇴하였다. 칼빈과 부셔를 중심으로 종교개혁 연구에 평생을 바쳤으며 많은 저서들을 남겼다.

“누구에게 이 약속이 주어지는가?”라는 질문에 관해서 칭의가 사람을 향한 하나님의 일에 그치지 아니하고 ‘또한 인간에게’ 행해지는 일임이 강조된다. 하나님은 그리스도 안에서 죄인에게 해방하는 판결을 선언하신다.

그러나 이 말의 의미는 의심의 여지없이 죄인이 이를 수용한다는 것이다. 브라컬은 칭의에 대한 자세한 구분을 주장하는 나데르 레포마치(de Nadere Reformatie)의 다른 저자들과는 달리 양심에 있어서 칭의가 어떻게 작용하는가에 대해서 고찰한다. 그는 신자가 그 근거를 약속에서 발견한다고 기록한다. 그렇다면 약속은 어떻게 작용하며 이 작용이 어떻게 마음속에 호소하는가?

약속은 무오한 약속이다. 따라서 신앙의 확실성은 항상 확고해야 한다고 브라컬은 다음과 같이 말한다. “신자는 항상 의심의 여지없이 확신을 지닐 이유와 근거를 지니고 있다. 그는 또한 무오한 약속이 자신에 관한 것임을 알고 있어야 한다. 그러나 그가 이러한 확신을 항상 지니지 못하는 것은 그의 약점에 해당된다. 그가 하나님의 약속의 진리를 의심하기 때문이 아니라 빈번히 올바른 빛을 상실함으로써 자기 자신의 은혜의 상태가 좋지 않아 보이기 때문이다. 투쟁을 통해서, 그리고 비정상적인 행위 또는 다른 싸움을 통해서 그는 자신이 약속을 받은 자들에게 속한 것과 같은 그러한 상태에 놓여 있지 않음을 깨닫고 두려워하게 된다. 따라서 그의 의심은 약속이 절대적이지 않거나 사람이 확신을 지닐 수 없다는 사실에 대한 증거가 아니다. 이는 단지 그의 어두움과 연약함에 대한 증명에 불과한 것이다.”

논증의 방식은 명백하고 분명하다: 하나님의 약속은 절대적이다. 이 약속은 파기될 수 없다. 이 약속은 신자들에게 유효하다. 내가 신자로서 나의 상태에 대한 빛을 지니고 있지 아니할 때, 약속 또한 나에게 거의 아무 것도 말해주지 못한다. 여기에서 재차 칭의하는 믿음에 관해서 말할 때, 이것이 우리 자신을 지향하는 것이 아니라고 주장하는 브라컬의 질문이 우리에게 문제로 제시된다. 약속에 대한 의심에 관해서는 전혀 말하지 아니하지만 내가 신자인가라는 질문에 관해서는 약속을 추상화한다.

브라컬이 확신의 길에 관해서 말하는 논증에 있어서 동일한 경향이 부분적으로 우리에게 적용된다. 여기에서 브라컬은 칭의가 단지 사람에게 주어

지는 사역일 뿐 아니라 또한 사람을 향한 사역임을 강조하는 부분을 재차 인용한다(881쪽). “칭의는 단지 사람에게 주어지는 하나님의 사역일 뿐 아니라 사람을 향한 사역이다. 하나님은 영혼을 향하여 무죄를 선언하신다. 그리스도의 의의 전가라는 영원한 계획은 사람에게 위로와 감사를 제공하지 못할 수 있으며, 또한 사람이 실제로 자신의 양심에 있어서 의롭다 칭함을 받지 못하고 이 판결이 선언되는 것을 듣지 못하는 한, 성화에 이르지 못할 수 있다. 이제 하나님이 결국 결정을 내려야 하시거나 계획을 변경하셔야 한다고 의도할 필요는 없다. 그러나 우리는 하나님의 계획과 그리스도의 의의 전가를 실제적 선포를 통해서 의식할 수 있도록 노력해야 한다. 사람은 자신의 공로에 의해서 의롭다 칭함을 받기 위해 나아가거나 노력해서는 아니 되지만 믿음으로 그리스도의 의를 받아들이기 위해서, 그리고 이런 방식으로 의롭다 칭함을 받는 상태에 도달하기 위해서 노력해야 한다. 또한 신자들에게 주어진 약속을 믿음으로 받아들이고 이와 더불어 하나님께 나아가기 위해서, 그리고 이런 방식으로 실제적 판결을 받기 위해서, 그의 말씀으로부터 그리고 성령에 의해서 노력해야 한다. 이것이 영혼에 기쁨과 위로를 주는 삶이다. 이는 사람으로 하여금 감사하도록 만들고, 하나님께 영광을 돌려 드리도록 만들고, 성화에 이르도록 만든다.”

여기에서 두 가지 주목할 만한 표현을 발견할 수 있다: 하나님의 계획과 그리스도 안에서 주어진 화해를 실제적 선언을 통해서 스스로를 의식할 수 있도록 만들어야 한다는 것이다. 사람은 믿음을 통해서 의롭다 칭함을 받을 수 있는 상태에 놓이게 된다. 신자들에게 주어진 약속은 수용할 만한 것이며 이를 통해서 우리가 하나님께 나아가게 된다. 그가 의심에 빠진 자들을 돕기를 시도하신다는 것을 염두에 둘 때, 브라켈의 의도를 요약할 수 있다. 그는 칭의 자체와 칭의의 위로를 서로 분리하면서 영적 지도력을 제공하기를 원한다. 하나님의 판결은 말씀에서 선언된다. 그러나 이는 양심 속에서 울려 퍼져야 한다.

브라켈은 마지막 장(chapter)에서 칭의함을 받기를 원하는 자들을 인도

하려고 시도하면서 목회의 방법을 선택한다. 그는 이들이 확실성으로 나아가는 길에 활용될 수 있는 수단을 갖기를 원한다. 그는 자신의 글이 어떤 사람이 의롭다 칭함을 받았음에 대한 증거이자 징표로 기능할 수 있음을 전제로 삼는다고 약속한다. 이제 다음의 4가지 경우가 등장한다. 먼저 칭의를 추구하는 자는 죄에 대한 체험적 겸손을 지녀야 한다. 브라컬은 이에 대해서 객관적 방식으로 서술한다: 그는 죄에 대한 애痛的 필요성을 제기한다. 이는 이 체험의 깊이나 무게에 관한 것이 아니다. “나는 애통을 말한다. 주님의 길에 대해 많은 무지한 자들이 원하는 파괴, 공포, 절망의 단계를 말하는 것이 아니다. 이들이 가정하는 바와 같이 그들이 이를 지니고 있지 않기 때문에, 그들은 모든 것을 포기하고 지속적으로 불확실성과 불안 속에서 살아간다.” 방금 회심한 자와 율법적인 길을 걸어왔던 자, 회심한 자와 복음적 부끄러움을 지닌 자 사이에는 차이가 있다. 그리고 모든 종류의 또 다른 차이가 존재한다. 그러나 모든 사람에게 애통이 있다. 삭개오와 같이 아주 적은 수의 사람들만이 기쁨으로 그리스도에게 나아가거나 예수에 대한 진리나 동의에 관한 지식을 통해서 그에게 나아간다. 일반적인 방법은 죄나 자신에 대해서 슬퍼하는 것이다.

이러한 슬픔 뒤에 둘째로 그리스도에 대한 믿음이 언급된다. 믿음의 길은 이의 실천에 관한 길이다. 믿음은 그리스도를 찾고 만난다. 신자는 그리스도께서 그의 고난과 죽음을 통해서 충분한 것을 행하셨다고 인식한다. 아무리 그가 죄인이라고 하더라도 그는 자신에게 주어지는 의의 제안에 주목하고 이를 인식한다. 이제 그는 그리스도를 받아들이고 그리스도의 의로 하나님께 다가가며 이를 하나님께 드러낸다. 그는 자신을 “주님 앞에 아주 처량하고, 아주 저주받은 자처럼 내세우며” 주님께 의를 드러낸다. “그리고 그는 이 제안에 근거해서 이를 받아들이고 적용한다.” 그는 주님께 그의 약속을 상기시키는 가운데 간청하고 투쟁하면서 성경구절을 제시한다. ... 일반적인 의미에서의 복음적 약속은 가슴에 새겨지고 자신이 의롭다 칭함을 받은 것을 발견하게 되며 거기에 성령의 인침의 능력이 더해진다.

주목할 만 것은 확신을 찾음에 있어서 칭의와 성화 사이에 존재하는 밀접한 관계이다. 칭의를 원하는 자는 성화를 열망해야 한다는 것이다. 칭의를 바라지만 성화는 바라지 않는 자는 자신을 위협하는 것이다. 그러나 브라컬은 두 주제를 서로 본질적으로 분리한다. 어떤 사람은 충분히 성화되지 않았기 때문에 칭의에 대한 확신에 도달하지 못한다. 이는 성화에 대한 잘못된 견해를 증명한다. 여기에서 브라컬이 내세우는 주장은 단지 하나님의 말씀을 더 올바르게 지니기를 원해야 한다는 것이다. 약속에서 최종적 근거를 찾을 때 단지 확고한 확신에 도달할 수 있다. 그러므로 사람은 말씀으로 돌이켜야 한다. “이런 방식으로 약속이 그에게 작용하는지 여부가 드러난다.” 그가 자신에게서 역할을 찾아내는 것처럼 그는 이것을 알 수 있으며 누구에게 약속이 주어지는가를 알 수 있다. 그는 먼저 말씀을 조망해야 하며 그 후에 자신의 역할과 또 다른 역할을 조망해야 하는데 믿음의 표징 또는 속성과 특성이 말씀의 빛 가운데서 하나님의 면전에 놓이게 되며, 그리고 이곳에서 양심이 정직하고 용감하게 결론을 내리도록 이끌어야 한다. 만약 좋은 것들이 있다면, 이들은 부인될 수 없는 하나님의 선물이다. 그 다음에 이는 성령에 의해 이루어진다. 만약 믿음의 속성이 약속과 일치한다면, 양심은 하나님의 면전에서 그에게 약속이 주어졌다는 결정과 하나님이 그를 의롭다고 칭하신다는 결론을 내려야 한다. 이제 사람은 하나님의 말씀을 하나님 자신의 음성으로 받아들이고, 이를 하나님의 사죄의 선언으로 듣는다. 그러므로 이 문제는 평화, 경험 또는 기쁨의 많고 적음에 따라서 변경되지 아니한다. 진리는 진리로 남으며 역할은 여전히 그대로 남는다. 심판장의 판결이 주어진다. 여기에서 인간은 하나님에게 영광을 돌려드려야 하며 그의 의를 굳게 붙들어야 한다. 이런 방식으로 우리는 “하나님의 은혜와 약속의 진리”를 보게 된다. 우리는 우리의 칭의를 이렇게 확고히 한다. 우리는 브라컬의 의도, 즉 불확실성과 더불어 싸우고 믿음의 길을 걸어가려는 의도를 검증한다. 그는 빛 가운데서 이 길을 내세운다. 그는 믿음이 적은 자들이 하나님의 은혜가 그들의 삶과 추구와 기도와 투쟁에 무

엇을 했는가에 주의하기를 원한다. 그리고 이를 보게 되었을 때, 약속이 삶에 작용하기 시작한다. 먼저 우리 삶에 있어서 하나님의 진리가 주어지고 그 후에 하나님의 약속의 진리가 주어진다.

그럼에도 불구하고 우리는 여기에서 질문을 제기한다. 불경건한 자들의 칭의에 관해서 논할 때, 하이델베르크요리문답에 언급된 능력의 모든 요소들이 그대로 남아 있는가? 언제 양심이 어떤 실제적 역할, 즉 우리가 숨을 쉴 수 있게 되는 역할도 발견할 수 없을까? 언제 양심이 하나님의 계명을 지키지 못하여 모든 분노로 치닫는 경향을 지닌 우리를 고발하게 될까? 또한 우리가 자신의 회심 불가능함을 알게 되었을 때, 브라컬이 주장하는 믿음의 토대를 발견할 수 있을까? 우리가 죄인들에게 주어지는 자유로운 은혜로서의 하나님의 약속을 찾아야 한다면, 또는 결정되어져서 우리에게 부여될 수 있는 '역할'을 우리가 찾아야 한다면, 그러한 약속이 존재하는가? 브라컬은 하나님의 약속 아래서 믿음의 삶을 사는 것을 어떻게 이해하는가?

브라컬은 별도의 장(chapter)에서 어떻게 믿음이 하나님의 약속과 더불어 존재하는가를 집중적으로 조명한다. 이를 통해서 순수한 종교개혁적 주제가 다루어지게 된다. 하나님은 우리를 약속의 방식으로 다루신다: 이런 방식으로 루터는 모든 종류의 음색을 동원하여 우리에게 들려준다. 그리고 우리는 믿음이라는 관계를 제외한 다른 어떤 관계를 통해서 하나님께 나아갈 수 없다. 브라컬도 이 주제에 많은 지면을 할애한다. 그는 자신의 주저인 『기독교인의 합리적 사역(*Redelijke Godsdienst*)¹⁾』의 한 장에서 여기에서 논의되는 이 문제를 집중적으로 다루고 있다. 이 장은 미국에 보내졌던 서신이었는데 그 후에 수정되어 출판되었고 결국 그 내용은 신앙론을 다루는 그의 주저의 일부가 되었다.

1) (역주) 원래 이 책은 1700년에 3권으로 화란어로 작성되어 발간되었다. 4권으로 발간된 이 책의 영역본은 다음과 같다. *The Christian's Reasonable Service*, 4 vols, trans. Bartel Elshout, ed. Joel R. Beeke (Grand Rapids: Reformation Heritage Books, 1992).

먼저 우리는 이 책의 내용을 간략하게 제공하고자한다. 브라컬은 종교개혁에 의해 크게 강조되었던 성경적 진리에서 출발한다: 지고의 복은 하나님과의 사귄에서 비롯된다. 이 복은 죄에 의해서 방해받게 된다. 그러나 그리스도는 성부 하나님을 향해 열려진 길이다. 하나님은 복음 안에서 그가 설파되도록 하셨다. 그러므로 그는 모든 사람이 이 복을 누리도록 부르신다. 이를 위해서 우리는 그리스도를 보증으로 취하고 그분에 의해서 지고의 복을 누리기 위해 자신을 그분께 드린다. 이 복음은 모든 사람에게 주어진다. 사람이 이 복음을 거부한 결과 영원히 잃어버린바 될 때 그는 ‘철저히 분노한 상태’에 놓이게 될 것임이 분명하다. 이와 대조적으로 그리스도 안에서 지고의 복을 찾는 자는 칭찬받을 만하다.

사람은 모든 종류의 아름다운 것으로 보이는 논리를 통해서 위로 받기를 원해서는 아니 된다. 자기기만 (self-deception)은 위험한 것이다. 경솔한 사람들에게 그들의 응석이 받아들여 질만한 아무런 희망도 주어지지 아니한다. 그러나 이런 일에 걱정하면서도 지고의 복을 누리기를 갈망하는 사람들은 복음을 들을 수 있다.

부주의함에 대한 브라컬의 경고는 목회적 배려에서 비롯된 것이다. 우리들 자신에 대해서 말하면, 우리는 신속하게 우리의 양심을 포기해버리는 경향을 지니고 있다. 자신의 지고의 복을 위해서 몸을 낮출 줄 아는 사람들은 복음을 들을 수 있다. 그 후에 브라컬은 확신을 받기 위해서 투쟁하는 믿음의 활동을 묘사한다. 더욱이 그는 자신과 하나님으로부터 지식을 받는 사람의 영혼 속에서 무슨 일이 일어나는가를 탁월하게 보여준다. 그리고 그는 모든 종류의 잘못된 확신을 논박하는 입장을 취한다.

또한 브라컬은 칭의를 중심적 위치에 올려놓은 것으로 보인다. 믿음은 예수를 받아들이는 것에 머무르지 않고 칭의로 나아간다. 이것은 사람이 아닌 심판자 하나님의 일이다. “이러한 칭의를 불러일으키는 선언은 말씀 속에서, 즉 신자들에게 주어지는 약속에서 발생한다. 이 약속은 신자를 찾는다. 그는 자신이 예수를 믿는 확신을 지니게 되고 그 결과 자신에게 약속

을 주신 하나님을 믿는 확신을 지니게 된다. … 예수에 대한 능력을 향한 열망과 마찬가지로 약속이 수용되는 활력을 향한 열망을 지니게 될 때, 사람은 칭의하시는 심판자의 칭의를 제공하는 선언의 말씀을 더욱 분명하게 듣게 되는데, 이에 대한 동의가 곧 평화와 마음의 기쁨에 해당된다.”

믿음은 그리스도를 반복해서 받아들인다. 그리고 복음에 의한 칭의를 제공하는 사죄 선언에 대한 필요성을 반복적으로 지니게 된다. 그러므로 약속을 통해서 사는 삶을 배우는 것은 아주 중요한 것이다. 사실상, 이러한 삶은 십자가와 투쟁의 삶을 택하는 것이다. 십자가의 길은 심히 비참한 길이다. 그러나 이 길은 그리스도께서 가신 길이며 또한 우리가 가야 할 길이기도 하다. 그러므로 십자가를 피하거나 저버리기 위해서 나서지 않아야 한다. 우리는 우리가 어떻게 기분 좋게 그리고 즐겁게 십자가를 질 수 있는가에 관한 싸움 속에서 자신을 훈련해야 한다. 따라서 브라켈은 세례의식서와 성찬의식서를 통해서 우리에게 알려진 고전적 견해를 간략히 언급한다.

실제로 약속과 더불어 살기 위해서 우리는 다음의 4가지 사실을 알아야 할 필요가 있다: 1) 2) 약속이 무엇을 하는가? 3) 약속은 누구를 위한 것인가? 약속의 특징은 무엇인가? 즉 약속은 특별한 것인가 또는 일반적인 것인가? 4) 누가 약속을 받아 자신의 것으로 삼는가?

하나님이 약속의 저자라는 표현은 사실상 모든 것을 말해준다. 하나님은 참되시며 신뢰할 만하시다. 그는 자신이 약속한 바를 반드시 행하신다. 그러나 여기에서 약속이 누구에게 주어지는가가 분명히 밝혀져야 한다. 근거 없이 약속을 받아 자신의 것으로 삼는 사람은 아주 많이 당황하게 될 것이다. 사람은 약속을 자신의 상황 속에서 생각해야 한다. 사람은 약속을 받는 사람의 묘사에 주의해야 한다. 따라서 우리 자신, 즉 약속을 받는 사람들의 형상에 속한 것으로서 우리라는 존재 안에 내재한 기능을 검증하는 것이 필요하다. 이런 방식으로 사람은 다음과 같이 말할 수 있다: 크고 전능하시고 선하신 하나님에 의해서 약속은 나를 위한 것으로, 그래서 나에게

주어진다. 그러므로 약속은 확실하게 성취될 것이다. 사람은 이렇게 이 약속을 의식하게 되며 (“따라서 사람은 스스로를 의식하게 된다.”) 사람은 이런 방식으로 하나님을 영화롭게 한다. 또한 어떤 상황 속에서 약속이 유효한가를 깨닫는 것도 중요하다. “성경을 읽어서 많은 종류의 약속들을 기억하는 사람은 많은 유익을 지니게 된다. 왜냐하면 그가 심각한 시험에 직면하게 될 때 그 약속들이 활용될 수 있기 때문이다.” 약속을 우리에게 제공하시는 성령의 사역은 우리로 하여금 그를 신뢰하도록, 그리고 그를 피할 수 없게 만든다는 점에 있어서 아주 중요한 의미를 지닌다. 이는 반복적으로 강조되어야 할 성령의 사역이다.

의심할 나위 없이 아주 탁월했을 것으로 보이는 자신의 목회를 회상하는 차원에서 브라컬은 ‘엄청난 십자가에 직면’하여 절망한 채 성경을 뒤적이다가 마태복음 6장을 읽게 되었던 한 과부의 예를 언급한다. 그녀는 자신의 성경의 이 장에 주름이 접혀 있는 것을 발견하고 큰 용기를 얻었다. 그녀는 스스로를 향해 다음과 같이 다짐했다: 이제 나는 스스로를 위로할 만한 충분한 무엇인가를 지니고 있다. 나중에 내가 다시 고난에 직면하게 되더라도 나는 이제 어디에서 힘을 얻어야 할 것인가를 안다. 고난이 다가왔다. 그녀는 충만한 확신으로 마태복음 6장을 붙들었다. “그러나 이전에 그녀가 발견했던 것은 더 이상 발견되지 않았다.” 이 사실을 놓고 브라컬은 다음과 같은 올바른 설명을 제공한다: “성령은 이 때 이런 수단을 사용하지 않으신다. 이전에 발생했던 것과 마찬가지로 성령은 그녀에게 이를 적용하지 않으신다.”

브라컬이 언급한 모든 것은 정확하게 일치한다. 그는 성경에 나타난 훌륭한 식견에 대한 예를 제공한다. 그가 순수한 종교개혁적 신학자라는 사실을 어떤 사람도 부인할 수 없다. 세 번째로 중요한 것은 그가 마음, 사람, 그리고 그들의 생각을 안다는 사실이다. 그는 목회심리학의 많은 과목들을 교수할 수 있는 지식을 갖춘자이므로 그로부터 사람들이 많은 것을 배울 수 있었을 것이다. 이와 관련하여 나데르 레포마치(de Nadere Refor-

matie)가 아주 현대적이라는 사실을 분명하게 말할 수 있다. 여기에는 사람의 경험에 대해서 논의할 수 있는 완전한 자리가 마련되어 있다. 브라컬은 사람의 영혼이 은혜에 맞서서 행하는 것에 대해서 너무나 잘 알고 있다. 그는 다른 어떤 사람들보다 도망치는 것에 대해서 자세히 알고 있다. 그는 자기 양들의 목자이다. 그런데 여기에 무엇인가 달라진 것이 있다. 그는 성경에 회심하지 않은 자들에게 주어진 약속은 없다고 솔직하게 말한다. 이는 전적으로 옳은 주장임과 동시에 이는 이 점에 있어서 전적으로 잘못된 주장이다.

브라컬이 그의 견해가 일종의 피동성으로 귀결되지 않는가의 문제를 다루었을 때 우리는 그가 스스로 이런 문제들을 느꼈을 것이라고 추정할 수 있다: “이에 대해서 다음과 같이 말할 수 있다. 그렇다면 모든 것을 단번에 해치울 수는 없는 법이다.” 우리는 이에 대하여 다음과 같은 예를 들 수 있다. 노 젓는 배는 조류를 거슬러 나가야 한다. 이런 조류를 만나게 될 때 노 젓는 사람은 더 이상 아무 것도 할 수 없다. 그는 노를 내버려 두어야 한다. 그러면 배는 조류를 따라 이동하게 된다. 신비주의 역사에서 떠올릴 수 있는 널리 알려진 이에 대한 예가 있다. 체념, 자기 포기, 그리고 일반적 피동성이 이에 해당된다. 브라컬이 주장하는 것이 이를 의미하는가? 그렇지 않다. 경건주의자들과 정적주의자들(quietists)을 대하는 것처럼 그에게서도 신비주의에 대해서 경고하는 장(chapter)을 발견할 수 있다. 그는 이를 자신의 주저인 『기독교인의 합리적 사역(Redelijke Godsdienst)』에 포함시켰으며 이 장 바로 다음에 약속에 근거한 믿음의 삶에 대해서 논한다. 브라컬은 경건주의자가 아니었으며 자신도 그렇게 간주되기를 원하지 아니하였다.

그러나 여기에 어떤 변화가 일어났다. 회심하지 않은 자들에게 약속이 주어지지 아니한다는 주장이 이 변화에 해당된다! 우리는 그의 진지함을 이해한다. 그렇지만 그가 이를 올바르게 이해했다고 한다면 모든 사람은 성경을 달아야 할 것이라고 우리는 말한다. 만약 그의 주장이 옳다고 한다면

면, 더 이상 설교할 필요도 없을 것이다. 우리는 은혜의 값비싼 값싼 은혜에 대한 그의 항거에 있어서 그의 진지함을 이해한다. 그러나 우리는 어거스틴이 주장했던 ‘주님께서 그가 요구하시는 것을 주시며 그가 원하시는 것을 요구하신다.’는 명제를 아버지 브라컬이 놓치지 않았는가라는 질문을 제기한다. 은혜가 그 자체로서 효력을 지니고 있으며 사람 안에서 사역하며 어떤 일을 행한다는 놀라운 사실을 브라컬이 아마도 간과한 것은 아닌가?

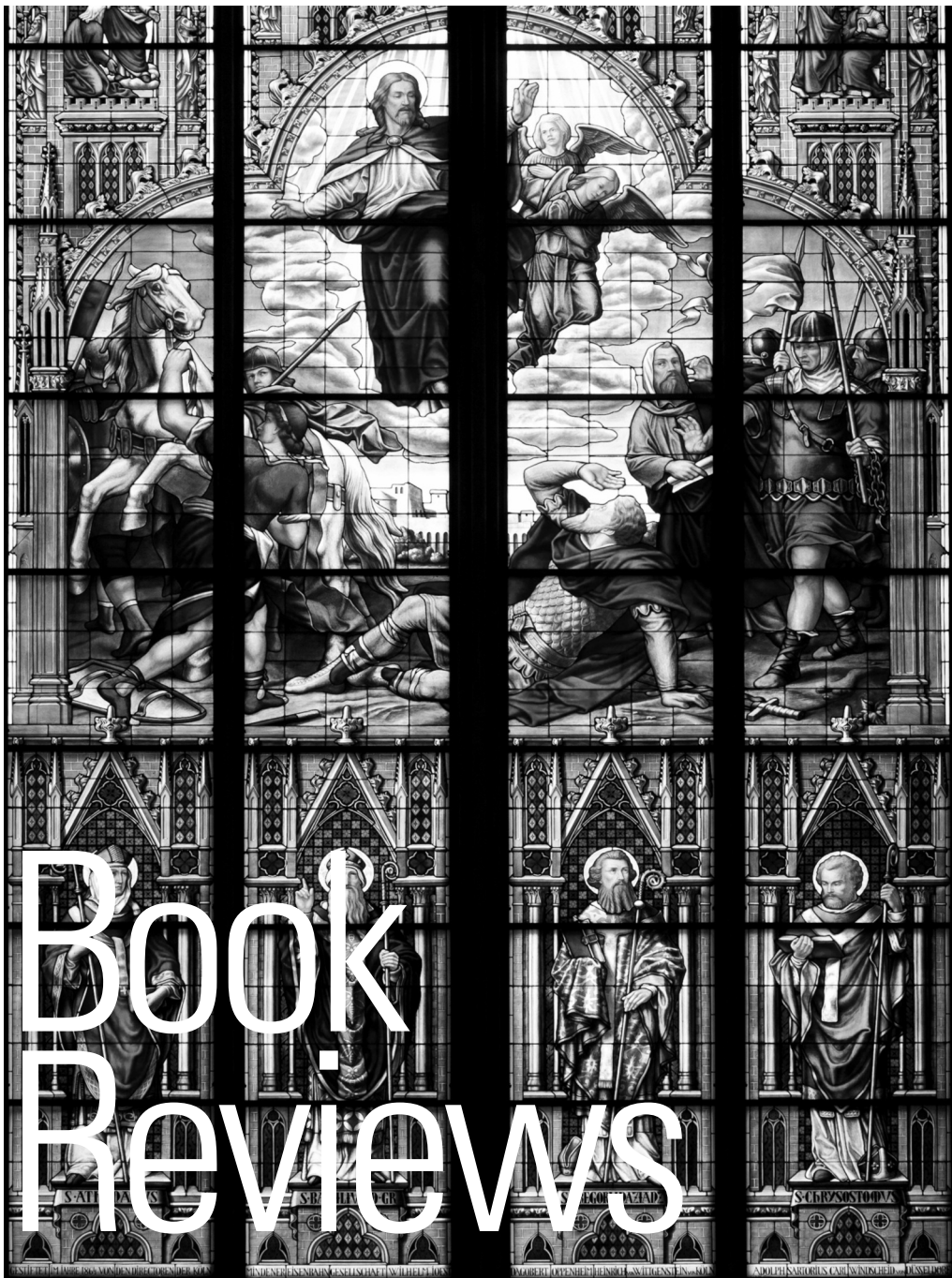
브라컬은 믿음의 효력에 대해서 관심을 가지도록 요청하는데 이는 전적으로 옳은 것이다. 그러나 주님께서 자신이 행하시는 것, 즉 그의 언약과 말씀에 관심을 가지지 않도록 요청하셨는가? 그리고 그의 언약과 그의 말씀이 그가 스스로 약속하신 것을 성취하기에 능력을 지니고 있지 않는가? 약속의 효력은 브라컬이 자신의 주저인 『기독교인의 합리적 사역(Re-delijke Godsdienst)』에 주어진 설명에 충분히 그리고 분명하게 드러나 있지 않다. 그는 신자의 행위에 관심을 표명한다. 여기에서 가난이 경험이라는 사실에 대하여 우리 시대와 같은 시대가 아주 많은 것을 배울 수 있을 것이다. 이런 경험의 신학에 대한 연구가 거의 이루어지지 않았다. 그러나 어떤 전이가 발생하고 있다. 만약 회심하지 않은 자에게 전혀 약속이 주어지지 않았다면, 강단과 선교지에서 우리는 무엇을 하고 있는 것일까? 설교의 선교적 특징은 무엇인가?

우리는 개혁회중교회(Gereformeerde Gemeente)²⁾에서 오래 동안 사역하다가 우리 교단으로 옮겨왔던 한 목회자를 기억한다. 설교에 관한 그의 전형적인 질문은 다음과 같았다: “회심하지 않은 자들을 위한 은혜가 있는가?”. 브라컬은 이런 은혜가 주어진다고 답한다. 그러나 그는 이를 더욱 분명하게 표현할 수 있었다. 그러므로 인치심의 방법과 확신에 대한 그의 설교는 항상 가장 짧은 길이 아니었다. 이는 우회적인 차원을 지닌 것으로 보인다. 내가 약속을 소유하기 전에, 그리고 주님이 나의 하나님이라고

2) (역주) 네덜란드의 개혁교회의 한 교단으로서 신앙의 체험을 아주 중요시 하는 경향을 지니고 있다.

말할 수 있기 전에, 나는 먼저 믿음의 표지를 통해서 나 자신에 대해서 확신을 지녀야 한다. 믿음의 확실성에 관해서 나는 나 자신을 바라보아야 한다. 은혜가 적게 받은 자들과 믿음이 연약한 자들을 돕기를 원하는데 이는 좋은 것이다. 그러나 그리스도가 전적으로 영광을 받지 못하게 된다면, 아무도 도움을 받지 못하게 된다. “내가 결단코 나에게 오기를 원하는 모든 사람(기능 또는 역할을 할 수 없는 자들, 즉 ‘자격을 갖추지 못한 자들’)을 내쫓지 아니하리라.” 이는 회심하지 못한 사람들과 고백하는 사람들을 위한 약속이며, 또한 죽음 한 가운데 놓인 자들을 위한 약속이기도 하다. 약속이 열매를 맺게 하고, 유효하게 하며, 선택하는 은혜 때문에 효과적이다. 이는 먼저 나, 즉 약속을 믿는 나보다 더 많은 사람들을 위한 것이다.

약속은 누구를 위한 것인가? 라는 질문은 다음 질문에 종속된다: 약속이 성령에 의해서 유효화되며 선택의 은혜로 인해 무엇을 행하는가? 이 진리는 너무 자주 잊혀지고 간과된다. 약속은 은혜의 수단이다! 약속은 사람이 할 수 있는 모든 것에 선행한다. 약속은 자신을 자신의 고유한 자리에 가져다 놓는다. 그리고 약속은 자신이 거기에서 자신의 일을 행하도록 돌본다. 약속은 누구를 위한 것인가? 라는 질문은 좋은 질문이다. 그러나 이는 다음 질문이 먼저 주어진 다음에 주어져야 할 질문이다: 약속이 무엇을 행하는가? 은혜의 수단으로서 무엇을 행하는가?



BOOK REVIEWS

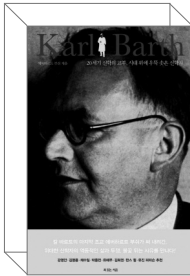
서평

180 에버하르트 부쉬 『칼 바르트』
이성욱(부산동산교회 담임목사)

192 알리스터 맥그래스 『신학이란 무엇인가?』
황원해(산성교회 담임목사)

『칼 바르트』

이성욱(부산동산교회 담임목사)



저 자 : 에버하르트 부쉬
역 자 : 손성현
출판사 : 복있는 사람
출판연도 : 2014

현대교회사에서 칼 바르트만큼 다양한 평가를 받는 신학자도 드물 것이다. 칼빈 신학교의 교의학 교수였던 클로스터(Fredd H. Klooster)는 칼 바르트의 신학을 비평하는 입장을 고수하면서도 '성경에 대한 새로운 관심을 불러일으키면서 종교개혁 신학 및 칼빈 사상에 대한 새로운 관심을 집중시킴으로 자유주의 신학을 넘어뜨린' 그의 신학적 공헌을 인정했다. 웨스트민스터 신학교 변증학 교수인 반틸(Conelius Van Til)을 제외하고 대부분의 개혁주의 신학자들은 바르트의 신학적인 공헌에 대해 긍정적인 반응을 보이고 있다. 그러나 반대로 자유주의자들에게 바르트는 '자기들이 노는 놀이터에 폭탄을 던진 이단아'로 평가받는다. 한국교회라고 예외는 아닌 것 같다. 성경을 '신앙과 삶의 정확무오한 하나님의 말씀이다'고 철저히 확신하는 보수주의 계열에서는 '성경을 계시 자체로 보지 않고 계시에 대한 증거요, 지표(指標)에 불과하다'는 바르트의 견해에 동의할 수 없기에

그의 신학을 비판적으로 평가한다. 즉 칼 바르트는 보수주의자들과 자유주의자들 양측에서 공격을 받고 있는 신학자이다. 한국 개혁주의 신학의 기초를 놓았다고 평가받는 박윤선 박사는 ‘개혁파의 신학노선을 따르는 우리는 자유주의, 발트주의, 알미니안주의와 복음주의라고 부르는 중간주의 신학도 반대한다’고 강력하게 주장했다. 그래서 박형룡 박사와 박윤선 박사의 영향을 받은 한국의 보수주의 계열에서는 신학자를 평가할 때, ‘그가 바르트적인가?’라는 부분으로 그의 신학을 평가해 버리는 잣대가 되기도 한다. 이렇게 바르트에 대한 평가는 이미 바르트를 배우기 전부터 결정되었다고 해도 과언이 아니다.

금번에 칼 바르트의 마지막 조교(1965-1968)였던 에버하르트 부쉬(Eberhard Busch)가 자신의 스승의 편지와 회고록을 기초로 재구성한 ‘칼 바르트의 전기’가 번역되어 출판되었다. 원래 이 책은 1975년에 처음으로 출판되었는데, 거의 40년 만에 한국어로 번역되었으니 너무 늦은 감이 있다고 볼 수 있다. 처음 본서가 출판되었다는 광고를 접하고 분량과 가격이 만만치 않음에도 불구하고 즉시 구입하는 열정을 보였다. 그 이유는 칼 바르트의 신학에 대한 비판적인 책 몇 권으로 그를 평가하고 비평한다는 것이 개운치 않았기 때문이다. 실제로 본서를 처음 대하면서 900페이지가 넘는 방대한 분량에 기가 살짝 죽었지만, 참 재미있게 읽었다. 뒷부분으로 갈수록 책을 다 읽어간다는 시원함보다는, 페이지가 줄어가는 것에 대한 아쉬움과 섭섭함이 있었다. 그 만큼 본서는 나름의 재미와 감동과 새로운 신학적인 연구에 대한 길잡이가 되었다.

이 책은 전 8장으로 구성되어 있는데, 한 사람의 전기만큼 시기별로 기록되어 있다. 저자가 서문에서 밝혔듯이, 이 책은 어쩌면 칼 바르트라는 한 위대한 신학자에 대한 단순한 자료들을 열거해 놓은 다소 건조한 느낌을 가지게 하는 것도 사실이다. 그렇지만 객관적인 자료 없이 그를 바르게

알고 평가한다는 것은 그것이 아무리 의미 있는 평가라 할지라도 다소 정확성이 떨어지는 것도 부인할 수가 없다.

칼 바르트의 어린 시절에 대한 기록은 그에게 영향을 끼친 양 가문에 대한 상세한 전개와 그가 태어난 바젤이라는 지역에 대한 재미있는 묘사는 매우 인상적이다. 증조부와 증조모, 그리고 할아버지와 할머니, 어머니와 아버지 에 대한 상세한 기록은 약간의 집중과 주의를 기울여 읽어야 하지만, 칼 바르트를 이해하는데 많은 도움을 주었다. 결국 한 사람이 성장하고 성숙해 가는 과정에는 그에게 영향을 주는 수많은 사람들이 존재하고 있음을 알 수 있다. 신실한 그리스도인으로 열심히 기도하는 분이셨던 할머니의 모습, 그리고 성경과 교회의 가르침에 대하여 작은 돌멩이 하나라도 함부로 빼지 말라는 외할머니의 가르침을 받고 자란 어머니의 신앙, 어떤 일을 하더라도 열심히, 사려 깊고, 견고하게 하면서도 자유롭게 소통했던 아버지의 삶의 자세는 칼 바르트에게 보이지 않게 영향을 끼쳤다. 또한 근본적으로 보수적이면서도 다른 사람의 극단적이고 과격한 모습에 대해서는 관심과 공감을 보이며, 토론을 좋아하며, 삶에 대하여 진지한 태도를 가졌던 바젤 사람들의 성향 또한 칼 바르트에게 영향을 주었다고 말할 수 있다. 베른 대학교의 조직신학 교수가 된 아버지를 따라 옮겨진 새로운 삶의 터전인 베른에서의 청소년 시절은 여느 청소년들과 다름이 없는 모습을 보여주기도 한다. 특히 아주 예민한 감수성을 지니고 섬세한 집중력으로 음악을 사랑하는 소년으로 묘사되는 부분과 전투적이면서 호전적인 면이 함께 공존한 칼 바르트의 성격에 대한 평가는 장차 그의 인격과 사역에 대한 복선을 보는 듯한 느낌을 받게 되었다.

스위스의 베른과 독일의 베를린, 튀빙겐, 마르부르크를 거치면서 받은 신학교육은 치열했던 그의 학문 세계를 잘 보여주고 있다. 특별히 집중력 있게 공부했던 베를린 대학에서의 공부는 나뉘 바르트의 초기 학문과 신학, 신앙을 형성한다. 하르낙과의 만남은 칸트와 슐라이어마허로 이어져

그의 초기 신학의 한 부분이 되었다. 마르부르크에서 빌헬름 헤르만 교수와의 만남, 그리고 평생의 친구인 투르나이젠과 평생의 학문의 경쟁자였던 루돌프 볼트만과의 만남도 꽤 흥미롭게 다가왔다. 이렇게 칼 바르트는 수많은 학문의 선배와 동료들과의 만남을 통하여 자신의 신학과 신앙의 세계를 넓고 깊게 형성해 갔던 것이다.

칼 바르트의 생애에서 무엇보다도 중요한 시기라면 당연히 자펜빌의 목사로 활동하던 시기였다. 바르트는 1911년 26살의 청년으로 농부와 노동자로 구성된 작은 마을의 목사로 부임한다. 칼 바르트는 자펜빌 교회에서 개혁신학의 목사와 설교자, 교사의 직무를 충실하게 감당하면서 그의 삶에서 결정적이고 실질적인 변화를 맞이하게 되었다. 훗날 바르트는 '나의 신학의 뿌리는 바로 이 시절의 목회 활동 속에서 형성되었다'고 말할 정도로 자펜빌의 경험은 그의 신학과 신앙에서 중요한 위치를 차지한다. 아마 바르트와 한 시대를 같이 보낸 자유주의 신학자들에게도 이런 현상이 있었다면 그들의 신학이 저렇게 변질되지 않았을 것이다. 신학이 현장과 함께 하지 않을 경우, 그 신학은 금방 메마르고 생명력을 잃어버릴 수밖에 없음을 볼 수 있다. 오늘 이 시대 역시, 연구실에 갇혀 있는 신학은 그저 신학자들의 전유물은 될 수 있어도 그것이 교회를 바로 세우고, 성도들을 온전하게 하기에는 너무나 무력한 이론에 불과하다고 볼 수 있다. 한 교회의 목회자로서 말씀과 목회에 집중하면서 칼 바르트는 그가 신학교에서 배웠던 신학을 완전히 부정하기에 이른다. 즉 그가 신학교에서 배운 신학적 이론이 현장 목회에 적용하기에는 너무나 동떨어진 것임을 절실하게 느꼈기 때문일 것이다. 물론 그의 설교 역시 농부와 노동자들이 청중이었던 교회에서 그리 큰 반향을 얻지는 못했다. 젊은 목사 칼 바르트에게 자펜빌의 목회는 그렇게 만만치가 않았다. 그래서 훗날 칼 바르트는 자펜빌에서의 목회를 철저하게 실패했다고 고백하기도 했다. 물론 당시의 정황만으로 본다면, 자펜빌의 목회는 그렇게 성공적이거나 만족스럽지 않았을 것이다. 그러나 자

펜빌 이후의 칼 바르트의 좀 더 긴 생애를 놓고 본다면 결코 실패라고 말할 수 없다. 왜냐하면 그는 첫 목회지에서 나름대로의 가르침과 목회에 대한 기본 원칙들을 세울 수 있었기 때문이다. 특별히 그는 견신례 수업에 특별한 노력을 기울였는데, 자신이 직접 만든 교재를 가지고 아주 진지하게 가르쳤다. 그는 견신례의 목표를 성경에 등장하는 인물들과 친숙하여 그들의 삶을 따라가는 것으로 정하여 이 일을 꾸준하게 진행했다. 또한 견신례 수업을 하거나 성경을 가르칠 때 칼 바르트는 그 일을 단순히 가르치고 배우는 일종의 수업으로 생각하지 않고, 목사와 성도의 인격이 만나 좋은 친구가 되어야 한다는 확신과 원칙을 가지고 임했다. 특별히 일방적인 가르침 대신, 청중들이 수업에 적극적으로 참여할 수 있도록 열린 마음을 가지고 질문을 던지면서 진행했다. 칼 바르트는 목회 이외에도 ‘보건’이나 ‘부기(簿記)’와 같은 과목을 그 지역에서 가르치기도 했다.

자펜빌 시절, 칼 바르트에게 가장 독특하면서도 중요한 사역이라고 한다면 ‘사회주의 운동’과 ‘로마서 강해의 출판’일 것이다. 당시 자펜빌에는 600명 가량이 산업 노동에 종사하고 있었는데, 이들은 극도로 낮은 임금을 받으면서 일하고 있었다. 열악한 노동 환경 가운데 있었지만 노동조합이 없었기 때문에 이들은 그 누구도 공장주에게 저항할 수가 없었다. 칼 바르트가 보기에 이것은 불합리한 것이었기에, 그는 그들에게 이론적이고 실천적인 도움을 주기로 결심하고 사회주의를 통하여 이 일들을 진행했다. 바르트는 ‘진정한 사회주의가 진정한 그리스도교이며, 이 일은 예수 그리스도가 했던 일이었다’고 라고 할 정도로 굳은 확신을 가졌다. 물론 노동자를 대변하는 이러한 활동 때문에 바르트는 공장주들로부터 원색적인 비난을 받았다. 그렇지만 물러서지 않고 분명한 이론적인 지식을 가지고 열정적으로 대처했다. 이렇게 맺은 ‘사회주의와의 관계’는 그 후 독일에서의 교수 생활 중에도 계속 이어졌다. 이것은 칼 바르트가 단순히 불합리하거나 정의롭지 못한 어떤 상황 앞에서 그것을 처리할 때, 충동적으로 일을 처리하지 않고 사려깊게 참가하고 처리했음을 보여준다. 칼 바르트는 어떤 문제를 처리하

거나 접근할 때, 항상 성경적인 관점과 신학적인 관점에서 접근하려고 노력했다. 그리고 그것이 옳은 일이라고 확신했을 때는 어떠한 저항과 반대에도 굴하지 않고, 뚝심 있게 밀고 나가는 성격을 볼 수 있다. 이런 그의 태도는 나중 독일에서 자유주의 신학자들과의 토론과 독일의 민족주의자들의 끊임없는 투쟁으로 이어지기도 했다.

칼 바르트에게 있어서 목회는 신학과 신앙의 가장 기본적인 부분을 고민하도록 만드는 놀라운 도구였다. 오늘 21세기를 사는 한국교회 목회자들에게는 ‘하나님을 설교하고’, ‘하나님을 하나님으로 인정하는 것’은 너무나 당연하고 자연스러운 것이지만, 칼 바르트 당시는 그렇지 않았다. 칼 바르트는 ‘자유주의 신학’과 ‘종교 사회주의’가 판을 치는 그 시대의 상황 속에서 ‘내가 도대체 하나님에 관해 말할 수 있는가?’라는 근본적인 질문과 함께 다시 성경을 깊이 있게 읽고 주석하려는 시도를 하게 되었다. 그리고 그가 새롭게 읽기 시작한 책이 바로 ‘로마서’였다. 물론 로마서는 그 전에도 그가 몇 차례 설교한 적도 있고, 견신례 때 가르친 적도 있었지만, 바로 그 순간만은 로마서를 한 번도 읽어본 적이 없는 사람처럼 읽기 시작했다. 그리고 로마서를 독서하면서 새롭게 깨닫고 발견한 것을 조심스럽게 적어나간 것이 바로 『로마서 주석』 1판이다. 칼 바르트는 성경을 편견 없이 읽으려고 애썼고, 그 성경에서 기독교의 참 모습을 직접 보고 들으려고 온 마음을 다했다. 특별히 칼 바르트는 로마서의 저자인 바울이 자기에게 들려주는 것을 듣기를 원했다. 결국 이러한 그의 노력은 사도 바울이 인도해 준 ‘성경적 증언의 진리와 명확함’으로 인도받게 되었다. 로마서를 주석하면서 바울을 통하여 만난 ‘새로운 하나님과 하나님 나라’를 발견하면서 칼 바르트는 당시 유행하고 있는 낭만주의, 이상주의, 그리고 경건주의와 선을 그었다. 그리고 과거 그에게 많은 신학적 영향을 준 은사들과 자연스럽게 결별하게 된다. 슐라이어마허와 마르부르크의 스승이었던 빌헬름 헤르만에게 등을 돌리고, 라가츠와 종교사회주의와도 확실하게 이별을 고하게 된다.

로마서를 주석한 이후, 칼 바르트의 설교에도 변화가 일어났다. 지금까지 신학자와 신학 속에 갇혀있었던 하나님이 아니라, 살아계신 하나님과 그분의 살아있는 말씀을 전하게 된 것이다. 마침내 칼 바르트의 『로마서 주석』 1판은 1918년 12월에 인쇄가 되어 1919년에 출판되었고, 엄청난 파장을 불러 일으켰다.

『로마서 주석』을 통하여 명성을 얻은 칼 바르트는 마침내 독일의 괴팅겐의 교수로 초빙되어 1921년 10월 자펜빌을 떠나게 된다. 그리고 그 후로부터 칼 바르트의 기나긴 교수 생활이 시작되는데, 이것은 곧 자유주의 신학자들과의 기나긴 투쟁이 시작되었음을 보여주는 것이다. 바르트는 괴팅겐 대학에서의 첫 강의를 ‘하이델베르크 교리문답 해설’을 개설함으로 시작하였다. 바르트는 의식적으로 ‘개혁신학의 독특성을 해명’하는 것으로 교수 사역을 시작한 것이다. 그리고 이를 위하여 더 철저하게 집중해서 개혁신학과 씨름하면서 공부했는데, 이는 곧 그가 그 자신을 더 의식적인 개혁주의 신학자로 만들어갔음을 보여준다. 이후 칼 바르트는 에베소서 강의를 비롯한 성경 주석 강의를 개설하여 성경 속으로 학생들을 인도하는 한편, 칼빈에 대한 강의를 개설하여 개혁신학의 영역을 점점 넓혀가는 사역을 하게 된다. 이렇게 바르트가 개혁신학에 대하여 관심을 가지고 강의를 하게 된 것은 바르트가 자신을 ‘개혁 교회적이고 칼빈주의적인 신학자’로 확신하고 있었기 때문이다. 물론 이것은 그리 간단한 문제가 아니지만, 한 번쯤은 상고해야 할 주제라는 생각이 든다.

1925년 여름이 지날 무렵, 칼 바르트는 윈스터의 개신교 신학부의 교수로 부임하게 된다. 그러면서 1927년 교의학 『서설』을 탈고하여 출판하게 된다. 이 책은 바르트 평생의 역작인 『교회 교의학』 출발점이 되었다. 이후 바르트는 그가 세상을 떠나는 날까지 여러 권의 『교회 교의학』을 출간하게 된다. 이후 바르트의 남은 시간과 사역은 어쩌면 『교회 교의학』의 저술을 위해 존재했다고 할 수 있다. 어떤 곳으로 여행을 가든, 강연을 가든 항상

그의 손에는 『교회 교의학』의 원고가 들려 있었다. 이후 바르트는 본 대학의 교수를 거쳐 조국 스위스의 바젤대학의 교수로 1962년까지 교수사역과 수많은 강연과 토론을 통하여 그의 신학과 사상을 전하면서 자유주의자들과의 치열한 싸움을 하게 된다. 그리고 1968년 10월, 82세의 나이로 바젤에서 세상을 떠나게 되었다.

서두에서 밝혔듯이 본서는 상당한 분량의 책이지만, 참 재미있게 읽을 수가 있었다. 그것은 이 책이 가진 묘한 매력 때문이다. 비록 한 신학자의 생애를 기록한 전기지만, 이 책은 신학자 칼 바르트 외에 많은 것을 우리에게 제공하고 있다.

첫째, 칼 바르트라는 신학자의 인간적인 면들을 상세하고 정확하게 알 수 있다. 이 책을 읽으면서 놀란 것 중에 하나는 한 사람의 생애를 너무나 자세하게 다루었다는 사실이다. 그것은 각주가 2090개가 달린 것을 보면서, 저자가 그만큼 풍부한 자료를 가지고 있었다는 것을 보여준다. 어린 시절, 청소년 시절, 청년 시절과 목회 시절, 사상과 신학의 전쟁터에서 치열하게 살았던 대학교수 시절, 그리고 그의 가족들과의 휴가, 강연과 여행 등의 모든 것이 이 책에 실려 있다. ‘한 사람에 대한 기록이 이토록 상세하게 기록될 수 있을까?’하는 부러움과 함께 ‘왜 우리에게는 이런 전기를 만들 수 없을까?’하는 부끄러움도 생긴다. 이 책을 통하여 ‘칼 바르트라는 인간’을 다시 한 번 새롭게 보게 되었다. 특별히 목회자로서 사역을 시작한 자펜빌 시절의 바르트는 자신의 길을 나름대로 확신 속에서 꾸준하게 달리는 다소 외고집적인 모습을 볼 수가 있었다. 그렇지만 약자 편에서 저들을 돕기 위해 분명한 논리를 가지고 토론하며 설득하는 모습에서 투쟁하는 그리스도인의 모습도 보게 된다. 또한 그의 아들 마티아스의 죽음을 통하여, 칼 바르트 역시 이 땅에서 나그네로 사는 성도였음을 그대로 보여 주었다. 그 외에 신학자 칼 바르트가 아닌, 인간 칼 바르트를 만나게 된다.

둘째로, 칼 바르트의 신학과 사상에 대한 이해의 폭을 넓혀준다. 오늘 우리의 입장에서 본다면 바르트의 신학은 분명 우리가 동의하지 못할 부분들이 있다. 가령 계시와 성경관, 그리고 유아세례의 문제와 회중교회론 등이 그렇다. 사실 이 문제는 신학에서 가장 중요한 부분이며, 가장 위험한 부분이기도 하다. 그래서 우리는 바르트를 처음부터 색안경을 쓰고 바라보고 있는지도 모른다. 그런데 이 책을 읽으면서 바르트가 살았던 그 시대를 알게 됨으로, 바르트를 조금은 이해하게 되었다. 바르트가 살았던 그 시대, 특별히 독일의 신학적인 상황은 말 그대로 ‘인간이 자기 마음대로 성경을 분해하고, 하나님을 왜곡시켰던 시대’였다. 그들에게 성경은 그저 기독교라는 종교의 문헌에 불과했다. 그리고 그 누구도 거기에 대해 항거하지 않았다. 물론 몇몇 개척교회가 존재했지만, 여전히 미미한 실정이었다. 그러던 곳에 칼 바르트는 그야말로 “핵폭탄”을 던졌다. 칼 바르트는 성경을 하나님의 계시의 문헌으로 보았다. 그리고 성경에서 하나님의 음성을 들려고 했다. 또한 칼 바르트는 칼빈을 자신의 스승으로 보았고, 자신이 개척주의 신학자라고 거듭 천명했다. 물론 전자에서 언급한대로, 지금 우리(장로교 보수주의자)에게 이것은 가장 기본적인 신앙의 요소이지만, 그 당시로서는 엄청난 일이었다. 그리고 칼 바르트는 바로 자신이 발견한 이 확신을 가지고 길고 지루한 싸움을 고집스럽게 전개했다. 바르트의 이 모습을 보면서 ‘오늘 우리는 칼 바르트처럼 그렇게 우리가 가진 진리를 위해 치열하게 싸울 수 있을까?’라는 반성을 해 본다. 오늘 우리는 너무 피상적으로 모든 것을 판단하고 비판해 버리는 경향이 있다. 칼 바르트가 비록 현재 우리의 신학적인 부분과 많은 차이가 있을지라도, 그가 이루었던 업적에 대해서는 분명하게 인정해야 한다고 본다. 그것은 칼 바르트가 살았던 그 시대를 좀 더 이해하는 자세를 가질 때 가능하리라 본다. 비단 이 문제는 칼 바르트에게만 국한된 것은 아니다. 우리는 단지 우리와 다르다는 이유만으로 무조건 적대시하고 무시해 버린다. 물론 악한 이단의 사설과 비복음적인 부분들은 분명하게 교회에서 그 뿌리까지 말끔히 제거해야 한다. 그

렇지만 좀 더 깊이 있는 신학적이고 배경적인 연구를 통하여 보다 폭넓으면서도 바른 자세를 견지하는 것도 필요하리라 본다.

셋째로, 칼 바르트가 활동했던 시대의 신학자들과 시대적인 상황들을 파악하고 이해할 수 있다. 이 책을 읽으면서 참으로 유익했던 것은 칼 바르트가 만났던 수많은 신학자들을 만날 수가 있었다. 그동안 비판적인 신학책에서 접했던 소위 자유주의 신학자들과 과거 유명한 신학자들을 칼 바르트를 통해 새롭게 만나게 되었다. 위대한 교회사학자인 하르낙을 비롯한 빌헬름 헤르만, 루돌프 볼트만, 에밀 브룬너, 파울 틸리히 그리고 반틸 등 수많은 신학자들이 직, 간접으로 바르트와 대화를 하기도 하고 격렬한 논쟁을 하기도 했다. 물론 칼 바르트의 입장에서 그들을 만났지만, 너무나 생생하고 재미있었고 유익했다. 그들이 어떤 상황에서 어떤 문제로 토론하고 논쟁했는지를 알고 이해했기에, 그 시대의 상황을 보다 더 정확하게 이해할 수 있었다. 또 한 가지 이 부분과 관련해서 흥미로웠던 부분은 제 2차 세계 대전을 전후한 독일 교회의 모습이었다. 독일 교회는 당시 나치 정권을 지지하고 나섰는데, 그 속에는 당시 신학계를 주름잡았던 유명한 신학교수들이 즐비했다. 물론 칼 바르트와 몇 명의 목사들만이 반대의 목소리를 냈다. 사실 바르트는 독일인이 아니었지만, 안타까운 심정으로 온갖 비난과 공격을 당하면서도 잘못된 부분에 대해 자신의 신앙과 신학을 가지고 올곧게 이 문제에 대처하고 분명하게 지적했다. 성급한 견해인지 모르겠으나, 독일 교회가 보여준 이런 행태는 자유주의 신학이 가진 약점을 가장 분명하게 보여준다고 본다. 자유주의자들에게 사고와 판단의 기준은 성경이 아닌 자신의 생각이기 때문에게 얼마든지 이런 결정을 할 수 있었을 것이다. 독일 교회가 분명한 성경의 관점과 사상을 가지고 있었다면, 두 말없이 이 문제에 대해서 반대의 입장, 반대의 소리를 내었을 것이다. 그러나 그들에게는 성경이 단지 종교문헌에 불과 했기에 성경의 견해를 수용할 이유도 명분도 없었다. '성경을 어떻게 대하는가'의 문제가 시대와 상황을 초월하여

얼마나 중요한지를 보여준다 하겠다.

마지막으로, 칼 바르트를 보면서 오늘 우리가 어떤 분야를 어떻게 연구해야 하는지에 대한 과제를 새롭게 인식하게 되었다. 칼 바르트에 대한 지식이 미천했을 때 가진 의문은 ‘그가 일반 교회의 목회자로서 어떻게 『로마서 주석』을 집필할 수 있었는가?’였다. 그리고 더불어 생긴 의문은 ‘어떻게 일반 목회자가 대학 강단에서 바로 강의할 수 있었을까?’ 하는 문제였다. 이 의문은 이 책을 읽으면서 자연스럽게 해결되었다. 우선 바르트는 목회하기 전에도 신학적인 소양과 능력을 가진 신학도로서 많은 연구 활동을 했다. 그리고 목회하면서도 끊임없이 공부하고 연구하는 일을 멈추지 않았다. 대학 교수로서 바르트는 정말 쉬지 않고 연구하면서 강의했고, 새로운 분야를 개척한 학자였다. 특별히 개혁신학에 대한 그의 열정은 오늘 개혁주의자라고 자부하는 우리를 부끄럽게 한다. 오늘 우리의 모습은 ‘개혁주의 신학’도, ‘개혁주의 목회’도 제대로 알지도 못하고 실천하지도 못하는 어정쩡한 상황에 놓여있다. 바르트의 끊임없는 연구와 성실한 태도는, 지금 이 시점에서 나 자신이 무엇을 공부해야 하고, 무엇에 집중해야 하는지를 다시 한 번 생각하게 했다. 신학은 성경을 뛰어넘을 수 없지만, 바른 신학 없이는 바른 성경의 해석과 적용도 불가능하다고 확신한다. 칼 바르트는 자신이 살았던 시대보다 훨씬 더 다변화된 상황에 놓여 있는 오늘 우리에게, 무엇을 어떻게 공부하고 연구해야 해야 하는지에 대한 작은 이정표를 제공하고 있다.

이 책을 통해 칼 바르트라는 신학자와 좀 더 가까워진 것 같다. 단지 “신정통주의자 칼 바르트”가 아닌, ‘신실한 신학자’로 ‘가장 인간미가 넘치는 교수’로 다가왔다. 물론 담배 파이프를 들고, 포도주 잔을 기울이는 그의 모습은 아직은 우리에게 생소하지만 더 이상 낯설지는 않다. 또한 식당에서 학생들과 함께 대화하면서 토론하고 함께 고민하는 그의 모습을 보면

서, '우리 학생들에게도 이런 좋은 교수가 있었으면...' 하는 작은 바람도 가져본다. 또한 바르트를 읽으면서 '모차르트'를 사랑하게 되는 수확도 얻었다. 바르트가 너무 모차르트를 좋아하고 그를 즐겨 들었기에, 그 부분을 지날 때 자연스럽게 '모차르트' CD를 오디오에 넣고 듣는 자신을 발견하게 되었다. 또한 그의 최대, 최고의 역작인 『교회 교의학』도 '한 번은 읽어야 하겠다'는 마음을 가져본다. 혹 사람들에게 '아직도 칼 바르트인가!'라는 말을 들을지도 모르겠지만, 이 책을 통해 '좀 더, 칼 바르트에게로'라는 마음을 자연스럽게 갖게 되었다.

『신학이란 무엇인가?』

황원하(산성교회 담임목사)



저 자 : 알리스터 맥그라스
역 자 : 김기철
출판사 : 복있는 사람
출판연도 : 2014년 02월 20일

1. 책을 다 읽고서

알리스터 맥그래스(이하 ‘저자’)는 1993년에 이 책의 초판을 냈는데 이후 판을 상향하다가 2010년에 5판을 냈다(이 책의 한글번역본에는 영문판 5판의 서지정보가 2011년이라고 되어 있음). 그리고 이 책의 우리말 번역본(영문판 5판의 번역)은 2014년에 나왔으며 나는 그것을 읽었다. 따라서 이 책은 저자가 오랜 세월 매우 정성스럽게 쌓아온 학문적 성과물이다. 그런데 그는 이 책의 서문에다가 2016년에 6판이 나올 것이라고 예고하고 있으니, 이 책은 앞으로 더욱 진척되어서 신학도들이나 일반 독자들에게 더욱 유익하게 될 것으로 전망한다.

이 책의 우리말 번역본은 무려 1,800페이지이다. 따라서 책 전부를 읽

는데 시간이 많이 걸린다. 나는 이 책을 한 달 조금 넘게 읽었는데, 다 읽고 나니 높은 산을 하나 넘은 기분이었다. 이 책에는 제목대로 ‘신학이란 무엇인가?’에 대한 물음에 대한 답변이 포괄적으로 담겨 있다. 원서의 제목 역시 ‘*Christian Theology: An Introduction*’이어서 신학 개론서의 성격을 가지고 있음을 알 수 있다. 그래서인지 책을 다 읽고 나니 신학교를 막 졸업한 것 같은 느낌이었다. 나는 신학교를 졸업한 사람들이 과거에 배운 것들을 정리하고 싶거나 혹은 일반인들 가운데 신학교에서 무엇을 배우는지 궁금해 하는 사람들이 이 책을 읽으면 좋겠다고 생각한다.

저자는 원래 과학을 공부했다가 나중에 신학을 공부한 사람이기에 그의 글은 언제나 체계적이며 명료하다. 그래서 독자들이 읽기에 수월하다. 이 책 역시 모호하지 않으며 너저분하지도 않다. 내용에 군더더기가 별로 없어서 반드시 알아야 할 사실들을 쉽게 얻을 수 있다. 특히 책의 번역이 마음에 들었다. 우리말 문장이 좋아서 잘 읽혔으며 번역서 특유의 어색함이 별로 느껴지지 않았다. 신학서적의 번역자는 상당한 신학적 통찰력을 겸비해야 하며, 저자의 사상과 문체적 특징을 잘 알고 있어야 하는데, 이 책의 번역자가 그런 분이라는 생각이 들었다.

다만 기존의 우리말 번역서들과 이 번역서가 신학자들의 이름이나 지역의 이름을 표기하는 방식에 약간의 차이를 가지고 있어서 조금 어색하였다. 예를 들어, 기존의 우리말 번역서들은 ‘이레니우스’라고 표기한 반면에 이 책은 ‘이레나이우스’라고 표기한 경우이다. 사실은 이 책의 표기방식이 표준이지만 나를 포함하여 기존의 방식에 익숙해 있던 사람들은 아무래도 혼란을 겪을 수밖에 없다. 그렇지만 그러한 혼란도 책을 읽다 보면 자연스럽게 없어진다. 그리고 앞으로 다른 번역서들도 번역의 표준을 따라야 하기 때문에 이것은 옳은 일이라고 생각한다.

그러나 내가 이 책에 대하여 가진 큰 불만이 하나 있는데, 그것은 책이 너무 두껍다는 점이다. 이 책의 영어원서 ‘*Christian Theology: An Introduction*’(5th edition)은 536페이지인데 반하여 이 책의 우리말 번역본은 무려 1,800페이지나 된다. 영어를 한글로 번역할 때 분량이 늘어나는 것은 어쩔 수 없는 일이지만, 그렇다 하더라도 이 책을 편집할 때 글자의 크기가 크지 않으면서도 여백을 너무 넓게 잡은 데다 두꺼운 종이를 사용한 바람에 페이지가 많아졌다. 그러다보니 들고 다니기가 불가능했으며 독서받침대에 얹어 놓는 일도 쉽지 않았다. 책이 너무 두껍고 무겁다 보니 필자의 책은 이미 제본이 파손되어 버렸다. 아무리 생각해보도 이렇게 두껍게 책을 만들 필요가 있었나 싶다. 다음 판을 출판할 때에는 분량을 줄이면 좋겠다.

2. 책의 내용과 평가

이 책은 총 3부로 구성되어 있다. 분량 면에서 1부는 보통이고, 2부는 적고, 3부는 많다. 1부는 교회사를 다루는데, 3부에서 다룰 내용의 기초가 된다. 2부는 신학의 자료와 방법론을 다루는데, 3부에서 다룰 내용의 전제가 된다. 그리고 3부의 분량은 책 전체의 절반이 조금 넘는데, 교의학의 여러 주제들을 체계적으로 서술한다. 물론 1부와 2부와 3부는 그 자체로 신학의 독립된 분야들이어서 따로 읽어도 무방하다. 책의 내용을 잘 이해하기 위해서는, 먼저 1부와 2부를 순서대로 꼼꼼히 읽어야 한다. 그런 후에 3부를 읽되 관심 있는 부분부터 읽으면 된다.

이제 내용을 비평적으로 살펴보겠다.

1) 1부. 길라잡이: 시대, 주제, 인물로 본 기독교 신학

1부는 교회사를 다룬다. 저자는 “기독교 신학의 거창한 문제들과 씨름해 본 사람이라면 누구나 그중 많은 것들이 이미 다루어진 것이라는 사실을 알

게 된다.”는 말로써 교회사를 다루어야 하는 이유를 제시한다. 저자의 말대로, 신학을 공부하면서 마치 전에는 그런 것이 존재하지 않은 양 하는 것은 사실상 불가능하다. 신학을 제대로 공부하려면 과거 기독교의 주요한 인물들의 목소리와 대화에 익숙해져야 한다. 그들의 말과 대화는 오늘 이 시대의 논쟁들에 꼭 필요한 판단 기준을 제시해 주며, 뿐만 아니라 그 자체만으로도 흥미가 있기 때문이다.

저자는 교부시대부터 시작하여 중세시대를 거쳐서 종교개혁시대와 근현대시대를 아우른다. 특히 저자는 교부시대에 대하여 비교적 자세히 다루는데, 그는 이 시대를 ‘가장 흥미롭고 창조적인 시대’로 규정한다. 특히 교부시대의 기독교론 논쟁에 대한 서술은 박진감이 넘친다. 중세시대에 대하여 말하면서 저자는 특히 수도회와 대학의 설립에 대하여 자세히 다룬다. 나는 개인적으로 이 부분이 1부 전체에서 가장 흥미로웠다. 개혁주의 장로교권에서 지금까지 자라고 공부한 나로서는 중세시대에 대하여 상대적으로 몰랐었는데 이번에 많이 배울 수 있었다.

저자는 종교개혁시대를 다루면서 주로 영국과 스위스와 독일에서 일어난 일들을 언급한다. 그는 칼뱅을 높이 평가하면서 칼뱅과 그의 동료들에 대하여 자세히 말한다. 하지만 루터는 별로 높이 평가하지 않으며 상대적으로 많이 다루지도 않는다. 아쉬운 점은 저자가 화란이나 프랑스나 그 밖의 나라에서 일어난 개혁운동을 거론하지 않는다는 것이다. 그는 아무런 연유를 밝히지 않은 채 그들에 대하여 말하지 않는다. 다만 그가 ‘가톨릭 종교개혁’을 비교적 공정하게 다루려고 노력한 점은 칭찬할 만하다. ‘가톨릭 종교개혁’이란 대체로 트리엔트 공의회가 시작된 1545년 이후의 기간에 가톨릭교회 내에서 일어난 개신교 대응적인 부흥운동을 가리킨다.

마지막으로 저자는 근현대시대를 다룬다. 여기서 내가 가장 주목한 것은

저자가 칼 바르트에 대하여 높이 평가하면서 그를 건전한 입장에서 있는 사람이라고 소개한 사실이다. 그는 바르트의 초기 저술들이 대체로 건설적이기보다는 비판적인 성격이 강했으나(예. 1919년에 나온 유명한 로마서 강해), ‘교회 교의학’(완성하지 못하고 사망)에 와서는 훨씬 적극적이고 건설적인 신학을 보여주었다고 본다. 최근 들어 우리나라에서 바르트에 대하여 활발한 재평가가 이루어지고 있는데, 저자의 평가가 다양한 신학의 스펙트럼을 가진 한국의 신학도들에게 어떻게 받아들여질지 자못 궁금하다.

전체적으로 교회사에 대한 저자의 진술은 흥미진진하다. 특히 친절하게도 저자는 사람들의 이름에다가 그들이 살았던 연대를 일일이 집어넣어서 고대인들의 연대기에 익숙하지 않은 독자들이 혼란을 겪지 않도록 배려해 준다. 그리고 아쉽기는 하지만 개발도상국들의 신학, 예를 들어, 인도와 아프리카의 신학에 대하여 조금이나마 언급한 것도 다행이다. 그렇지만 저자가 객관적인 시각으로 교회사를 다루려고 해서 그런지 인물들이나 사건들을 심층적으로 분석하고 평가하지는 않았는데, 이것은 일면 이해가 된다. 이 부분을 교회사의 개론서 정도로 보면 유용할 것이다.

2) 2부. 자료와 방법론

2부는 신학의 자료와 방법론을 다룬다. 이 부분에서 저자는 ‘신학’이란 용어의 정의에 대하여 면밀히 탐구한다. 그는 신학이 학문의 분과로서 어떻게 발전되어 왔는지를 살펴하고, 신학의 구조를 둘러보며, 그것이 이루는 다양한 요소들을 파악한다. 2부의 내용을 아는 것은 3부의 내용을 이해하기 위하여 중요하다. 나는 이 부분이 다른 부분에 비하여 난해하게 느껴졌지만 3부를 읽다 보니 2부의 내용을 반드시 알아야 하며 대충 넘어가서는 안 되겠다고 생각하였다.

먼저, 저자는 신학의 출발점에 대하여 언급하면서, 칼 바르트가 기존의

인간중심의 이론들에 대해서 신학을 인간의 필요에 맞추거나 인간 실존의 철학이라는 울타리 안에 가두는 것이라고 생각하며 비판한 점을 높이 평가한다(그는 이 책에서 시종 바르트를 좋아한다). 그는 바르트가 신학에서 가장 먼저 말해야 하는 것들로 하나님의 말씀을 제시한 것을 귀하게 여긴다. 하지만 그는 바르트가 말하는 '말씀'이 무엇을 뜻하는지에 대하여 자세히 말하지 않는다. 사실상 바르트의 '말씀' 개념이 오늘날 신학계의 화두임에도 불구하고 말이다. 그리고 그는 정통과 이단, 그리고 기독교와 세속 문화의 관계에 대해서도 언급한다.

다음으로, 저자는 신학의 자료를 다룬다. 그는 신학의 자료로서 성서와 전통과 이성과 종교경험을 말하면서, 이 자료들의 정체성을 탐구하고 이 자료들이 구성신학(constructive theology)을 위해 어떻게 사용되는지를 평가한다. 그 다음으로, 저자는 하나님을 아는 지식에 대하여 말한다. 그는 계시의 개념과 종류에 대하여 언급하면서, 자연적 지식(자연)과 계시된 지식(성경)에 대하여 다루는데, 신학을 공부하려는 사람들이 반드시 알고 있어야 할 요소들을 다루었으며, 새로운 발견이나 자신의 독특한 견해를 밝히지는 않는다. 다만 칼 바르트와 에밀 브루너 사이에 벌어진 말씀신학과 자연신학의 논쟁을 소개한 것이 흥미롭다.

마지막으로, 저자는 철학과 신학의 관계에 대해서 말한다. 그는 이 단락 바로 앞에서 과학과 신학의 관계를 조금밖에 다루지 않았다. 나는 저자가 과학자 출신이기에 이 문제를 많이 다룰 것으로 기대했는데, 원론적인 차원에서 조금만 다루어서 아쉬웠다. 그런데 여기서 그는 철학과 신학의 관계에 대하여서 제법 많이 다룬다. 그는 '아테네가 예루살렘과 무슨 관계가 있는가?'라는 주후 3세기의 테르툴리아누스가 했던 말이 기독교 역사 전반에 걸쳐 솟구치게 했던 논쟁을 소개한다. 그는 기독교에 가장 큰 영향을 끼친 철학 체계와 이론들로서, 플라톤주의, 아리스토텔레스주의, 라미즘,

데카르트주의, 칸트주의, 헤겔주의, 실존주의를 든다.

내가 이 단원에서 가장 많이 관심을 두었던 부분은 ‘하나님의 존재는 증명 가능한가?’에 대한 저자의 논의였다. 그는 캔터베리의 안셀무스의 이론으로부터 출발하여 이후에 벌어진 논의들을 상세히 소개한다. 저자는 임마누엘 칸트에 대해서 말하며, 특히 토마스 아퀴나스에 대해서 말한다. 저자는 책에서 이 논의에 대한 어떤 새로운 결론을 제시하지 않는다. 그는 다만 기존의 논의의 역사적인 발전을 소개할 따름이다. 하지만 나는 신학을 공부하는 사람들이 이 부분을 특별히 숙독함으로써 신학공부의 방법론을 정립할 수 있으면 좋겠다고 생각한다.

3) 3부. 기독교 신학

마지막 단원인 3부는 기독교 신학의 제 분야들을 다룬다. 이 단원이 책의 절반을 넘게 차지하며 사실상 본론에 해당한다. 저자는 지금까지 다루어 온 기독교 신학의 역사적 발전과 신학의 자료 및 방법론에 기초하여 신학의 각 분야들이 어떻게 형성되어 있는지를 소상히 소개한다. 그는 전통적인 기독교 신조들의 구조와 순서를 그대로 사용하여 기독교 신학의 주요 주제들을 설명한다. 그는 교의를 서술함에 있어서 개신교의 입장과 천주교의 입장과 정교회의 입장 사이에서 어느 한쪽으로 치우치지 않으려고 무던히 노력한다. 심지어 극단적인 입장들로 간주되는 부분들도 차분히 소개한다.

저자가 이 단원에서 다루는 분야는 신론, 삼위일체론, 그리스도의 위격에 관한 교리, 신앙과 역사(근대의 그리스도론 논의), 그리스도 안의 구원, 인간의 본성과 죄와 은총, 교회론, 성례전, 기독교와 세계 종교들, 마지막 일들(기독교의 희망)이다. 저자가 특정한 입장을 지지하지 않고 중립적으로 기술하기 때문에 교의들을 객관적으로 바라볼 수 있는 장점이 있는 반

면에 아직 신학적 관점이 제대로 정립되어 있지 않은 독자들이 어느 정도의 혼란을 겪을 수 있는 단점이 있다. 이제 나는 책의 내용 전반을 말하지 않고 몇 가지 인상적인 부분만을 말하겠다.

‘신론’에서 저자는 가장 먼저 하나님의 남성성에 대한 주제를 제기한다. 전통적인 신론에서는 이 주제를 다루지 않는데, 저자가 이 주제를 제기한 것은 저자의 신학적인 관심도와 연관되어 있다. 사실 저자는 책 전반에 걸쳐서 페미니즘을 비중 있게 취급한다. 저자는 이미 서두에서 자신이 중립적인 입장에서 모든 이론들을 공정하게 소개하려 한다고 밝혔지만 나는 그가 페미니즘을 이렇게 많이 취급할 것이라고 예상하지는 못했다. 그는 페미니즘을 상세히 소개하면서 페미니즘이 그리 얇고 허술한 이론이 아니며 우리가 일반적으로 생각하고 있는 정도를 넘어선다는 점을 강조하려고 애 쓴다. 그리고 저자의 그러한 노력은 하나님의 남성성에 대한 문제와 연결되며, 이후에 예수님의 남성성 문제로도 이어진다.

‘삼위일체론’에서 저자는 특히 칼 바르트의 삼위일체론을 중요하게 여긴다. 그는 바르트가 『교회 교의학』(1936-1969)의 시작 부분에서 삼위일체론을 다룬 것이 큰 의미를 가진다고 보는데, 이는 바르트에게 있어서 삼위일체론은 죄인인 인간에게 하나님의 계시가 현실적인 것이 되도록 보장해 주고 든든히 받쳐 주기 때문이다. 저자는 바르트가 삼위일체를 풀어야 할 수수께끼가 아니라, 신학을 적절한 관점에 따라 세우고 그렇게 해서 신학의 문제와 수수께끼에 답을 제공해 주는 해석의 틀이라고 보았던 점을 지적한다. 저자에 따르면, 이렇게 하여 바르트는 근래에 삼위일체론에 대한 관심을 불러일으키는데 가장 중요한 역할을 한 인물이 되었다.

‘인간의 본성과 죄와 은총’에서 저자는 5세기 초에 일어난 아우구스티누스와 펠라기우스의 논쟁을 소개한다. 그는 펠라기우스주의가 펠라기우스

와 켈레스티우스와 시리아의 루피누스의 이론이 혼합된 것이라고 본다. 그는 이 논쟁에서 의지의 자유에 대한 견해, 죄에 대한 견해, 은총에 대한 견해, 그리고 구원의 근거에 대한 견해가 다루어졌다고 소개한다. 저자는 이 논쟁으로 인하여 중세에 아우구스티누스의 은총 사상이 중요하게 취급되었으며 나아가서 새롭게 평가되었고 발전되었음을 밝힌다. 특히 아퀴나스가 아우구스티누스의 은총론을 존중하면서도 비판적으로 여기면서 자신의 은총론을 발전시킨 점과 아우구스티누스의 은총론이 종교개혁자 루터와 칼뱅에게 미친 영향을 언급한다. 사실 저자는 은총론에 대하여 이미 1부에서 제법 많이 다루었는데 여기서 다시금 비중있게 다룸으로써 이 이론의 중요성을 강조한다.

‘성례전’에서 저자는 테르툴리아누스가 성례전 신학의 발전에 남긴 공헌을 소개하면서, 특히 성례전이 군인의 맹세와 유사성을 가지고 있다는 사실을 말한다. 테르툴리아누스는 라틴어 sacramentum이 로마 병사들에게 요구되는 충성과 헌신의 맹세, 곧 ‘신성한 맹세’를 뜻한다는 사실을 지적하면서, 이러한 유사성을 근거로 성례전이 교회 안에서 신자들의 헌신과 충성을 불러일으키는 데 중요한 도구가 된다고 보았다. 그리고 저자에 따르면, 이러한 관점은 나중에 츠빙글리의 성례전 신학에서도 발견되었는데, 그는 성례전에서 중요하게 강조하는 것이 신앙 공동체의 굳건한 연대, 그리고 하나님과 교회에 대한 신성한 책임이라고 보았다. 저자의 이러한 발견은 오늘날 성례전이 교인들에게 어떤 의미를 가지는지에 대한 교육의 재료가 된다. 즉 성례전을 하나님과 신자의 교제, 신자와 신자의 교제로만 볼 것이 아니라 하나님과 교회에 대한 신자들의 충성과 헌신 다짐의 차원으로 볼 수 있다는 근거가 되는 것이다.

‘마지막 일들(기독교의 희망)’이란 종말론이다. 저자는 종말론에 대한 신약성경의 근거를 간략하게 살펴보고 이어서 최근의 신학에서 나타난 여러

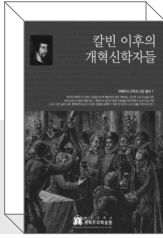
가지 해석을 살펴본다. 먼저, 그는 신약성경의 근거를 살펴면서, 가장 중요한 두 가지 자료로 예수님의 설교와 바울의 저작들을 든다. 그는 예수님과 바울의 설교에서 드러나는바 하나님의 나라가 현재성과 미래성을 가진다는 사실을 지적한다. 이 부분에서는 새로운 것이 없다. 그러나 그는 죽은 후의 재결합의 문제에 있어서 로마 철학자들과 초기 기독교인들의 믿음을 다루면서 흥미로운 통찰들을 많이 내놓는다. 그리고 아우구스티누스의 '두 도시' 사상을 소개하면서, 신자들이 지금 처한 고통스러운 현실에서 어떻게 희망을 품고 앞으로 나아갈 수 있는지를 제시한다. 19세기 말 이후에 종말론은 신약학자들에게 상당한 관심거리였다. 많은 신약학자들이 종말론의 현재성과 미래성 중 한 측면 혹은 양 측면에 관심을 가졌다. 그런 가운데, 저자는 루돌프 볼트만의 종말론의 비신화학, 위르겐 몰트만의 희망의 신학, 그리고 헬무트 티리케의 윤리와 종말론을 소개하면서 이러한 사상이 나오게 된 배경을 분석하고 이 사상들이 주는 실존적 의미를 언급한다.

3. 전체적인 느낌

나는 이 책이 '신학이란 무엇인가?'라는 질문에 대하여 한 권의 책으로 된 최선의 답변이라고 생각한다. 물론 '신학'이란 학문을 어떻게 보느냐에 따라 다르겠지만, 적어도 이 학문에 대한 일차적인 답변이 이 책 한 권에 잘 제시되어 있다고 믿는다. 저자는 이 책에서 교회사와 교의학을 주로 다루었으나 그의 진술이 신학의 다른 분야들, 즉 구약학, 신약학, 상담학, 선교학, 설교학, 윤리학 등으로 확대될 수 있다. 따라서 나는 신학을 공부하고 있는 사람들이나 신학에 관심을 가지고 있는 사람들이 이 책을 우선적으로 읽을 필요가 있다고 생각한다.

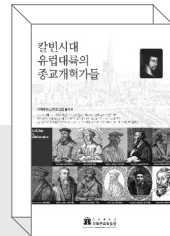
하지만 이 책은 저자가 책의 머리에서 밝힌 대로 특정한 신학적 입장을

지지하지 않는다. 비록 그는 자신을 복음주의자라고 자처하였고 그의 여타 글에서 그의 입장이 드러났지만 적어도 이 책에서는 그의 색깔이 최대한 감추어져 있다. 따라서 나는 신학도들은 물론이거니와 일반 독자들(기독교인이건 아니건 간에)이 이 책을 '비평적으로' 읽어야 한다는 사실을 당부하고자 한다. 특히 저자가 현대 신학자들을 다루는 부분을 읽을 때 분별력이 떨어지는 사람들은 어느 정도의 혼란을 겪을 것이다. 하지만 만일 신학적인 분별력을 갖춘 사람이라면 그의 글이 오히려 객관적이고 신선한 시각을 제공하여서 읽는 재미가 상당할 것이라고 생각한다.



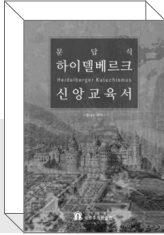
개혁주의신학과 신앙총서 7 『칼빈이후의 개혁신학자들』

- 02 발간사
- 06 다네우스의 생애와 신학, 그리고 칼빈신학과와의 연속성과 불연속성을 중심으로 _ 김진하
- 35 앙트완 드 샹디유의 생애와 사상 _ 황정욱
- 66 윌리엄 퍼킨스의 칼빈 신학의 계승과 적용 _ 김홍만
- 94 아만두스 플라누스의 통합적인 정통 개혁주의 신학 _ 한병수
- 118 고마루스와 예정론 논쟁 _ 이상규
- 135 윌리엄 에임스 _ 주도홍
- 157 기베르투스 푸티우스의 생애와 신학 _ 황대우
- 182 극적 실재로서의 하나님과의 친교 :
요하네스코케이우스의 언약신학 개요 _ 빌름 판 아셀트
- 208 프란시스 폴레틴의 그리스도의 위격적 연합 교리 이해 :
칼빈의 계승과 심화라는 측면을 덧붙여 _ 문병호
- 233 저자약력



개혁주의신학과 신앙총서 8 『칼빈시대 유럽대륙의 종교개혁자들』

- 2 발간사
- 06 볼프강 카피토의 생애와 신학 _ 라은성
- 32 레오 유트의 생애와 사상 _ 황정욱
- 59 '개혁교회의 아버지' 츠빙글리의 생애와 사상 _ 박경수
- 87 시몬 그리네우스의 생애와 학문적 여정 _ 한병수
- 108 종교개혁자 무스쿨루스의 생애와 신학 _ 김요섭
- 139 아 라스코의 삶과 신앙, 그리고 개혁교회 _ 김재윤
- 162 요한 슈투름의 생애와 사상 _ 유정모
- 187 안드레아스 히페리우스의 생애와 신학 _ 황대우
- 205 피에르 비레의 생애와 종교개혁운동 _ 조봉근
- 229 잔키우스와 스트라스부르 예정론 논쟁 _ 이남규
- 258 귀도 드 브레와 네덜란드 신앙고백 _ 이상규
- 275 저자약력



문답식 『하이델베르크 신앙교육서』

- 04 발간사 이상규 원장
06 서문 황대우
- 10 1번 째 주일 1문, 2문
- 제1부 : 인간의 비참함에 관하여
- 12 2번 째 주일 3문, 4문, 5문
16 3번 째 주일 6문, 7문, 8문
18 4번 째 주일 9문, 10문, 11문
- 제2부 : 인간의 구원에 관하여
- 22 5번 째 주일 12문, 13문, 14문, 15문
26 6번 째 주일 16문, 17문, 18문, 19문
30 7번 째 주일 20문, 21문, 22문, 23문
34 8번 째 주일 24문, 25문
- 아버지 하나님에 관하여
- 36 9번 째 주일 26문
38 10번 째 주일 27문, 28문
- 아들 하나님에 관하여
- 42 11번 째 주일 29문, 30문
44 12번 째 주일 31문, 32문
46 13번 째 주일 33문, 34문
48 14번 째 주일 35문, 36문
52 15번 째 주일 37문, 38문, 39문
54 16번 째 주일 40문, 41문, 42문, 43문, 44문

- 58 17번 째 주일 45문
60 18번 째 주일 46문, 47문, 48문, 49문
64 19번 째 주일 50문, 51문, 52문

성령 하나님에 관하여

- 68 20번 째 주일 53문
70 21번 째 주일 54문, 55문, 56문
74 22번 째 주일 57문, 58문
76 23번 째 주일 59문, 60문, 61문
78 24번 째 주일 62문, 63문, 64문

성례에 관하여

- 82 25번 째 주일 65문, 66문, 67문, 68문

세례에 관하여

- 86 26번 째 주일 69문, 70문
88 27번 째 주일 71문, 72문, 73문, 74문

예수 그리스도의 성찬에 관하여

- 94 28번 째 주일 75문, 76문, 77문
100 29번 째 주일 78문, 79문
104 30번 째 주일 80문, 81문, 82문
110 31번 째 주일 83문, 84문, 85문

제3부 : 감사에 관하여

- 114 32번 째 주일 86문, 87문
116 33번 째 주일 88문, 89문, 90문, 91문, 92문
124 34번 째 주일 93문, 94문, 95문
128 35번 째 주일 96문, 97문, 98문
132 36번 째 주일 99문, 100문
134 37번 째 주일 101문, 102문

136	38번째 주일	103문
138	39번째 주일	104문
140	40번째 주일	105문, 106문, 107문
144	41번째 주일	108문, 109문
146	42번째 주일	110문, 111문
148	43번째 주일	112문
150	44번째 주일	113문, 114문, 115문

기도에 관하여

154	45번째 주일	116문, 117문, 118문, 119문
158	46번째 주일	120문, 121문
160	47번째 주일	122문
162	48번째 주일	123문
164	49번째 주일	124문
166	50번째 주일	125문
166	51번째 주일	126문
168	52번째 주일	127문, 128문, 129문



개혁과 부흥
2012. 12 _ Vol. 11

- 02 개혁과 부흥 11호를 펴내며 _ 이상규
- 04 논문
- 05 개혁신학 전통에서 본 한국 교회 _ 김영재
- 37 칼빈에게 있어서 교회와 국가 _ 와타나베 노부오
- 46 나라에 대한 칼빈의 이해 : 하나님의 나라와 교회, 그리고 국가 _ 황대우
- 70 한국장로교회의 칼빈주의 수용에 있어서의 이중적 태도 _ 황재범
- 95 한국에서의 개혁주의 신학의 수용과 발전 _ 이상규
- 115 성령의 인치심에 대한 칼빈의 이해 _ 이신열
- 133 목회자와의 대담
- 134 정주채 목사
- 154 목회칼럼
- 155 무능한 목사의 몸부림 _ 김은성
- 159 하나님이 쓰시는 목회자 _ 김철봉
- 172 교회개혁의 역사와 인물4
- 173 존 위클리프 _ 이상규
- 179 서평
- 180 마크 A. 놀 & 캐롤린 나이스트롬 『종교개혁은 끝났는가?』 _ 황대우
- 194 마크 A. 놀 『복음주의의 발흥』 _ 김영석
- 200 존 울프 『복음주의 확장』 _ 조규통



갱신과 부흥 2013. 07 _ Vol. 12

- 02 갱신과 부흥 12호를 펴내며 _ 이상규
- 04 논문
- 05 신학도를 위한 칼빈의 해석학 _ 안명준
- 40 초기 서간문을 통해 본 칼빈의 목회와 성경해석 :
동아시아의 인식사유와 더불어 _ 박건택
- 66 종교개혁과 한국교회 개혁 _ 이상규
- 83 16세기 성경공부모임의 기원과 의미 및 적용 _ 황대우
- 109 제네바 목사회의 '성경공부모임'(Congrégations)에서 평신도들의 역할
_ 에릭 드 부르
- 143 칼빈과 이슬람 _ 스투아트 보닝턴
- 157 목회자와의 대담
- 158 장희종 목사님과의 목회 대담
- 178 교회개혁의 역사와 인물 5
- 179 얀 후스(John Hus) _ 이상규
- 188 개혁신학
- 189 네덜란드의 제 2 종교개혁(De Nadere Reformatie) _ 빌름 판 엷 스페이커르
- 212 서평
- 213 조나단 에드워즈의 『구속사』 _ 정하태
- 226 조나단 에드워즈의 『부흥론』 _ 조규통



갱신과 부흥 2013. 12 _ Vol. 13

- 02 갱신과 부흥 13호를 펴내며 _ 이상규
- 04 논문
- 05 칼빈의 윤리: 절제와 향유가 균형을 이룬 질서 있는 생활 _ 이상원
- 41 도시의 종교개혁 _ 와타나베 노부오, 임미향 역
- 50 종교개혁기의 기독교 학자: 루터 _ 해리스 하비슨, 이상규 역
- 84 제네바 아카데미의 규정 _ 존 칼빈, 황대우 역
- 100 “신학”(θεολογια; Theologia): 역사적 고찰과 개혁파적 이해 _ 김은수
- 140 목회자와의 대담
- 141 총회장 주준태 목사와 목회대담
- 160 교회개혁의 역사와 인물 6
- 161 지롤라모 사바나롤라(Girolamo Savonarola) _ 이상규
- 167 개혁신학
- 168 빌헬무스 아 브라컬 _ 빌름 판 엷 스페이커르, 이신열 역
- 182 서평
- 183 탁지일의 『이단』 김영석
- 192 와이스헤이플의 『토마스 아퀴나스 수사 - 생애, 작품, 사상』 _ 조규통
- 201 칼 수소 프랑크의 『기독교 수도원의 역사』 _ 박병진

개혁주의학술원 후원교회

고신대학교 개혁주의학술원을 위해 후원해주시는 모든 교회 앞에
진심으로 감사의 말씀을 올립니다. 개혁주의 신학과 신앙의 새로운
부흥을 위해 세계적인 최산의 연구기반 형성과 학술연구 활동을
약속합니다. (2014년 7월 현재/ 37교회/ 가나다순)

가음정교회	부산동교회	울산동부교회
거창교회	부산북교회	울산동일교회
경주교회	부산서면교회	울산한빛교회
고남교회	부암제일교회	진주동부교회
남천교회	사직동교회	진주북부교회
대양교회	삼일교회	진해남부교회
동상교회	서문로교회	참빛교회
매일교회	섬김의교회	초장동교회
명덕교회	성도교회	충무제일교회
모든민족교회	성안교회	포항충진교회
모자이크교회	성은교회	한밭교회
밀양마산교회	송도제일교회	
반송제일교회	용호중앙교회	

무통장 입금 및 자동이체 계좌

485-01-032852(농협) 고신대 개혁주의학술원