

갱신과 부흥

Reform & Revival
2016. Vol. 18



고 신 대 학 교
개혁주의학술원

Korean Institute for Reformed Studies / Kosin University



개혁신과 부흥

Journal of Korean Institute for Reformed Studies

2016. Vol. 18

권두언

- 4 『개혁신과 부흥』 18호를 펴내며 이신열

논문

- 7 카타리나 슈츠 켈, 이델레트 드 부르, 개혁주의 여성들의 결혼관과 결혼경험 엘시 안나 맥키
Katharina Schütz Zell, Idelette de Bure, and Reformed
Women's Views and Experience of Marriage Elsie Anne McKee
- 36 결혼의 개혁: 오늘을 위한 메시지 헤르만 셀더하위스
The Reformation of Marriage: a Message for Today Herman J. Selderhuis
- 58 성령의 발출: 아우구스티누스와 프란시스 체이넬
(Francis Cheynell)의 사상을 중심으로 한병수
Procession of the Holy Spirit: Centered on the Thoughts of
Augustinus and Francis Cheynell Byung Soo Han
- 80 A Clash Of Views Between Bavinck and The Church
Growth Movement Regarding Yearning for Numerical Growth Dong Yaul Tae
수적 성장을 갈망함에 대한 바빙크와 교회성장운동 간의 견해 충돌 태동열
- 114 람베르트 다네우스(Lambert Danaeus, 1530-95)의 예정론 김지훈
The doctrine of predestination in Lambert Danaeus (1530-95) Si Hun Kim
- 158 성경과 속사도들의 저작들 속에 나타난 평화에 대한 고찰 조규통
A Study on Peace in The Bible & Works of Apstolic Fathers Gyu Tong Jo



『갱신과 부흥』 18호를 펴내며

이신일 개혁주의학술원 원장

저희 개혁주의학술원이 2008년부터 발간해 왔던 『갱신과 부흥』이 이제 열여덟 번째 저널을 출간하게 되었습니다. 지난 17호 발간사에서 밝힌 바와 같이 향후 3년간 한국연구재단 등재지 신청을 위한 준비 작업이 계속해서 진행중입니다. 이 과정을 통해서 학문적 우수성이 담보된 탁월한 글들, 국내 및 국제 개혁신학을 선도할 수 있는 글들이 많이 소개되고 발표되기를 기대합니다. 이번 호에 게재된 여섯 편의 글들은 다음과 같습니다: “카타리나 슈츠 첼, 이텔레트 드 뷰르, 그리고 개혁주의 여성들의 결혼관과 결혼 경험”, “결혼의 개혁: 오늘을 위한 메시지”, “성령의 발출: 아우구스티누스와 프란시스 체이넬(Francis Cheynell)의 사상을 중심으로”, “Clash of View between Bavinck and the Church Growth Movement: Regarding Yearning for Numerical Growth”, “람베르트 다네우스(Lambert Danaeus)의 예정론”, 그리고 “성경과 속사도교부들의 저작들 속에 나타난 평화에 대한 고찰”입니다. 이번 호에는 지난 5월 1일 고신대학교에서 개최되었던 저희 학술원 개원 10주년 기념 국제학술세미나에서 발표되었던 맥키 박사와 셸더르하우스 박사의 결혼에 관한 종교개혁자들의 견해를 평가한 글 두 편을 신게 되었습니다. 동성애와 동성혼에 관한 토론이 뜨겁게 달아오르는 요즘, 16세기 종교개혁자들이 결혼을 성경적 관점에서 어떻게 이해했는가를 살펴보는 것은 이런 논의에 대한 토대작업으로서 가치가 있는 일로 사료됩니다. 그리고 그동안 국내에 거의 소개되지 않았던 17세기 영국의 신학자 체이넬





의 신학에 대해서 한병수 박사께서 좋은 글을 게재해 주신 것을 기쁘게 생각합니다. 체이넬은 장로교 신학적 전통 위에 서서 비들(John Biddle, 1615-1662)을 위시한 당대의 반삼위일체론을 옹호하는 일신론자들(unitarians)에 대항하여 삼위일체론을 정립하기 위해서 각고의 노력을 기울였던 인물이었습니다. 이런 개혁주의 신학자들의 노고를 기억하면서 역사적 개혁주의를 더욱 발전시켜 나가야 할 막중한 사명이 우리 개혁주의 교회에 주어졌음을 다시금 되새기게 됩니다. 그 외에도 귀한 원고를 투고해주신 모든 투고자들의 노고에 감사드리며 앞으로 더 탁월한 글들이 많이 게재되어 개혁신학의 발전에 밑거름이 되기를 소원합니다. 이 일을 위해서 저희 개혁주의 학술원이 더욱 정진할 수 있도록 독자 여러분께서 더욱 많은 관심과 후원, 그리고 기도를 부탁드립니다. 사탄의 세력이 다양한 방식으로 많은 사람들을 유혹하고 그리스도의 영광스런 복음을 능멸하려는 시도들이 지속적으로 발생하는 21세기를 살아가는 우리 모두에게 하나님 말씀에 사로잡혀 말씀의 능력만을 온전히 의지했던 16세기 종교개혁의 정신이 더욱 분명하게 다가오게 되기를 소망하면서 발간사에 갈음하고자 합니다.

Soli Deo Gloria!

2016년 7월 25일 원장 이신열 교수



카타리나 슈츠 첼, 이델레트 드 뷔르, 개혁주의 여성들의 결혼관과 결혼경험

엘시 안나 맥키

(프린스턴 신학대학원 아치볼드 알렉산더 개혁신학 및 예배역사 교수)

번역 : 우병훈 (고신대, 신학과 교수)

[초록]

개신교 운동은 근대 초기의 결혼 이해에 대해서 상당히 긍정적인 영향력을 행사했으며 개혁주의 전통의 여성들은 이러한 변화에 적극적으로 참여했다. 개신교도들은 하나님의 호의를 얻기 위한 선행으로서의 독신을 거부했으며 결혼을 성직자를 포함한 크리스찬을 위한 이상으로 향상시켰다. 개혁주의 여성들이 그들의 신앙을 표현했던 한 가지 방법은 사제들과 결혼함으로써 성직자들의 결혼을 금지했던 중세의 교회법에 항거하여 성경적 권위(예, 딤편 3장)에 대한 확신을 드러내는 것이었다. 명망이 높은 시민이었던 과거의 수녀들은 신앙에 대한 표현으로서 종교개혁자들과 결혼했다. 결혼의 이상에 대해서 개혁주의 여성들이 기여했던 둘째 방식은 그들이 가정을 꾸려 나갈 때 있어서 이를 그리스도를 따라감에 있어서 환대와 참여의 모델로 삼았다는 점이다. 상당한 수의 개혁주의 여성들은 그들의 신앙과 개신교 남편을 위해서 망명을 선택했다. 카타리나 슈츠 첼과 같은 자들은 그들이 사제들과 결혼하겠다는 결정과 “교모”로서 봉사를 위한 그들의 소명을 방어하는 생각을 분명하게 표현했다. 신앙과 결혼 사이에서 택일해야 하는 상황에 놓이게 되었을 때 안느 아스큐와 같은

개혁주의 여성들은 결혼을 거부함으로써 그들의 신앙적 충성심을 보여주기도 하였다.

주제어: 여성, 카타리나 슈츠 첼, 이텔레트 드 뷔르 칼빈, 성직자의 결혼, 성경적 권위, 목회적 동역

“하나님은 우리들의 결혼이 지금과 같은 그대로 종말까지 지속되도록 하신다. 그래서 나는 결혼이 하나님께 기쁨이 되길 바란다. 그리고 결혼이 우리들의 영혼에도 유익하며, 많은 사람들에게 영육 간에 도움이 되길 바란다. … 만일 우리가 신앙 때문에 추방당하고 죽임 당해야 한다 해도, 우리는 여전히 그리스도의 위로를 받을 것이다. 그리스도는 ‘미련하고 선지자들이 말한 모든 것을 마음에 더디 믿는 자들이여 그리스도가 이런 고난을 받고 자기의 영광에 들어가야 할 것이 아니냐(눅 24:25-26)?’라고 말씀하신다. … 따라서 우리 그리스도인들은 모든 인내 가운데 종말을 기다려야 한다. 그래서 나는 나 자신과 내 남편을 기쁜 마음으로 하나님의 손에 맡겨드렸다. 하나님의 뜻이 우리 부부 안에서 이뤄지기를! 우리 부부가 이 세상과 불화하여 죽는다면 그보다 더 큰 영예는 없으리라 나는 믿는다. 십자가에서 우리 부부는 기쁘게 서로에게 말할 것이다. 남편은 나에게, 나는 그에게 말하면서, 서로를 견고하게 도울 것이다.”¹⁾

1) Katharina Schütz Zell, *Church Mother. The Writings of a Protestant Reformer in Sixteenth-Century Germany*, trans./ed. E.A. McKee (Chicago: Univ. of Chicago Press, 2006), 79, 80.

이 인용문은 카타리나 슈츠 첼이 1524년에 한 말이다. 그때 그녀와 그녀의 남편 매튜 첼은 결혼 때문에 공개적으로 비난을 받고 있었다. 남편 첼은 독신 서약을 한 로마 가톨릭 사제였었다. 그가 개신교도들이 자신들을 부를 때처럼 “복음을 따르는 자”가 되었을 때, 그는 개신교도들이 인간의 전통으로 여겼던 것을 거부했다. 카타리나 슈츠는 아주 경건한 어린 소녀였는데, 가장 거룩한 기독교적 부르심으로서 동정 서약을 개인적으로 했었다. 그녀가 마틴 루터와 매튜 첼이 선포했던 복음에 대한 새로운 이해를 확신하게 되었을 때, 그녀 역시 독신 생활이 하나님을 기쁘시게 하는 매우 특별하고 공로적인 방법이 된다는 생각을 포함한 인간의 전통들을 버렸다. 그래서 1523년 12월 3일에 카타리나 슈츠와 매튜 첼은 마르틴 부셔의 주례로 결혼했다. 부셔 역시 이전에는 수도승이었으나 수녀와 결혼한 사람이었다.²⁾ 도대체 여기에 무슨 일이 일어나고 있었던 걸까?

이 발표에서는 초기 개혁과 교회에서 여성들이 설명하고 경험했던 결혼에 대한 생각과 관습을 고찰하고자 한다. 첫 번째 부분에서는 (개신교) 목사나 결혼한 최초의 여성들 중에 한 명이었던 카타리나 슈츠 첼이 표현한 신학에 대해서 몇몇 주제를 탐구한다. 두 번째 부분은 개혁과 여성 리더들의 실제 결혼 생활의 여러 국면들을 토의하고자 한다: 안나 라인하르트 츠빙글리(Anna Reinhard Zwingli), 카타리나 슈츠 첼(Katharina Schütz Zell), 엘리자베스 질베라이젠 부셔(Elisabeth Silbereisen Bucer), 아그네스 드렌스 카피토(Agnes Drenss Capito), 안나 아들리쉬빌러 불링거(Anna Adlischwyler Bullinger), 마리 당티에르(Marie Dentière), 이델레트 드 뷔르 칼빈(Idelette de Bure Calvin)을 다룰 것이며, 아울러 앤 아스큐(Anne Askew)와 같은 좀 색다른 인물들도 다루겠다.

2) Elsie Anne McKee, *Katharina Schütz Zell. The Life and Thought of a Sixteenth-Century Reformer* (Leiden: Brill, 1999). 카타리나 슈츠의 어린 시절에 대해서는 이 책의 1장을 보고, 초기 개혁 운동에 대해서는 2장을, 결혼에 대해서는 49쪽을 보라.

I

비록 종종 잊히긴 하지만, 결혼이라는 문제는 개신교 신학, 특히 개혁파 가르침에서 가장 중요한 측면이었다. 이 주제는 몇 가지 차원이 있었다. 하나는 거룩의 개념이 달라진 것이다. 거룩이란 하나님을 향해 구분된다는 뜻이다. 일반적으로 중세 로마 가톨릭의 관점에서는 교회와 관련된 모든 것이 거룩과 동일시되었다. 그래서 결혼한 사람들이 사는 세상으로부터 분리된 사제들, 수도승들, 수녀들은 일반적인 그리스도인들보다 더욱 거룩했다. 예배당들, 성체 용기들, 성물들, 제단의 옷들, 처녀 마리아의 조각상들, 성인(聖人)들은 평범한 사람들의 집들, 용기(容器)들, 냄비들은 일상적 일들보다 더 거룩했다. 성인(聖人)의 날들은 평일들보다 더 거룩했다.

기억해야 할 것은 (당시에) 모든 사람들은 기독교인들이었고, 그들의 세계는 교회의 가르침에 의해 형성되었다는 것이다. 두 계층의 기독교인들, 두 계층의 장소들과 사물들과 시간들이 있었다는 것이 요점이다. 어떤 것들은 하나님께 보다 더 가까웠다. 따라서 다른 사람들이 구원 받도록 도와주는 통로가 될 수 있었다. 사람들은 하나님께 다가가는 길을 제공하는 특별한 거룩한 사람들과 장소들과 시간들과 사물들이 필요했다.

개신교도들은 오직 믿음으로, 오직 은혜로 받는 칭의에 근거하여 위와 같은 구분들에 이의를 제기했다. 만일 구원의 수단이 순수하게 하나님의 선물이라면, 즉 인간의 공로와 무관하게 주어지는 것이라면, 다른 사람이나 사물보다 본질적으로 더 하나님께 가까운 사람이나 장소나 시간이나 사물은 없다. 사람들이 그리스도의 은혜를 믿음으로써 용서 받아 하나님과 화목을 이루면 거룩하게 되는 것이다. 이것은 오로지 성령님께서 사람들로 하여금 믿도록 하실 때에 발생하는 일이다. 이 일이 일어날 때에 모든 사람은 하나님과의 관계에서 같은 수준에 있다.

다른 말로 표현해 보자면, 이 신앙과 이 하나님과의 교제를 가진 모든 사람은 유일한 중보자이신 그리스도를 통해서 하나님께 공경 기도할 수 있다

는 말이다. 모든 사람들은 자기 자신을 위해 또한 다른 사람들을 위해 기도할 수 있는 사제들이다. 누가 거룩한 사람이며 어떻게 하나님께로 구분되는가에 대한 이 새로운 생각은 실제로 로마 가톨릭 사제들을 불필요하게 만들었다.

결혼에 대한 변화의 두 번째 측면은 개신교 신학의 또 다른 근본적 근거와 연관되어 있다: 그것은 오직 성경(*sola scriptura*)이다. 오직 믿음과 은혜로 받는 칭의는 구원에 이르는 길에 대한 새로운 이해를 주었다. 그리고 오직 성경(*sola scriptura*)은 신학에서 권위의 근거가 무엇인가에 대한 다른 관점을 제공해 주었다. 개신교도들이 구속력이 있는 교리들은 오로지 성경에서만 나와야 한다고 말할 때에 그들은 당시 교회의 일상적 가르침의 상당히 많은 부분을 제거해 버리거나, 적어도 구속력이 없는 것으로 만들어 버렸다. 이것은 결혼에 대한 가르침과 관련해서는 매우 중요했다.

여성, 성(性), 결혼에 대한 중세의 견해들을 간략히 요약하는 것이 도움이 된다. 이 세 가지는 많은 이유들 때문에 종종 밀접하게 연결된다. 전통적 사회들에서, 여성의 주된 역할은 어머니가 되는 것이었다. 이것은 성경, 특히 구약에서도 주로 그렇게 생각된다. 기독교 역사 대부분에서 성은 죄악된 욕망과 연결되었다. 그래서 중세 교회에서는 결혼한 사람들이 독신자들보다 덜 거룩했다. 그리고 성생활을 거부하는 사람들은 특별히 영적인 사람으로 여겨졌다.

결혼은 나쁜 것은 아니지만, 기독교 삶의 방식의 두 번째 계층에 해당되는 것으로 간주되었다. 결혼은 두 가지 좋은 점이 있었다. 자녀 생산 즉 새로운 기독교인들을 생산하는 것과 (성적) 부도덕에 대한 하나의 처방이었다.

결혼을 하고 아이를 낳는 것은 본질적으로 성생활과 연결된다. 성과 여성과 결혼이 서로 연관되는 상황에서, 성이 부정적으로 여겨졌으므로, 여성과 결혼 역시 부정적으로 여겨졌다.

또 다른 한편으로, 성을 부정하는 것은 주로 남성적인 것과 연관되었다. 로마 가톨릭에게는 영적이고 거룩한 삶의 길은 (카타리나 슈츠가 그러했듯

이) 독신 서약을 하는 것이었다. 이렇게 독신 서약을 한 여성들은 “남성적”이라며 칭송을 받았다. 게다가, 독신 서약은 선행으로 간주되었다. 남자나 여자나 독신 서약을 할 경우, 구원에 필수적인 것을 넘어서신 과외의 일을 하는 것으로 여겨졌다. 그들은 하나님을 기쁘시게 하고, 하나님의 호의를 획득하기 위해서 선행을 했던 것이다.

그러나 개신교도들은 그 누구도 하나님의 호의를 획득하기 위해서 할 수 있는 일은 아무 것도 없다고 말했다. 그리스도께서 그 모든 것을 행하셨기 때문이다. 그래서 독신 서약에는 그 어떤 미덕도 없었다.

사실상 하나님은 아담과 하와의 결혼을 축복하셨으며, 그것을 신자들이 살아가는 삶의 모델로 만드셨다. 만일 하나님께서 의도하신대로 사용되기만 한다면, 성은 악이 아니라 하나님의 선한 창조의 한 부분이었다. 이 신학의 결과로 개신교도들은 결혼을 일반적이고 거룩한 삶의 방식으로 만들었다.³⁾

모든 사람이 다 결혼해야 하는 것은 아니다. 그러나 결혼은 하나님께서 보시기에 좋은 것이며, 이 세상에서 하나님을 섬기는 가장 좋은 방식이다. 사실상 부셔와 칼빈이 이끌었던 개혁파 전통은 결혼을 타락 전 에덴에서의 기원에 근거해서 봄으로써 결혼의 목적에 대한 이해를 수정했다.

이것에 따르면, 결혼의 주된 목적은 신앙 안에서 하나님 섬김에 있어서 동반자 관계됨에 있다. 아내는 남편을 돕는 자이다(창 2:18). 비록 아내는 남편에게 여전히 종속되지만, 아내 없이는 남편은 불완전하다. 다만 반쪽짜리 인간에 불과한 것이다. 교리상의 이러한 변화와 더불어, 남편이나 아내는 일종의 파트너 관계가 되었다. 남자가 주도권을 갖고 있지만, 부

3) For a good overview of Reformed thinking about marriage, the reformer Martin Bucer provides the most articulate – and for his day, radical – teaching. Calvin’s teaching is also important though less radical. See Herman Selderhuis, *Marriage and Divorce in the Thought of Martin Bucer*, trans. J. Vriend & L. D. Bierma (Kirksville, MO: Truman State Univ., 1999). For a summary of Calvin’s teaching in the context of Genevan practice, see Elsie Anne McKee, *The Pastoral Ministry and Worship in Calvin’s Geneva* (Geneva: Droz, 2016), 357–75.

부는 서로에게 온전한 신뢰를 주어야 했다. 남편과 아내 각자는 하나님께서 신실한 삶을 살도록 해주신 사람으로서 상대방에게 의존했다. 어머니나 아버지가 되는 것은 거룩한 소명이 되었다. 가족생활은 그리스도인들이 하나님을 섬기는 소명을 이뤄내는 주요한 장소가 되었다. 그리고 이것은 말씀의 사역자들에게도 마찬가지였다.

따라서 ‘오직 믿음과 은혜로 받는 칭의’와 ‘오직 성경’에 대한 개신교적 가르침 가운데 한 방식은 무엇보다 목회자들이 결혼하기 시작할 때 많은 사람들에게 실제로 보이게 된 것이다!

새로운 신부로서 카타리나 슈츠는 자신의 결혼이 엄청나게 많은 추문(醜聞)들을 불러일으킨 것을 알았다. 공식적인 차원에서, 스트라스부르의 주교는 그녀의 남편 매튜 첼 및 그 외에 결혼한 다른 사제들을 권징했으며, 설교를 못하도록 강단에서 내쫓아 버렸다. 그들이 교회법을 어겼기 때문이다. 일반 사람들의 차원에서, 어떤 시민들은 첼을 칭송했지만, 다른 사람들은 그를 비난했다: 분명 그의 신학은 틀렸을 것인데, 그렇지 않다면 그가 교회의 독신 서약을 깨뜨렸을 리가 없지 않겠는가. 그리고 그가 아내를 얼마나 학대 했는지에 대한 소문들도 무성했다.

카타리나 슈츠는 우선 주교에게 글을 써서 사제들이 결혼하는 것에 대한 성경적 근거를 옹호했다. 그녀는 중상자들에게도 답변을 해야겠다고 생각했다.⁴⁾ 진리를 옹호하는 것은 그녀가 가진 기독교인의 의무였다. 그녀는 잘못된 것을 정확하게 지적하고 잘못된 것을 바로 잡기 원했다. 그리하여 (남편) 첼이 성경을 따른다는 것을 보여줄 뿐만 아니라, 설교자인 남편에 대한 거짓 소문 때문에 복음으로부터 등을 돌린 사람들을 구원하고자 했다. 그래서 1524년 7월에 카타리나 슈츠는 『나의 남편이며 스트라스부르의 목회자이며 말씀의 종인 매튜 첼을 위한 카타리나 슈츠의 변호』라는 작은 책자를 출간했던 것이다.⁵⁾

4) Katharina Schütz Zell, *Church Mother*, 71.

5) Katharina Schütz Zell, *Church Mother*, 62-82.

카타리나 슈츠는 사제의 결혼에 대해 세 가지로 논증을 펼친다. 첫째는 실천적 도덕성이다. 전통적으로 많은 사제들이 독신 서약을 지키지 않았고, 주교들은 이것을 용인해 주었다. 심지어 주교들은 부도덕한 사제들의 내연녀들과 자식들에 대해 세금까지 매기면서 수입을 얻었다. 카타리나 슈츠는 이러한 비도덕성이 사람들에게 미치는 끔찍한 영향에 대해 상당히 자세하게 기술한다. 그리고 교회도 마찬가지로 영향을 받았는데, 이런 시스템이 나쁜 행동을 조장했기 때문이다.⁶⁾

둘째로, 너무나 당연하게도 카타리나 슈츠는 성경을 가지고 사제들의 결혼을 옹호한다. 이것은 교회의 전통보다도 디모데서나 디도서의 가르침을 더 우위에 두는 '오직 성경'의 원리를 따른 하나의 경우이다. 교회법에 따르면 사제는 독신으로 살아야 한다. 그런데 성경 말씀, 예를 들어 딤후 3장을 따르면 감독들과 집사들은 결혼을 한 사람으로 나온다.⁷⁾ 이러한 이유로 사제의 결혼은 초기 종교 개혁의 아주 중요한 표지들 가운데 하나가 되었다. 그것은 개신교도들에게는 성경이 구원을 위한 유일한 권위가 된다는 것을 인정하는 아주 분명한 방식이었다. 개신교 목회자들은 결혼을 통해 이런 주장을 분명히 하였고, 그리하여 로마 가톨릭 전통과 교회법의 권위를 자신들이 거부한다는 것을 말해 주었다.

카타리나 슈츠와 같은 여성들은 사제와 결혼함으로써 자신들의 신앙을 아주 분명하게 선언할 수 있었다. 때로는 목사들의 새로운 아내들이 이전에 사제의 내연녀인 경우도 있었다. 그런 여인들은 부도덕하다고 아주 오랫동안 비난 받았었다. 그들은 교회의 예전과 생활에 온전히 참여하는 권리를 얻지 못했었다. 카타리나 슈츠는 그렇게 살아가고 있는 여인들 가운데 적어도 몇 사람을 알고 있었으며, 그녀는 그들이 제대로 살 권리가 있다

6) Katharina Schütz Zell, *Church Mother*, 73-77.

7) Katharina Schütz Zell, *Church Mother*, 73-75.

고 생각했다.⁸⁾

사제들이 내연녀와 [공식적으로] 결혼했을 때, 그들은 여성의 지위를 회복했으며, 그들의 자녀들도 역시 그렇게 되었다. 비록 여전히 사제의 아내라는 심각한 꼬리표가 늘 따라다니긴 했어도 말이다.

그렇다면 카타리나 슈츠처럼 사제와 결혼하기로 결정한 존경 받는 여인들의 경우에는 어떠할까? 이것은 정말 강력한 개신교 신앙을 보여주는 한 단계였다. 왜냐하면 그들은 자신들의 명성을 잃을 위험이 있었기 때문이다. 만일 자기들이 사는 도시가 개신교 도시가 아니라고 한다면, 생명의 안전 역시도 보장 받지 못할 수 있었다. 그렇게 되면 그들과 그들의 남편들은 교회법을 어겼다는 이유로 추방될 수 있었다.

자신의 작은 책자에서 카타리나 슈츠는 사제와 결혼하기로 한 자신의 결정에 대한 옹호를 포함시켰다. 그녀는 왜 자신이 이 문제에 엮이게 되었는지 말하면서 시작한다. 그것은 사제들의 부도덕의 문제를 언급하는 것이었다.

“당신은 이것이 내 문제가 아니라고 생각하시나요? 그렇다면 저는 너무나 많은 영혼들이 벌써 사탄에 속하게 되었으며, 앞으로도 계속 그럴 것을 잘 알고 있다고 말하겠습니다. 바로 그것이 제가 사제와 결혼하는 일을 찬성하는 이유입니다.”⁹⁾

계속해서 그녀는 비록 자신이 결혼하고자 했던 의도가 전혀 없었지만, “하나님의 도우심으로” 스트라스부르에서 사제와 결혼을 한, 존경 받는 첫 번째 여인이 되었다고 설명한다.

8) See Marjorie E. Plummer, *From Priest's Whore to Pastor's Wife: Clerical Marriage and the Process of Reform in the Early German Reformation* (Farnham, UK/Burlington, NH: Ashgate, 2012). Katharina Schütz Zell, *Church Mother*, 76.

9) Katharina Schütz Zell, *Church Mother*, 77.

그러나 나는 사제와 결혼하는 것에 대한 엄청난 두려움과 맹렬한 반대를 보았고, 또한 사제 집단의 엄청난 매춘 행위를 보았기에, 저 자신은 모든 그리스도인들에게 용기를 주고 그들을 위한 길을 마련하려는 의도로 사제와 결혼했습니다. 그리고 제가 소망하는 바는 벌써 그런 일이 일어나고 있다는 것입니다. 따라서 저는 이 작은 책자를 썼습니다. 여기서 저는 저의 신앙 및 제가 결혼한 이유의 근거를 보여주고자 했습니다.¹⁰⁾

자기 신앙을 선언하기 위해 결혼한다는 생각은 현대인들이 들으면 상당히 이상해 보일 수 있겠지만, 이것은 개신교 여인들에게는 자신들의 용기와 헌신을 증명하는 아주 중요한 표지가 될 수 있었다.

II

때때로 초기 개혁파 여인들의 말이 기록으로 남아 있지는 않는 경우가 종종 있다 하더라도, 그들의 생애는 결혼에 대한 그들의 확신들을 분명하게 표현했다. 이번 발표의 이 부분에서, 첫 번째 섹션에서는 개혁파의 많은 탁월한 여인들, 특히 개혁파 지도자들의 부인들의 이야기를 간단하게 서술하겠다. 그리고 둘째 섹션에서는 그들 자신의 말과 행동을 통해 알 수 있는 그들의 결혼에 대한 핵심적 측면들을 요약하겠다.

제 1세대 개혁파 목사들의 아내들 중 많은 이들은 복음을 용감하고 신실하게 따른 자들의 경험에 대한 좋은 일별(一瞥)을 제공한다. 1522년에 울리히 츠빙글리는 안나 라인하르트라는 젊은 과부와 비밀스레 결혼했다.¹¹⁾ 그는 1519년 1월에 취리히에 온 이후로 개신교의 새로운 방식으로 설교를 해 오고 있었다. 그러나 그 도시는 여전히 콘스탄츠의 주교의 지배하에 있었다. 츠빙글리와 그의 추종자들은 자신들의 성경적 근거에 근거하여 행동

10) Katharina Schütz Zell, *Church Mother*, 77.

11) Roland Bainton, *Women of the Reformation in Germany and Italy* (Boston: Beacon, 1971/74), 161-62.

했다. 예를 들어 사순절에도 고기를 먹었던 것이다. 그리고 그런 행동 중에 하나가 결혼하는 것이었다. 그러나 이것은 안나의 관점에서 보자. 교회의 법에 따르면, 그녀는 이제 사제의 내연녀가 된 것이다! 1524년에야 비로소 그 결혼이 공식화 되었는데, 그때는 취리히가 로마교의 관습과 결별하기로 투표한 이후였던 것이다.

엘리자베스 질베라이젠 부씨의 이야기는 다소 비슷하긴 하지만 어떤 점에서는 더욱 충격적인데, 그녀와 그녀 남편 모두 독신 서약을 깨뜨려 버렸기 때문이다.¹²⁾ 엘리자베스는 12살 때부터 수녀가 되었다. 그녀가 고아가 되었을 때 친척이 그녀를 수녀원에 보내버렸기 때문이다. 그렇게 하여 그 친척들은 그녀를 돌보지 않아도 될 뿐 아니라, 그녀에게 상속될 유산의 상당 부분도 가져갈 수 있었다. 수녀원에서 엘리자베스는 종종 아팠다.

그녀는 수녀가 되는 것이 오히려 진정한 기독교적 생활을 가로막는다고 생각했다. 그래서 그녀는 신앙 때문에 수녀원을 떠나기로 작정했다. 1522년에 그녀는 마르틴 부씨와 결혼했는데, 부씨는 사제이자 수도승이었다. 그는 그녀가 수녀로서 살아가는 삶을 포기하도록 설득했다는 이유로 고발당했다. 그러나 그 두 사람은 하나님께서 자신들을 결혼으로 부르셨다고 느꼈고, 각각 상대방에 헌신했다.

몇 달 후에 부씨가 다른 결혼한 사제들과 함께 목사로 사역할 때의 일이다. 그 사제 부부들이 쫓겨나게 되자, 부씨와 엘리자베스는 부씨의 고향인 스트라스부르로 가게 되었다. 그때까지만 해도 매튜 첼은 아직 결혼을 하지 않은 상태였다. 하지만 그의 개신교적인 설교가 스트라스부르의 주교를 매우 동요시켜 놓고 있었다. 첼은 부씨를 초청하여 자신의 강단에서 설교하도록 했다. 물론 추문을 불러일으키는 행동이었다.

스트라스부르의 작은 개신교 그룹은 이 새로운 목사 부부를 환영했다. 그

12) Herman Selderhuis, *Marriage and Divorce in the Thought of Martin Bucer*, 116-23.

리고 카타리나 슈츠와 엘리자베스 질베라이젠은 장차 좋은 친구가 될 것이었다. 남편의 사역을 지원하는 엘리자베스의 삶은 대체로 가정을 돌보는 것과 많은 자녀들을 낳아 기르는 일(아마도 11명 정도였던 것 같은데, 그중에 다섯 명만이 유년기에 살아남음)과 손님들 특히 여행하는 개신교 목회자들을 맞이하는 일이었다. 그녀는 교육 받은 여인이었고, 때때로 다른 개혁파 여인들과 서신교환을 했다. 그러나 그녀는 대부분의 시간과 에너지를 집안일에 쏟았다. 그녀가 1541년에 역병으로 죽었을 때, 부씨는 정말 마음이 무너져 내렸다. 분명히, 몇몇 여인들에게는 목사와 결혼하기로 선택한 것은 많은 부정적 비판에 직면해야 했던 믿음의 표현이었다.

독일어권에서 살았던 다른 중요한 개혁파 여인들은 여인들이 사역으로서 결혼으로 부르심을 어떻게 이해했는가 하는 그림의 보다 상세한 부분들을 더해준다. 그리고 또한 그 결혼이 그녀들의 가족과 마찰을 일으킬 때 어떤 희생을 감수해야 했는지도 보여준다. 마가렛 드렌스는 스트라스부르의 아주 명문 가문의 딸이었다. 그녀와 그녀 어머니 아그네스는 초기부터 개신교로 전향했던 사람들이었다. 개혁자 카스파르 헤디오가 마가렛에게 결혼해 달라고 프로포즈 했을 때, 그녀와 그녀 어머니는 승낙했다. 그러나 마가렛의 오빠 안드레아스는 매우 심하게 반대했다. 그는 (개신교의) 새로운 가르침을 따르는 사람이 아니었다. 그는 누이가 사제의 내연녀가 되어서 집안의 명예를 훼손하는 일이 있어서는 안 된다고 굳게 다짐했다.

그때 개신교도였으며, 드렌스 가족의 친척이었던 스트라스부르의 또 다른 시민이 개입하여 결혼을 지지해 주었다. 마치 그가 그 여인들의 후원자가 된 것처럼 말이다. 그러자 마가렛은 그 설교자와 결혼을 할 수 있었다. 이후에 멀지 않아 그녀의 오빠 역시 개신교로 전향했기에, 가족들은 다시 화평을 회복하게 되었다. 하지만 한 개신교 여성이 신앙을 걸고 결혼하고자 하는 선택은 상당히 많은 용기를 요구했으며, 그것은 때로 가족에 대한 반항이 될 수도 있었다는 사실을 기억해야 한다. 그리고 모든 여인이 자신을 도와주고 지지해 주는 친척이 있었던 것은 아니었음을 또한 생각해야 한

다.¹³⁾

또 다른 경우가 안나 아들리쉬빌러의 경우인데, 그 젊은 여인은 귀족 가문 출신이었으며, 1523년에 수녀가 되었다. 그녀는 취리히에 있는 오이텐 바흐 수도원에서 살고 있었다.¹⁴⁾ 몇 년 뒤에 안나는 새로운 젊은 개혁자인 하인리히 불링거를 만나는데, 그는 그녀와 결혼하고 싶어 했다. 사실상, 그는 긴 구혼 기간 동안 그녀에게 수많은 러브 레터를 썼다. 첫 번째 편지는 1527년 것이었는데, 그들은 그해 10월 27일에 약속했다. 그러나 안나는 그 관계를 깨뜨리고자 했는데, 아마도 과부였던 어머니가 그들 관계를 심하게 반대해서였을 것이다. 불링거는 계속해서 주장하기를, 약혼은 법적으로 구속력이 있는 것이라고 했다. 그리고 다른 목사들을 찾아가서 자기가 안나를 설득하는 것을 좀 도와달라고 했다. 하지만 안나는 여전히 머뭇거렸다. 안나의 어머니가 죽고 나서 6주가 지난 1529년 8월 17일이 되어서야 비로소 안나와 불링거는 결혼했다. 그리고 그들은 아주 행복한 가정을 꾸렸는데, 부씨의 경우처럼 자녀를 많이 출산하여 안나는 매우 바쁘게 되었다. 그들은 또한 츠빙글리 사후에 그의 부인과 아이들과 다른 친척들과 학생들을 돌봐주었다. 안나의 삶은 처음에는 그녀의 어머니를 돌봐주는 것이었고, 이후에는 그녀를 찾아오는 모든 사람을 돌봐주는 그런 삶이었다. 1563년에 역병이 맹렬한 기세로 덮쳤을 때, 안나는 남편을 극진히 간호했다. 하지만 그녀와 몇몇 자녀들은 역병 때문에 죽고 말았다.

비브란디스 로젠블라트는 바젤 시민의 딸이었는데, 아마도 결혼에 있어서 가장 많은 변화들을 겪었던 사람일 것이다. 그녀의 삶은 개혁자의 아내의 역할의 중요성을 거듭거듭 잘 보여준다.¹⁵⁾ 젊었을 때 그녀는 바젤의 교양 시민이었던 켈러라는 사람에게 시집간다. 그들은 딸을 하나 낳았다. 그

13) Elsie Anne McKee, *Katharina Schütz Zell, The Life and Thought of a Sixteenth-Century Reformer*, 54-55.

14) Rebecca Gisellebrecht, "Myths and Reality about Heinrich Bullinger's Wife Anna", *Zwingliana* 38 (2011), 53-66.

15) Herman Selderhuis, *Marriage and Divorce in the Thought of Martin Bucer*, 123-28. Roland Bainton, *Women of the Reformation in Germany and Italy*, 79-96.

러나 곧 그녀의 남편은 죽고 말았다. 나이가 지긋한 사제이자 개혁자였으며 종교개혁 운동을 바젤에서 이끌고 있던 요한네스 외콜람파디우스가 성경적 신앙에 대한 헌신을 보여주고자 결혼해야겠다고 마침내 결심했을 때, 그는 이 젊은 과부에게 자신의 아내가 되어달라고 간청했다. 그들 사이의 나이는 크게 차이가 났고, 비브란디스는 또한 사제의 내연녀라는 불명예스러운 역할을 맡게 될 텐데도, 그녀는 승낙했다. 이런 식으로 자신의 신앙을 표현해야 한다는 부르심을 느꼈기 때문이다. 그들은 여러 명의 자녀를 두었다. 아버지(=외콜람파디우스)는 아주 박식한 학자였기 때문에 자식들에게 역사상 유명한 이름들을 지어주었다. 아들은 에우세비우스(초대 교회의 역사가), 딸은 알레테이아와 이레네(각각 진리와 평화라는 헬라어 단어)라고 이름을 지어주었다. 그러나 외콜람파디우스는 1531년에 갑작스레 죽었다. 그런데 그때 마침 외콜람파디우스의 친구이자 스트라스부르의 개혁자 볼프강 카피토의 아내 역시 세상을 떠났다. 카피토는 부씨와 첼과 헤디오의 동료였다. 부씨는 카피토가 자식들을 돌보기 위해서는 아내가 필요하며, 비브란디스는 가족의 생계를 위해서 남편이 필요하다고 생각했다. 그래서 그는 그들에게 결혼하라고 제안했다. 그들은 서로 만났고, 부씨의 충고를 따르기로 합의했다.

카피토와 결혼하기 위해서 비브란디스는 바젤에서 스트라스부르로 이사를 가야했다. 비록 그 두 도시가 유대 관계가 매우 좋긴 했지만, 이 이사는 아주 쉽지 않은 일이었다. 그녀는 아이들과 어머니를 데리고 갔고, 카피토의 집안일을 책임지기 시작했다. 그리고 곧 다섯 명의 아이들이 더 도착했다.

그러나 16세기에 삶이란 매우 불안정한 것이었다. 1541년에 또 다른 역병이 돌았는데 수천 명의 사람들이 죽을 정도로 매우 심각했다. 그 때문에 비브란디스의 아이들도 여러 명 죽었고, 카피토 자신도 죽었다. 부씨의 아내인 엘리자베스 질베라이젠도 죽었으며, 그들의 아이들도 한 명만 빼고는 다 죽었다. 엘리자베스는 임종의 자리에서 카피토가 죽었다는 소식을 듣게 되었다. 그래서 그녀는 카타리나 슈츠에게 부탁하기를 과부가 된 비브란디

스를 자기 집으로 좀 데려와 달라고 했다. 거기서 엘리자베스는 자기가 죽고 나면 부씨와 비브란디스가 결혼하겠다는 약속을 받아내었다. 얼마 안 있어 엘리자베스는 죽었고, 몇 달 후에 부씨와 비브란디스는 그들의 약속을 지켰다.

비브란디스는 이전에 결혼해 살던 집에서 아이들을 부씨의 집으로 데려왔고, 거기서 새로운 가정을 꾸렸다. 그리고 부씨의 한 명 남은 아이들과 다른 모든 뒤섞인 가족들을 돌보았다. 비브란디스는 이 네 번째 결혼에서 몇 명의 자녀들을 더 낳았다. 하지만 그들 중에 단 한 명만 유년기를 보내고 살아남았다.

그러나 비브란디스가 이 남편과 함께 살 때에 오직 역병만이 큰 위기였던 것은 아니었다. 이번에는 그 가족을 갈라놓은 보다 정치적인 문제가 있었던 것이다. 로마 가톨릭 군대가 개신교도들을 이겼을 때, 부씨와 같이 거리낌 없이 말하는 종교개혁자들은 추방시켜 버렸다. 부씨는 케임브리지에서 가르치기 위해 영국으로 가 버렸다. 그건 스트라스부르에서 아주 멀고 위험한 여행이었다. 비브란디스는 그를 돌보기 위해서 함께 여행했는데, 그것은 아이들에게는 매우 힘든 일이었다. 그래서 그녀는 큰 딸들 중에 하나를 남겨 부씨를 돌보도록 하고서, 자신은 나머지 가족들을 다 모아서 다시 영국으로 돌아가기 위해 독일로 갔다. 그녀가 도착한 지 얼마 지나지 않아 부씨는 죽었다. 비브란디스는 또 다시 스트라스부르로 갔다. 그리고 집에 있는 아이들을 다 데리고 다시 바젤로 갔다. 거기서 그녀는 계속해서 모든 가족들을 지도하고 돌봐주었다.

복음에 대한 그녀의 헌신 때문에 비브란디스는 세 번이나 사제와 차례 차례로 결혼을 했으며, 집을 떠나 새로운 곳에서 정착하는 어려움을 견뎠으며, 힘든 여행도 감내했고, 그리고 힘들면서도 아이들을 지속적으로 키워내었다. 뿐만 아니라 그녀는 항상 바깥일에 바쁜 종교개혁의 지도자들을 돌보는 수많은 일상적 업무도 역시 감당했다.

이상에서 말한 모든 여인들은 모두 다 1520년 초에 개신교가 시작된 독

일어권 지역에 살았던 사람들이다. 그런데 프랑스어권과 영어권 개혁파 진영에서도 역시 중요한 여인들의 목소리들을 들을 수 있다.

마리 당티에르는 결혼과 신앙에 대해 얘기한 첫 번째 프랑스 여성들 가운데 한 사람으로 알려져 있다.¹⁶⁾ 그녀는 귀족 출신의 수녀였다. 그녀가 새로운 복음적 가르침에 매료되었을 때, 아마도 자신이 속한 수녀원의 부원장이었던 것 같다. 프랑스는 매우 강력한 가톨릭 국가였기 때문에, 개신교도가 되면 추방당하는 일이 다반사였다. 당티에르는 자신이 속한 종단을 떠나 스트라스부르로 갔다. 그곳이 가장 가까운 개신교 도시였기 때문이다. 거기서 그녀는 이전에 사제였던 시몽 로베르(Simon Robert)와 결혼한다.

그 부부는 윌리엄 파렐과 협력하여 론(Rhone) 계곡의 프랑스어권에서 설교를 통해 복음을 전파하는 사역을 감당했다. 로베르가 죽자, 마리는 몇몇 어린 자녀들과 함께 남겨졌다. 그녀는 이제 앙투안 프로망(Antoine Froment)이라는 사제와 결혼했다. 그와 함께 그녀는 제네바의 개혁에 동참하기 위해 거기로 갔다. 마리는 처음으로 복음 사역에 가담하게 되었는데, 아주 활발하게 설교를 했다. 그녀는 생 클라르(St. Clare)에 있는 수도원의 수녀회에 특히 복음을 전했는데, 그들에게 그녀는 결혼의 좋은 점에 대해 설명해 주었다. (그 수녀들 가운데 한 사람은 그녀의 메시지에 얼마나 그들이 분개했는지 기록해 주었다!)¹⁷⁾

이텔레트 드 부르는 존 칼빈의 아내로 잘 알려져 있으나, 카타리나 슈츠

16) Mary B. McKinley, "Introduction", Marie Dentièrre, *Epistle to Marguerite de Navarre and Preface to a Sermon by John Calvin*, trans./ed. Mary B. McKinley (Chicago: Univ of Chicago, 2004)

17) Jeanne de Jussie, *The Short Chronicle. A Poor Clare's Account of the Reformation in Geneva*, trans./ed. Carrie F. Klaus (Chicago: Univ of Chicago, 2006), 151-52 quotes Dentièrre as saying "Oh, you poor creatures, if you knew what a good thing it is to be next to a handsome husband and how pleasing to God! Alas, I was for a long time in this darkness and hypocrisy where you are. But God alone showed me the delusions of my wretched life, and I saw the trust light of truth and realized I had been living in sorrow the whole time because in these convents there is nothing but hypocrisy, mental corruption, and idleness. And so, without hesitating I took five hundred ducats from the treasury and left that miserable life, and thanks to God alone I already have five fine children and I lead a good and healthy life." The nuns were "horrified" by these "false and deceitful words", 152.

나 마리 당티에르가 기록물을 남겨놓은 것과는 달리 그 어떤 기록물도 남겨 놓지 않았다. 그러나 그녀의 삶은 신앙과 결혼에 대한 그녀의 헌신을 매서울 정도로 잘 보여준다.

당티에르와 마찬가지로 이텔레트 드 부르도 역시 신앙 때문에 집을 떠나 추방당해야 했다.¹⁸⁾ 드 부르는 카타리나 슈츠와 마찬가지로 중간 계층의 사람이었는데, 그녀의 고향은 복음에 대한 새로운 가르침으로 전향하지 않은 상태였다. 그래서 이텔레트는 가족과 신앙 사이에서 선택을 해야만 했다. 그녀와 남편 장 스토르되르(Jean Stordeur)가 리에주(Liège)를 떠나 스트라스부르의 개신교 도시로 옮겨갔을 때, 그녀는 결혼하여 아이가 돌인 상황이었다. 그들은 재침례교도들이었는데, 성경을 문자적으로 읽었기 때문에 유아세례를 반대했다. 신약성경에 유아세례가 나오지 않는 까닭이었다.

이 무렵 칼빈은 스트라스부르에 있었는데, 제네바 사람들이 그의 개혁을 반대하여 제네바를 떠나도록 명령했기 때문이다. 스트라스부르는 독일어를 쓰는 지역이었으므로, 부씨는 칼빈을 불러 프랑스어를 쓰는 종교적 피난민들의 목사가 되도록 했다. 스트라스부르에서 이텔레트 드 부르와 장 스토르되르는 칼빈을 만나 그의 가르침을 받아들이게 되었고, 그의 회중에 참여하게 되었다. 시간이 흐른 후에 스토르되르가 죽었다. 당시에 칼빈은 아내가 될 사람을 구하는 중이었으나 거의 포기한 상태였다. 가장 최근에는 독일어를 쓰는 부유한 개신교 친구들이 한 여인을 소개시켜준 적이 있는데, 그들은 자기들 가문의 한 젊은 여인과 칼빈이 결혼하기를 원했었다. 그러나 칼빈은 그것은 그렇게 좋은 짝이라고 생각하지 않았다. 자신의 아내와 같은 언어를 쓰고, 사회적 배경도 비슷하며, 무엇보다 신앙을 공유하는 사람이어야 한다고 생각했기 때문이다.¹⁹⁾ 이텔레트 드 부르가 정확하게

18) See Emile Doumergue, *Jean Calvin, Les hommes et les choses de son temps, Tome second : Les premiers essais* (Lausanne : Georges Bridel, 1902), 463, 466, 469.

딱 맞는 사람이었고, 그래서 칼빈은 그 과부에게 자기와 결혼해 달라고 프로포즈했다.

이텔레트에게는, 칼빈의 프로포즈를 받아들이는 것이 인생을 더욱 복잡하게 만드는 일이었다. 이미 피난민 생활을 하고 있는 상황에, 만일 목회자와 결혼한다면 상황은 더욱 불리해지게 된다. 더군다나 칼빈은 너무나 가난했다. 그러나 그녀는 이것이 자신의 소명이라 믿었다. 그녀는 신앙을 실제로 살아내기 위해서, 자신과 아이들을 위해 추방당하기를 선택했다. 이제 그녀는 새로운 개신교 목사들과 결혼했던 다른 여인들과 마찬가지로 더 많은 어려움을 감수하기로 결심하고 있었다.

이텔레트와 칼빈이 1541년 제네바로 이사왔을 때에 그들은 더 이상 경제적으로 어려움은 겪지는 않아도 되었다. 그러나 그들의 교회 상황은 매우 좋지 못했다. 제네바 시민들이 이전에 칼빈을 추방했을 때와 비교해 보면, 교회 생활을 개혁하고자 하는 칼빈과 그의 생각은 여전히 별로 인기가 없었다. 그래서 이텔레트는 환자를 방문하고 칼빈을 찾아온 모든 여행객들을 환대하면서도, 한편으로는 교회적 논쟁이 아주 심각한 상황에서 살아야만 했다.

이텔레트도 칼빈도 건강이 안 좋긴 마찬가지였다. 그들의 유일한 자녀는 어렸을 때 죽었다. 그리고 그녀의 건강은 결코 나아지지 않았다. 칼빈의 가장 절친한 개혁자 친구들이었던 파렐과 비레에게 보낸 그의 편지를 보면 이텔레트의 신앙을 한번 살펴볼 수가 있다. 이 편지에서 칼빈은 그녀의 죽음과 그들의 삶을 함께 기술하고 있다.

아마도 제 아내의 죽음에 대한 소식을 당신이 이미 들었을 것 같습니다. 저는 슬픔에 휩싸이지 않기 위해 최대한 노력했습니다. ... 제가 겪는 슬픔은 평범한 것이 결코 아닙니다. 저는 제 생애의 최고의 동반자를 잃었으니까요. 그녀는 나

19) Calvin's Letters #172, 206; *Calvini Opera* 10b:348; 11:12.

의 피난민 생활과 나의 가난에 가까이 동참했습니다. 그보다 더 심한 일이 나한테 닥치더라도 그렇게 했을 것입니다. 심지어 나의 죽음에도 동참했을 것입니다. 살아생전에 그녀는 내 사역의 신실한 조력자였습니다.²⁰⁾

칼빈은 피난민 생활, 가난, 죽음을 언급한다. 이델레트는 피난민 생활과 가난을 함께 겪었다. 그리고 칼빈이 확신한 것처럼, 만일 필요하다면 그녀는 그와 함께 죽는 것도 각오했을 것이다. 그들은 하나님을 섬기는 일에 동역자들이었던 것이다.

이러한 말의 온전한 의미를 알기 위해서는, 칼빈이 이 편지를 자기와 가장 가까운 친구들, 바로 처음부터 줄곧 개혁의 동역자들이 되어왔던 두 사람에게 보내고 있다는 사실을 기억해야 한다. 그런 것을 감안하면 이 편지는 칼빈이 할 수 있는 최대의 찬사를 담고 있는 것이다.

그리고 이것은 이델레트 드 뷔르가 결혼을 통해서 신앙을 살아낸 방식에 대해 뭔가를 알려준다. 그녀의 결혼은 신앙 안에서 동역자 관계에 관한 개혁주의적 이상을 구체적으로 보여주는 것이다. 비록 그 관계가 그들을 어디로 이끌든지 말이다.

칼빈은 그녀가 임종의 순간에 마지막으로 남긴 말을 기록하였는데, 그것은 그녀의 신앙에 대한 증언과 같았다.

“오, 영광스러운 부활이여! 오, 아브라함과 우리 모든 조상들의 하나님 이여, 신실한 자들은 주님을 지난 술한 세대들 가운데 늘 신뢰했습니다. 그리고 그들의 신앙은 헛되지 않았습니다. 저 역시도 그것을 소망합니다.”²¹⁾

개혁파 여성과 결혼에 대한 또 다른 측면이 있다. 그것은 그 사역들의 또

20) *Writings on Pastoral Piety*, 52, 53–54. First sentence from April 2, 1549, to Farel; remainder from April 7, 1549, to Viret. Letters #1171 and #1173, *Calvini Opera* 13:229, 230.

21) April 2, 1549. *Writings on Pastoral Piety*, 52–53. Letter #1171, *Calvini Opera* 13:229.

다른 면이라고 말할 수도 있을 것이다. 이 여인들은 남편과 신앙이 달랐던 사람들이었는데, 그들은 자기들의 신앙과 결혼 사이에서 선택을 해야만 했다.

그들 중에 한 사람이 1546년 헨리 8세 통치 때에 화형대에서 화형 당한 영국의 순교자 앤 아스큐이다.²²⁾ 앤은 개신교의 새로운 가르침에 어느 정도 관심이 있었던 훌륭한 가문 출신이었다. 하지만 잉글랜드는 당시에 여전히 본질적으로는 가톨릭이었다. 헨리 왕이 교황과 절교하고 자신이 교회의 수장이라고 선언하긴 했지만, 그의 신학적 방향성은 여전히 보수적(가톨릭적)이었다.

앤은 1545년에 체포되었다. “오직 성경”의 원리를 주장하고, 화체설을 거부했을 뿐 아니라, 교회에서 성경을 큰 소리로 읽음으로써 헨리의 법을 어겼기 때문이었다. (당시에는 오로지 사제들만 그렇게 교회에서 성경을 소리 내어 읽을 수 있었다.)

앤의 친척들은 그녀를 석방시키기 위해서 협의했으나, 그녀는 자신의 신학을 바꾸지 않았다. 이듬해 그녀는 또 다시 붙잡혀 두 번째로 조사를 받았다. 이번에 그녀는 사형 언도를 받았다. 두 번에 걸친 앤에 대한 심문은 그녀가 신앙에 있어 얼마나 분명하며 잘 알고 있었는지를 보여준다.

질문 중에 하나는 그녀의 이름에 대한 것이었다. 어떤 사람들은 그녀를 앤 카임이라고 불렀다. 그녀가 카임이라는 사람과 결혼했기 때문이다. 그러나 카임은 그녀를 이단이라 여기며 거부했다. 그래서 그녀는 처녀 시절 성(姓)이었던 아스큐라는 이름을 다시 썼다.²³⁾ 분명히 앤은 복음에 대한 신앙과 로마 가톨릭 성직자들이 말했던 모든 것을 거부하고 오히려 성경의 가르침을 따르고자 하는 결심을 마음속에 품고 있었다. 이 결정 때문에 그녀는 결혼에 대한 태도 역시 결정하게 되었다. 그녀는 남편을 거부한 것이 아니었다. 다만 자신의 결혼과 생명을 구원하기 위해서 그녀의 신앙을 포기

22) Elaine V. Beilin, “Introduction”, *The Examinations of Anne Askew*, ed. E. V. Beilin (NY/Oxford: OUP, 1996), xv-xxiv.

23) *The Examinations of Anne Askew*, ed. E. V. Beilin (NY/Oxford: OUP, 1996), 175, 180.

하지 않으려 했을 뿐이다.

III

이상에서 본 것처럼, 개혁파의 많은 여성들은 신앙에 대해 이미 내린 선택 때문에 결혼에 대해서도 역시 선택했다. 강인하고 독실한 이 여성들 중에 대부분은 자신들의 확신에 대해 글을 쓰지 않았다. 그래서 그들의 신앙에 대해 이해하기 위해서는 그들이 행한 것으로부터 추론할 수밖에 없다. 그러나 카타리나 슈츠는 예외가 되겠는데, 그녀는 매튜 첼과의 결혼이라는 동역 관계에 대한 생생한 그림을 제공하기 때문이다.

첼 부부는 목사의 아내라는 새로운 소명의 기준에서 보더라도 상당히 특별한 부부였다. 이 논문의 첫 번째 섹션에서 우리는 어떻게 그리고 왜 카타리나가 매튜와 결혼하게 되었으며, 어떻게 그녀가 사제와의 결혼에 대해 옹호했는지 살펴보았다. 이번 섹션에서는 그녀가 나이 지긋한 과부로서 삶을 되돌아 볼 때에 자신의 결혼 생활에 대해 어떻게 묘사하는지를 간단하게 논하고자 한다.

그녀가 자신의 결혼 생활에 대해 글을 썼던 주된 이유는 수양아들과 다를 바 없던 한 젊은이에 의해 그녀가 비난 받았기 때문이었다는 사실을 주목하는 것이 중요하다. 그는 그녀를 이단이라고 고소했으며, 교회를 소란스럽게 하고, 남편을 이유로 문제를 야기 시켰다. 카타리나는 그런 비방을 참을 수가 없었다. 그래서 그녀는 어떻게 매튜와 부씨와 다른 1세대 개혁자들이 신앙 때문에 목숨까지도 내놓았는가를, 그리고 그 가르침이 무엇이었는가를 설명하는 일에 착수했던 것이다. 그리고 그녀는 바로 그 일에 그녀가 동참했음을 강조했다. 더 나아가, 카타리나는 매튜가 그녀를 자신의 동역자로서 얼마나 많이 인정해 주었으며 지지해 주었는지를 기술했다.

첼 부부의 결혼은 다른 개혁자들의 결혼과 비슷하면서도 동시에 다르기

도 하다.²⁴⁾ 모든 목사 사모들처럼 카타리나도 바쁘게 집안일을 했다. 그 부부의 집은 방문하는 개혁자들을 위한 숙소 역할도 했고, 도움이 필요한 사람들에게 피난처 역할도 했다. 이것은 첼 부부가 아주 진지하게 수행했던 역할이었다. 카타리나는 도움이 필요한 사람이면 적극적으로 집으로 초대했다.

그들 부부에게는 큰 슬픔이었지만, 그들 자신의 두 아이들은 어렸을 때 죽었다. 그러나 그들은 친척들과 고아들과 더 많은 사람들을 돌보아주었다. 한번은 카타리나가 갑작스레 80명이나 되는 사람들의 숙소를 제공하고, 두 번 식사를 대접해야 했던 적이 있었다. 그들은 신앙 때문에 고향을 떠나야 했던 사람들이었다. 또 한 번은 추방당한 목회자와 그의 가족을 겨울 내내 집에서 묵게 해야 했던 때도 있었다. 또 다른 일도 있었는데, 그녀가 개신교의 큰 회합의 저녁 식사를 주관하면서도, 동시에 참석자 중에 아픈 사람 한 사람을 간호해야 했던 때도 있었던 것이다. 이런 이야기들은 더 많다.

카타리나가 어떤 개신교도들이 비정통으로 간주했던 사람들을 옹호했던 적도 있었다. 이처럼 그녀는 도움이 필요한 사람이라면 반드시 도와주었다. 아마도 그녀는 그들에게 식사를 제공할 뿐 아니라, 설교도 역시 하고자 했을 것이다. 카타리나에 따르면, 매튜는 그녀가 교구 사역과 교회 공동체를 위해서 시간과 봉사를 제공하는 것을 기꺼이 허락해 주었다.

사랑하는 스트라스부르 사람들이여, 이처럼 저는 지속적이고, 즐겁게, 강인하게, 그리고 모든 선한 의지를 다해서, 제 자신의 몸과 힘과 명예와 물건들을 여러분들을 위해 바쳤습니다. 저는 저에게 속한 그 모든 것들을 여러분을 위한

24) For a full picture of Katharina Schütz's life, see Elsie Anne McKee, *Katharina Schütz Zell. The Life and Thought of a Sixteenth-Century Reformer*. For a shorter summary, see Elsie Anne McKee, "Introduction", to Katharina Schütz Zell, *Church Mother. The Writings of a Protestant Reformer in Sixteenth-Century Germany*, 14-24.

발판으로 제공했습니다. 저의 경건한 남편도 역시 진심으로 매우 기뻐하며 이것을 허락했지요. 그리고 내가 그렇게 사는 것 때문에 그는 나를 정말 사랑했습니다. 때로는 제가 집에 있지 않아서 그 자신이 별로 육신적으로 돌봄을 받지 못하고 집안의 필요도 다 채워주지 못하는 일도 있었지요. 하지만 그는 공동체를 위한 선물로서 즐거이 나를 보내어주었습니다. 또한 그는 죽을 때에도 나에게 부탁하기를 그 활동들을 계속하라고 당부했습니다. 그것은 명령이 아니라, 우정이 담긴 요청이었지요.²⁵⁾

그런데 남편의 교구원들을 돌보느라 바빴어도, 카타리나는 배우는 일을 쉬지 않기로 결심했다. 그녀는 성경, 루터의 책, 다른 개혁자들의 글들, 경건 문헌들을 읽는 것을 정말 좋아했다. 그녀는 남편 매튜가 공부하도록 격려했으며, 모든 것을 성경에 근거하여 판단하도록 격려했다고 말한다. “첼이 살아 있을 때에, 그는 결코 제 독서나 공부를 방해하거나 금지한 일이 없습니다. 오히려 항상 나에게 말하기를 (자신이 그렇게 한 것처럼) 저 역시도 읽고 경청하라고 했지요. 마치 돌을 가지고 금이 진짜인지 판단하듯이, 그렇게 시험하여 보고 좋은 것을 붙들라고 했지요.”²⁶⁾

카타리나는 또한 저녁 식사 탁상 담화에 포함되었다. 거기서 그녀는 손님들과 신학 논쟁을 했는데, 자신의 견해를 공손하면서도 확고하게 주장하고 설명했다. 결혼은 일평생 남편과 함께 신앙 안에서 성장하고 교회를 섬기는 일을 뜻했다. 그녀는 남편이 죽고 나서도 함께 했던 그 일을 계속해서 해내었다.

카타리나가 결혼에 대해 가진 견해들 가운데 가장 주목할 만하고 논쟁이 될 만한 측면은, 복음을 가르치고 나누는 일에 있어 자신이 매튜의 파트너였다고 주장하는 그녀의 확신과 관련된다.

그녀는 사람들을 환대했다. 하지만 그녀는 그들에게 (비공식적으로) 설

25) Katharina Schütz Zell, *Church Mother*, 224–25.

26) Katharina Schütz Zell, *Church Mother*, 194.

교하고, 그들을 가르치고 교정하는 일 또한 하지 않을 수 없었다. 목회적 심방도 역시 해야 했다. 카타리나는 말하기를 매튜가 자신을 부교역자라고 불렀다는 것이다.

하나님을 찬양합니다! 저는 또한 이 장소들에서 [즉, 집에서나 감옥에서나] 많이 가르쳤습니다. 그리고 하나님 앞에서 확신하건대, 저는 교회의 그 어떤 조력자(helfer)나 목사보다 더 많은 일을 몸과 혀로 수행했습니다. 저는 밤낮 없이 늘 주시하면서 뛰어다녔고, 이삼일은 먹지도 못하고 자지도 못한 일이 아주 많았습니다. 그래서 제 경건한 남편도 (이 일을 매우 기뻐하면서) 저를 부교역자(helfer)라고 불렀던 것입니다. 비록 저는 단 한 번도 설교단에 선 적이 없었고, 또한 내가 맡은 일 때문에 그렇게 할 필요도 없었지만 말입니다.²⁷⁾

(이 말은 첼의 공식적인 부교역자였던 사람에게 한 말이었는데, 그 남자는 교육을 많이 받았으나 그만했던 젊은이였다!)

카타리나 슈츠에게 복음을 가르치는 것은 “사람을 낚는 일”이었고, 그것은 단지 남자들만의 일이 아니었다. 오히려 그 일은 모든 사람이 해야 하는 일이라 여겼으며, 그래서 그녀는 자기 몫을 감당하기로 결심했던 것이다.²⁸⁾

어떤 사람들은 그녀가 직접 만날 수 있었지만 다른 사람들은 숫자가 너무 많거나 아니면 너무 멀리 떨어져 있었기에, 그녀는 자기 가르침의 일부를 인쇄하기로 결심했다. 매튜가 살아있는 동안에 그녀는 특별히 여인들과 아이들을 위한 다양한 경건 문서들을 출간했다. 그러나 매튜가 죽은 이후에 그녀는 아마도 자신이 그가 남긴 목회 사역을 이어가는 일에 부름을 받았다고 믿었던 것 같다. 그래서 그녀는 장례식에서 회중들에게 설교했다. 그

27) Elsie Anne McKee, *Katharina Schütz Zell, The Life and Thought of a Sixteenth-Century Reformer*, 449. See 441-49 for Katharina Schütz's description of their married partnership.

28) Elsie Anne McKee, *Katharina Schütz Zell, The Life and Thought of a Sixteenth-Century Reformer*, 440.

리고 환자와 가난한 자들을 계속 심방했다.

그녀의 후기 출판물들을 보면 그녀의 사역을 엿볼 수 있다. 그녀는 이 출판물들을 “그녀의” 교구 성도들을 위로하고 독려하기 위해서, 그리고 스트라스부르의 1세대 개혁자들의 가르침을 옹호하기 위해 말하고 썼다.

카타리나에게 결혼이란 신앙을 확증하는 일이었으며, 결혼 생활이란 하나님을 섬기는 일에 있어 남편과 함께 동역자가 되는 그 중요한 일을 확증하는 것이었다. 스트라스부르 사람들은 이것을 하나의 사실로 받아들인 것 같으며, 또한 그녀를 매튜의 연장(延長)이라고 여겼다. 그 두 사람은 사역에 있어 하나님의 종들이었다. 몸은 둘이었지만 소명은 하나였다.

카타리나 슈츠 첼과 이델레트 드 부르 칼빈과 많은 다른 여인들은 결혼의 목적에 근거하여 개혁파의 새로운 관점을 살아내었다. 한 가지 중요한 관심사는 부도덕성에 응답하는 것이었다. 사람들의 종교적인 안내자들이 방종적이어서, 그들 또한 방종적으로 살았다. 그래서 새로운 행동의 기준이 교회 사역자들을 위한 올바른 삶의 방식과 더불어 시작되어야 했다.

1세대의 많은 여인들은 목사의 가정이 어떠한지 알아야 한다는 것에 대한 새로운 이미지를 창조하는 일을 자신들의 소명으로 생각했다. 그들은 성직자들이 불가능한 독신 서약을 하고서는 그것에 맞춰 살지도 못하는 것을 보면서, 성직에 관한 전통적인 견해를 수정하기를 원했다.

그들은 이런 방식으로 교회를 섬기기 위해서 자신들의 명성마저도 기꺼이 단념하였다. 그들은 또한 하나님의 뜻을 아는 유일한 권위가 되는 성경의 토대 위에서, 구원의 수단을 오직 믿음과 오직 은혜로 받는 칭의라고 재정의 하는 개신교의 가르침을 공유했다.

이러한 이유로 그들은 어머니라는 부르심을 기꺼이 환영했다. 그것을 2등 계급의 일로 받아들인 것이 아니라, 하나님의 딸들에게 주신 참되고 경건한 소명의 한 부분으로 여겼던 것이다. 어머니로서의 이러한 역할은 자기들의 가족의 경계를 넘어섰다. 그것은 그들이 수많은 사람들에게 단기간 혹은 장기간 자기 집에서 머물도록 환대를 늘 베풀어 준 것을 뜻한다. 그야

말로 교회의 어머니들이 된 것이다.

또한 이 여인들은 결혼 관계 내에서의 성(性)은 선한 것이라는 개신교의 견해를 공유했기에, 아내로서의 역할이 하나님의 뜻을 이뤄드리는 한 방법이라고 여기며 자부심을 가졌다.

특히 개혁주의적인 고유한 가르침으로 볼 수 있는 것은 결혼의 본래적이고 일차적인 목적이 신앙 안에서 동역자 됨이라는 생각이다. 이 여인들은 너무나 분명하게 그 사실을 믿었고, 그것을 또한 삶으로 보여주었다.

자신이 매튜의 동역자였음을 공개적으로 확증했던 카타리나 슈츠처럼 드러내 놓고 말한 여인들은 별로 없었다. 하지만 카타리나는 이러한 개혁파 여인들이 자신의 삶에서 표현했던 것을 분명히 말해 주었다. 그들은 평등성을 주장하지는 않았다. 하지만 그들은 기독교회와 사회는 하나님과 이웃을 섬기는 일에 있어 남편과 아내의 동역자 관계에 기초해야만 한다는 신념을 적극적으로 받아들였다. 그리고 그들은 남자들에게 결혼과 아버지 됨이 거룩한 소명들인 것처럼, 여성들에게도 역시 결혼과 어머니 됨이 거룩한 소명들이라는 자신들의 확신에 근거해서 행동했다.

[Abstract]**Katharina Schütz Zell, Idelette de Bure, and Reformed Women's Views and Experience of Marriage**

Elsie Anne McKee (Archibald Alexander Professor of Reformation Studies and the History of Worship, at Princeton Theological Seminary)

The Protestant movement had a significantly positive effect on early modern understandings of marriage, and women of the Reformed tradition participated actively in these changes. Protestants rejected celibacy as a good work to earn God's favor and elevated marriage as an ideal for Christians, including for clergy. One way that Reformed women expressed their faith was by marrying priests, thus acting on their conviction of Biblical authority (e.g., 1 Tim. 3) over canon law which prohibited clerical marriage. Former nuns, citizens of good reputation, married reformers as expressions of faith. A second way that Reformed women contributed to the new ideal of marriage was by the ways that they managed their households, making these models of hospitality and partnership in following Christ. A number of Reformed women chose exile for their faith and their Protestant husbands. A few, like Katharina Schütz Zell, were articulate in defending their decision to marry priests and

their calling to serve as “church mothers”. Some Reformed women, like Anne Askew, demonstrated their loyalty to their faith by rejecting marriage when it came to a choice between their faith and their marriages – or their lives.

Key Words: Women, Katharina Schütz Zell, Idelette de Bure Calvin, clerical marriage, Biblical authority, partnership in ministry

[참고문헌]

- Bainton, Roland. *Women of the Reformation in Germany and Italy*. Boston: Beacon, 1971.
- Beilin, E. V. ed. *The Examinations of Anne Askew*. New York/Oxford: Oxford University Press, 1996.
- Calvin, J. *Calvin's Letters In Calvini Opera Selecta*.
- Doumergue, Emile. *Jean Calvin. Les hommes et les choses de son temps. Tome second : Les premiers essais*. Lausanne : Georges Bridel, 1902.
- Elaine V. Beilin. “Introduction”, In ed. E. V. Beilin. *The Examinations of Anne Askew*. New York/Oxford: Oxford Uni-

- versity Press, 1996.
- Giselbrecht, Rebecca. "Myths and Reality about Heinrich Bullinger's Wife Anna." *Zwingliana*, vol.38. 2011.
- Jussie, Jeanne de. *The Short Chronicle. A Poor Clare's Account of the Reformation in Geneva*, trans./ed. Carrie F. Klaus. Chicago: University of Chicago Press, 2006.
- McKee, Elsie Anne. *Katharina Schütz Zell. The Life and Thought of a Sixteenth-Century Reformer*. Leiden: Brill, 1999.
- McKee, Elsie Anne. *The Pastoral Ministry and Worship in Calvin's Geneva*. Geneva: Droz, 2016.
- McKinley, Mary B. "Introduction" In Marie Dentière. *Epistle to Marguerite de Navarre and Preface to a Sermon by John Calvin*, trans./ed. Mary B. McKinley. Chicago: University of Chicago Press, 2004.
- Plummer, Marjorie E. *From Priest's Whore to Pastor's Wife: Clerical Marriage and the Process of Reform in the Early German Reformation*. Farnham, UK/Burlington, NH: Ashgate, 2012.
- Schütz Zell, Katharina. *Church Mother. The Writings of a Protestant Reformer in Sixteenth-Century Germany*, trans./ed. E.A. McKee. Chicago: University of Chicago Press, 2006.
- Selderhuis, Herman. *Marriage and Divorce in the Thought of Martin Bucer*, tran. J. Vriend & L. D. Bierma. Kirksville, MO: Truman State University Press, 1999.

결혼의 개혁: 오늘을 위한 메시지

헤르만 셸더하우스

(네덜란드 아벨 도우런 신학대학, 교회사 교수)

번역 : 이신열 (고신대, 교의학 교수)

[초록]

본 논문은 결혼의 개혁에 관한 루터의 견해, 결혼을 언약으로 이해하는 불링거의 견해, 그리고 칼빈의 결혼과 가정에서의 삶을 다룬다. 루터의 은혜의 신학이 결혼의 개혁을 가져왔다. 이 주제에 관한 그의 글들에서 루터는 결혼과 남편과 아내의 관계에 대한 평가를 제시하였다. 에라스무스가 편집한 헬라이어 신약 성경에서 루터는 성경이 결혼을 성례로 말하지 않는다는 것을 배웠다. 루터는 결혼을 신적으로 정초된 규례로 이해한다. 루터 이후의 종교개혁자들은 이 새로운 결혼 신학의 기초위에서 계속해서 이를 세워나갔다. 하인리히 불링거는 결혼의 개념을 남편과 아내 사이의 언약으로서 발전시켰다. 결혼은 그리스도와 신자 사이의 관계에 대한 이미지에 해당된다. 따라서 본질적인 것은 사랑과 헌신이라는 내적 관계이다. 요한 칼빈은 결혼을 교회 내의 교회로 간주한다. 부모는 자녀들에게 하나님과의 언약이 무엇을 뜻하는가를 가르쳐야 한다. 자녀들이 교회와 공동체의 삶에 참여하는 구성원이 되도록 성장하기 위해서, 그들은 질서를 지닌 가정에서 양육받아야 하며 또한 자신들의 기독교 결혼을 위해서 준비되어야 할 필요성이 제기된다.

주제어: 결혼, 성례, 언약, 이혼, 자녀, 요리문답

1. 개요

“결혼에 관한 모든 것에 관해서 설교하는 것을 내가 얼마나 두려워 했던가! ... 영적이며 일시적인 검이 모두가 지닌 느슨한 권위가 수없이 많은 잔혹한 남용과 오류적 상황을 양산해 내었으므로 나는 이를 살펴보거나 듣기를 원하지 않는다. 그러나 위급한 상황에서 소심함은 도움이 되지 아니하므로 나는 전진해 나가야 한다. 나는 가련하고 당황하는 양심들을 가르치고 사건을 담대하게 다루기를 시도해야 한다...”¹⁾

이 문장들은 거의 500년 전에 작성된 것이지만 오늘을 위해서 작성될 수도 있었을 것이다. 우리도 결혼의 상황이 소란과 혼동 속에 빠져 있는 것을 보면서 종교개혁 전통의 설립자들의 음성에 귀를 기울이는 것이 지혜롭다고 여겨진다. 이들이 오늘을 위한 모든 해답을 갖고 있지는 않지만 그들도 성경이 결혼과 가정에 대해서 말하는 것에 관한 질문들을 다루어야 했다. 우리가 이 현안들에 대해서 다루는 것이 이를 처음 다루는 것은 아니다. 그렇다면 우리 앞서 이 문제들을 다루었던 자들의 (견해를) 들어야 하지 않겠는가?

이 강의에서 나는 마틴 루터, 하인리히 불링거, 그리고 존 칼빈에 집중하고자 한다. 이는 부셔, 브렌츠, 베자와 같은 다른 많은 종교개혁자들을 남

1) Martin Luther, *The Estate of Marriage* (1522).

겨두어야 함을 의미하며 아마도 이들에 대해서는 다음 기회에 다룰 수 있을 것이다. 루터, 불링거와 칼빈을 다루는 이 시간에 이들의 사고가 오늘 우리에게 어떤 관련을 지니는가에 대해서 지적하고자 한다.

II. 변화를 위한 시대

16세기에 결혼의 개혁을 초래했던 것은 성경 본문으로 돌아서는 것이었다. 정확하게 500년 전인 1516년에 에라스무스는 라틴어 성경의 새로운 번역본인 그의 노름 인스트루멘툼과 헬라이어 본문의 신판을 발행했다. 이 헬라이어 본문은 에라스무스에게 성경이 결혼은 성례가 아니라는 사실을 가르친다는 것을 깨닫게 해 주었다. 이와 더불어 성경이 당대에 복잡하게 얽혀지고 비참한 결혼에 관한 법과 실천으로부터 벗어날 수 있는 길을 발견할 수 있도록 돕는다는 사실 또한 깨닫게 되었다. 많은 사제들과 수도사들이 결혼을 결정하게 됨에 따라 종교개혁자들에게도 결혼이 실제적 이슈가 되었다. 어떤 경우에 그들 가운데 대부분은 언제 그리고 어떻게 결혼해야 하는가에 관해서, 그리고 어떤 상황 아래 결혼이 해체될 수 있는가에 대해서 조언했다. 루터가 교회법을 문자 그대로 불 속에 던져 놓은 이후로 결혼은 더 이상 로마 교회의 교회법에 의해서 제재되지 아니하였다. 성경으로 돌아가야 할 필요성이 제기되었으며 결혼은 급격하게 신학적 이슈가 되었다. 어떤 의미에서 이제 결혼이 성례가 아니었기 때문에 그 가치가 격하되기도 하였지만, 다른 의미에서는 결혼이 독신과 동등하거나 오히려 더 우월한 것으로 간주되었으므로 그 위치는 상승되었던 것이다. 따라서 종교개혁자들은 ‘기독교인과 혼인’이라는 제도의 관계를 재구성하는 관점에서 발생하는 변화를 염두에 두고 결혼에 관한 새로운 신학을 고안해 내어야 했다. 모든 종교개혁자들은 결혼에 관해서 글을 작성했는데 여기에서는 단지 우리에게 단지 세 명의 견해를 들을 수 있는 시간만이 허락되었다.

III. 루터: 하나님의 은사로서의 결혼

41살이 되기까지 결혼하지 않았지만 마틴 루터는 결혼에 관해서 할 말이 아주 많았다. 독신의 삶을 살기로 서약했지만 나중에 이러한 삶을 포기하고 배우자를 취했던 모든 사제와 수도사, 그리고 수녀들과 마찬가지로 루터에게도 이것은 개인적 문제였다. 마틴 루터는 결혼 개혁의 선봉에 섰다. 가장 핵심적인 것은 “교회의 바벨론 포로(1520)”라는 글에서 그가 결혼이 성례임을 부인했다는 사실이다. 결혼에 신적 약속이나 신적으로 제정된 표징이 부여되지 않았다는 사실을 인식하면서, 루터는 결혼의 성례적 성격과 이에 대한 성경적 근거를 에베소서 5:31-32에 두기를 거부했다. 이제 루터는 결혼이 성례가 아니라고 결정했으며, 이와 관련된 실천적 이슈들을 다루기 시작했다. 그러나 그는 이때쯤에 한 가지 사실, 즉 사제를 위한 강제적 독신제도는 폐지되어야 한다는 확신을 지니게 되었다. 루터는 이 제도가 많은 사제들의 타락을 가져왔고 일반적 차원에서 사제 제도의 쇠퇴를 가져왔다고 믿었다. 루터는 강제적 독신 제도 대신에, “모든 사람에게 자유를 회복하고 결혼하느냐 하지 않느냐의 문제는 모든 사람에게 자유롭게 맡겨지기를”²⁾ 원했다. 독신제도는 하나님의 더 높은 명령이 아니며 결혼은 독신만큼이나 중요하거나 아마도 이보다 더 중요한 것이다. 결혼이 독신보다 우월하다는 루터의 논지는 (결혼이) 이제 더 이상 성례로 간주되지 아니한다 하더라도 성직자 뿐 아니라 평신도에게 결혼의 지위에 대한 논증을 촉발시켰다. 루터는 “고린도전서 7장에 대한 주석(1523)”에서 이를 가장 분명하게 표현했다. 이 본문은 바울이 모든 크리스천이 자신처럼 결혼하지 않기를 바라며(7절) 약혼한 자들에게 결혼하는 것보다 결혼을 금하는 것이 더 낫한 것이라고(29절) 훈계하기 때문에 오래 동안 독신제도의 우월성을 지지하는 본문이었다. 그러나 루터는 이 본문을 달리 해석했다. 각자

2) WA 6:441,11-12 (LW 44:176) (*To the Christian Nobility of the German Nation*, 1520). Cf. WA 8: 543, 32- 544,10 (LW 36:206) (*The Misuse of the Mass*, 1521)

가 하나님으로부터 특정한 은사를 부여 받았다는 주장(7절)으로부터, 루터는 순결과 동일한 방식으로 결혼도 은사이며 순결은 소수를 위해 예약된 아주 특별한 은사라는 결론을 내렸다.³⁾ 그러나 그는 여기에서 멈추지 아니한다. 순결이 아니라 결혼이 “모든 사람을 위한 가장 종교적인 사안”이며 “참된 종교적 질서”라고 주장한다. 왜냐하면 “마음에 있어서 성령께서 다스리시는 신앙의 내적 삶을 제외한 어떤 것도 종교적이라고 불려서는 아니되기”⁴⁾ 때문이었다. 루터의 눈에 하나님에 의해 제정된 결혼은 “성령과 신앙을 향하도록 자극하고 도우며 ... 만약 결혼이 왕성하려면 이는 전적으로 신앙으로 이루어져야 한다.”⁵⁾ 이런 관점에서 1522년 말에 발간되었던 루터의 결혼에 관한 결정적 논고인 “결혼 생활”이 읽혀져야 한다.⁶⁾ 이 논고는 아마도 비텐베르크 근처의 교구에서 1522년 4월과 5월에 행해진 설교에 근거한 것이므로 루터는 이를 설교로 간주했다.

“결혼 생활”은 세 부분으로 나누어져 있다:

1) 누가 결혼할 수 있는가 2) 누가 어떤 이유로 이혼할 수 있는가 3) 결혼 생활에서 어떻게 기독교적이며 경건한 삶을 살 수 있는가?

“교회의 바벨론 포로”보다 더욱 자세하게 제1부는 중세에 축적되어왔지만 루터의 견해에 의하면 너무 혼란스러워서 기독교인들을 전적으로 당황스럽게 만들었던 결혼에 관한 교회법의 제한을 거부한다. 사안을 분명하게 하기 위해서 루터는 결혼을 창세기 1:26-28에 근거해서 신적인 의지에 의해서 주어진 규례로 확립한다. 이 본문은 하나님께서 어떻게 사람을 남자와 여자로 지으시고 그들에게 생육하고 번성할 것을 명령하시기를 다

3) WA 12:104,19-33; 105, 5-13 (LW 28:16-17).

4) WA 12:105,17-26 (LW 28:17).

5) WA 12:107,13-16 (LW 28:19).

6) WA 10/2:275-304 (LW 45:11-49).

룬다. 이 창조의 규례가 원칙적으로 모든 사람에게 적용되므로 논증의 짐은 결혼하기로 결정한 자가 아니라 결혼하지 않기로 작정하는 자에게 지워진다. 루터는, 사실상, 하나님께서 세 종류의 사람들을 결혼으로부터 제외하셨다고 말한다: 성적으로 불능인 자, 거세된 남자, 성 행위를 자제할 수 있는 남자와 여자로서 유혹에 빠지지 않고 순결을 유지할 수 있는 자. 후자는 “천에 하나도 없을 정도로 극히 드물다. 왜냐하면 이들은 하나님의 특별한 기적이기 때문이다.”⁷⁾ 다른 모든 경우에 남자와 여자는 반드시 결혼해서 하나님의 창조의 목적을 성취해야 한다. 일반적인 규칙으로서 구체적이며 성경적 선례가 있는 경우에만 제한이 적용된다. 예를 들면, 레위기 18장에 언급된 피를 나는 가족과 결혼하는 경우에 대한 제한이다. 이런 장애물을 언급하는 목적은 중세 유럽에서 최근에 세례를 받은 이방인들 가운데 결혼의 분명한 기독교적 실천을 정의하기 위한 것이었다. 그러나 수 세기가 지나는 동안, 비록 루터에 의해서 전적으로 금지되었던 벌금의 지불에 의해서 방지될 수 있었지만, 이러한 제한은 더 강화되고 과도해졌다. 이 경우에 있어서 불신앙의 장애는 중요한 것이다. 기독교인에게 무슬림, 유대인 또는 이단자들과의 결혼이 금지되었다. 이러한 장애를 거부함에 있어서 루터는 결혼의 세속적 성격에 대한 다음과 같은 유명한 선언을 남겼다.

다른 세속적 시도와 같이 결혼도 외적이며 육체적인 것임을 깨달으시오. 내가 먹고, 마시고, 잠자고, 걷고, 타고, 사고 말하고, 유대인, 터키인, 또는 이단자들과 같은 이방인들을 대하는 것처럼, 나는 이들과 결혼하고 혼인 외 생활을 지속할 수 있습니다. 이를 금지하는 어리석은 자들의 명령에 관심을 기울이지 마시오. 당신은 수많은 기독교인들, 즉 그들 가운데 대다수는 실제로는 어떤 유대인, 이방인, 터키인, 또는 이단자들보다도 그들의 숨겨진 불신앙에 있어서 훨씬 더 못하다는 것을 발견하게 될 것이오. 게으르고 거짓된 기독교인을 언급하지 않는다 하더라도 하나님의 선한 피조물로서, 이방인도 성 베드로, 성 바울, 성

7) WA 10/2:276,9-277 (LW 45:21).

루시와 마찬가지로 사람입니다.⁸⁾

이 새로운 결혼의 신학은 이 논고가 진행됨에 따라 더욱 분명해진다. 제 2부는 이혼을 위한 근거를 다루는데 루터는 그 가운데 세 가지를 수용한다: 성적 불능, 간음, 그리고 배우자 중 어느 한 쪽의 성행위에 대한 거부(부부의 빛 또는 의무). 결혼이 지니는 성례적 성격에 대한 거부는 이혼을 위한 길을 열지 못한다. 왜냐하면 성례로서의 결혼의 경우 배우자들이 헤어진다 하더라도 결혼이 해체되는 것은 아니기 때문이다. 이전의 배우자에 의해 버림받거나 배신 당할 때 혼자 사는 것을 강요하기 보다는 이 배우자들이 재혼하는 것이 더 인간적이라는 맥락에서 유럽 대륙 대부분의 개신교도들은 이혼에 대한 근거를 수용했다. 다른 종교개혁자들과 마찬가지로, 루터도 이혼이 실제로 허용되었을 경우에도 이를 추천하기를 꺼려했다. “결혼생활”에서 루터는 적어도 간음의 경우에 기독교인이 이혼할 수 있는가를 질문한다.

루터는 비록 결혼이 특별하게 기독교적 제도가 아니라고 하더라도, 기독교인은 결혼생활에 있어서 특별한 방식으로 행동해야 한다고 확신했다. 이 논고의 마지막 부분을 개요하면서 루터는 “제3부에서 영혼의 구원에 도움이 되는 결혼에 관해서 무엇인가를 말하기 위해서, 이제 우리는 이 제도 속에서 어떻게 기독교적이며 경건한 삶을 살 수 있는가를 살펴보고자 한다.”⁹⁾ 처음으로 요구되는 것은 기독교인이 양성 모두를 하나님의 일로서 존중하고 여성과 결혼 생활을 폄하하는 “이교적” 서적들에 귀 기울이지 않는 것이다.¹⁰⁾ 기독교인들은 결혼을 인식하고 이를 특별한 것으로 간주하여 “거기에서 즐거움을 발견하고 아무런 목적 없이 사랑하고 즐거워해야 한다.” 왜냐

8) WA 10/2:283, 8-16 (LW 45:25).

9) WA 10/2:292, 8-10 (LW 45:35).

10) WA 10/2:293, 7-11 (LW 45:36).

하면 그들은 “하나님께서 친히 이를 제정하셨고, 남편과 아내를 하나 되게 하였고, 그들이 자녀를 낳아 돌보도록 하셨음을 굳게 믿어야 한다.”¹¹⁾ 기독교 신앙은 가정생활의 모든 무의미하고 비호감적인 의무를 “성령 안에서” 바라보고 “이들이 가장 값비싼 금과 보석처럼 신적 수락으로 치장되었음을 깨닫는다.”¹²⁾ 이 시점에서 루터는 하나님께서 모든 천사와 피조물들과 더불어 기저귀를 씻는 아버지에게 미소를 지으신다. 그 이유는 이 일이 사소하기 때문이 아니라 아버지가 참된 기독교 신앙으로서 이를 행하기 때문이라고 말한다.¹³⁾ 이 언급에 있어서 루터의 요점은 때로 간과되기도 한다. 루터는 부모의 일상적 의무를 일반적 차원에서 장려하는 것이 아니라 구체적으로 이러한 의무를 신적 축복을 소유하는 하나님 자신의 일로서 인식하기를 의도한다. 그의 “창세기 주석(1535-45)”에서 루터는 부부 사이에 존재하는 신뢰감을 높이 사면서 “이 세상에서 부부 사이에 존재하는 마음의 일치보다 더 아름다운 것은 없다.”¹⁴⁾라고 말했다. 그러나 죄 때문에 사람은 타락할 수 있는데 부부는 이 가능성을 염두에 두어야 하며 무엇보다도 이를 용서할 준비가 되어 있어야 한다. “따라서 사랑이 지속 되며 조화는 방해받지 않을 것이다. 기대되지 않았던 어떤 것도 발생하지 않았으며 사랑은 용서하기 위해서 가장 잘 준비된다. 이것은 참으로 흔치 않은 은사이다. 그러나 당신은 기독교인이므로, 반드시 이것이 당신의 태도이어야 한다는 사실을 기억해야 한다.”¹⁵⁾ 하나님의 다른 모든 피조물들의 경우와 마찬가지로 결혼도 죄에 의해서 오염되었기 때문에 이 태도는 반드시 필요한 것이다. 타락 이전에 결혼은 참된 동반자 됨이었으며 아담은 결혼이 하나님께로부터 비롯된다고 알았다. “그러나 이제 이 제도와 명령은 더욱 필요한 것이다. 왜냐하면 죄가 육체를 연약하게 만들었고 부패시켰기 때문이다. 따라서 이 위

11) WA 10/2:294, 25-29 (LW 45:38).

12) WA 10/2:295, 27-296:2 (LW 45:39).

13) WA 10/2:296, 27-297, 4 (LW 45:39).

14) WA 42:477, 35-36 (LW 2:301).

15) WA 42:478, 4-8 (LW 2:302).

로는 모든 악령의 교훈에 맞서서 견고한 것이다(딤후전 4:1). 결혼은 하나님 자신에 의해서 확립되었기에 이는 삶의 신적 형태에 해당된다.”¹⁶⁾

루터는 결혼생활의 모든 문제에 대한 해결책을 제공하는 척 하지 않았다. 그러나 다른 종교개혁자들과 마찬가지로 결혼 이면에 숨겨진 신적 의도를 강조하고 결혼 생활에 대한 기독교적 이해를 구체적으로 제시함으로써 결혼의 신성함을 회복하기를 시도했다. 1531년에 행해진 결혼 설교의 한 단락이 특별히 생생한 방식으로 그의 의도를 사로잡아 제공한다:

하나님의 말씀은 배우자에게 아로 새겨져 있다. 남편이 자기 아내를 지구상에 유일한 여인으로 바라볼 때, 그리고 아내가 자기 남편을 지구상에 유일한 남자로 바라볼 때, 어떤 왕도, 어떤 여왕도, 심지어 태양 자체도 당신의 남편 또는 아내보다 더 밝게 반짝이지 아니하며 당신의 눈을 더 밝게 하지 못한다. 그렇다면 바로 거기에 말씀하시는 하나님을 대면하게 된다. 하나님은 당신에게 당신의 아내나 남편을 약속하시며, 실제로 당신에게 당신의 배우자를 제공한다. “이 남자가 당신의 것이 될 것입니다. 이 여인이 당신의 것이 될 것입니다. 나는 형언할 수 없이 즐겁습니다. 지상과 천상의 피조물들이 기쁨으로 벅차 뛰어 오릅니다.” 하나님의 말씀보다 더 귀한 보석은 없다. 이를 통해서 당신은 당신의 배우자를 하나님의 은사로 인식하게 되며, 당신이 그렇게 하는 한 당신은 전혀 후회하지 않을 것이다.¹⁷⁾

루터는 순결과 결혼에 관해 견해에 있어서 교회를 성경적 견해로 되돌려 놓은 종교개혁자이다. 그는 불링거와 칼빈이 계속해서 발전시킬 수 있는 기초를 놓았다. 이제 우리는 불링거를 살펴보고자 한다.

16) WA 42:100,40-101,2 (LW 1:134). 루터는 아내의 모델이 남편에 종속되어야 하는 것은 죄 이후에 주어진 법의 결과라고 제시한다. WA 42:103,31-33 (LW 2:137-38).

17) WA 34:52,12-21.

Ⅳ. 불링거: 언약으로서의 결혼

하인리히 불링거(1504-1575)는 취리히에서 츠빙글리의 후계자이었으며 개혁신학의 창시자 가운데 한 사람이었다. 불링거는 사제였는데 종교개혁에 가담한 후 1529년에 이전에 수녀이었던 안나 아딜슈바일러와 결혼했다. 불링거의 결혼과 가정생활은 일종의 모델이었다: 그의 아내에 대한 그의 사랑은 진정이었으며 부드러웠다. 11명의 자녀 중에 모든 아들들은 개신교 목사가 되었다.

1540년에 그는 결혼에 관한 위대한 작품인 “기독교 결혼”을 발간했는데 여기에는 결혼과 이혼에 관한 모든 측면들이 다루어졌다. 이 책의 영역본은 “결혼의 황금책”이라는 제목으로 명명되었다. 이 책에서 제시되었던 결혼의 언약적 모델은 독일어가 사용되는 지역과 영어가 사용되는 지역에서 많은 영향력을 행사하였다. 독어본은 4판까지 발행되었으며 영역본은 10판까지 발행되었다.¹⁸⁾ 이 책에서 불링거는 결혼이 하나님에 의해 확립된 훌륭한 제도임을 보여주기를 원했다. 지속적으로 성경을 참고하면서 불링거는 결혼의 가치와 실천에 대해서 사람들을 교육하기를 원했다.

불링거는 결혼의 성격이 타락 이후에도 변하지 않았다고 지속적으로 강조한다. 인간은 변했고 죄인이 되었지만 결혼은 신적 제도와 하나님의 은사로서, 인간의 유익을 위해서, 인간을 죄 짓지 않도록 만들기 때문에 인간이 영생을 획득할 수 있는 수단으로 유지된다. 결혼한 사람은 결혼을 통해서 하나님의 핵심적 요구를 완성시킬 수 있게 된다. 불링거는 히브리서

18) Heinrich Bullinger, *Der christliche Ehestand* (Zurich, 1540). 이 책은 마일스 카버데일에 의해서 영어로 *The Christian State of Matrimonye* (London, 1541)로 번역되었다. 카버데일은 성경의 초기 번역자이기도 했다. 이 영역본은 토마스 베컨의 익명인 테오도르 바실에 의해서 이듬해 *The Golde Boke of Christen Martrimonye* (London, 1542)라는 제목으로 출판되었다.

13:4에 나타난 ‘모든 사람에게 의해서 결혼이 귀히 여겨져야 한다’는 주장을 빈번하게 인용한다. 결혼의 조성자 자신과 결혼이 처음 제정된 곳인 천국이 결혼이 어떤 방식으로 존중되어야 하는가를 분명하게 보여준다. 성경에 나타난 가장 위대한 신자들이 결혼했다는 사실이 결혼의 가치에 대한 강력한 증거에 해당된다.

결혼은 그리스도와 신자들 사이의 관계에 대한 이미지이다. 따라서 결혼의 언약적 성격은 결혼에 대해서 행해진 죄는 동시에 그리스도에 대해서 행해진 죄임을 뜻한다. 왜냐하면 결혼에 있어서 죄를 범하는 것은 “그리스도의 은혜를 위반하고 그와 그리스도 사이에 맺어진 거룩한 언약을 모독하는 것”이기 때문이다. 불링거는 행음이 이 언약을 깨뜨리는 행위라고 강조한다. “행음은 우리를 언약의 위반자로 만들며 하나님의 은혜와 그리스도의 회원들을 욕되게 한다.”고 주장한다.

결혼에 핵심적인 것은 결혼 당사자의 자발적 동의이다. 이를 토대로 마음과 몸, 그리고 소유에 있어서 하나됨이 발생한다. 이런 방식으로 결혼은 인간에게 가능한 가장 숭고하고 심오한 교통에 해당된다. 성경, 교부들, 그리고 고전 작가들에 기초한 다양한 종류의 논증에 근거해서 불링거는 결혼을 우리를 향한 하나님의 은혜의 표현이라는 결론을 내린다. 이 명제에 토대를 두고 불링거는 결혼이 우리에게 주어지는 하나님의 언약과 유비적이라고 믿는다. 하나님과 인간 사이에 단 하나의 언약이 존재하듯이, 타락 전후에 있어서 단지 하나의 결혼이 존재한다. 또한 언약이 쌍방적인 것처럼, 결혼 관계도 쌍방적이다. 하나님의 언약이 웰빙을 목적으로 삼는 것처럼, 결혼도 이를 목적으로 삼는다.

불링거가 결혼의 목적을 논의할 때, 그는 한 남자와 한 여자가 “함께 정직하게 그리고 친구처럼 더불어 살면서 불결함을 피하고 하나님을 두려워

하는 자녀들을 양육하며 서로 돕고 위로하도록” 하나님께서 결혼을 조성하셨다고 주장한다. 먼저 그는 자녀의 출산을 언급한다. 이와 관련해서, 그는 이것이 자녀가 없는 결혼 생활이 참된 결혼이 아니라는 것을 의미하지 않는다고 언급한다. 둘째 목표로서 그는 비순결의 예방을 가리킨다. 그는 즉각적으로 결혼 생활에 있어서 성행위가 죄도 아니며 비도덕적인 것도 아니라고 부가한다. 이러한 목표들은 중요성의 순서에 따라 언급된 것은 아니다. 왜냐하면 가장 빈번하게 언급되는 결혼의 목적으로서 중요한 것은 상호적 교제이기 때문이다. 나머지로써 미래 시민들을 교육하기 위해서 고안된 학교와 같이 결혼은 강한 사회적 기능을 지닌다. 결혼은 다른 모든 공동체가 뿌리를 내리는 사회적 공동체에 해당된다.

불신자와의 결혼은 변절과 신앙에 대한 무시라는 위험이 없는 경우에만 허용되지만, 이 결혼은 피할 수 없는 결혼이 아니기에 불링거에 의해서 자신의 신앙과 자녀들을 위해서 도움이 되지 않으며 위험한 것으로 간주된다. 더욱이 양가 부모의 동의는 유익할 뿐 아니라 절대적으로 필요한 것이다. 그러나 가장 중요한 것은 두 당사자가 진심으로 이 결혼에 동의하는 것이다. 모든 사람은 자신이 결혼하고자 하는 사람이 실제로 자신에게 적합한 배우자인가를 조심스럽게 살펴보아야 한다.

이미 다른 사람들이 다루었기 때문에 불링거는 이혼에 대해서 많이 쓰지 않았다. 더욱이, 결혼의 연합은 아주 신성하므로 이혼은 전혀 필요하지 않다. 그러나 불링거는 만약 사람들이 이혼을 통해서 참을 수 없는 삶에서 해방되고 훌륭한 결혼 생활을 위한 또 다른 기회를 얻을 수 있다면 특별한 상황에서 이혼이 결혼에 도움이 될 수 있다고 말한다.

불링거에게 근본적인 것은 창조에서 하나님께서 아담과 하와에게 심어 주신 것이다:

“사랑, 마음, 성향, 그리고 본성적 애정은 한 사람이 다른 사람을 위해서 가져야 할 것으로 보인다.” “그러므로 하나님의 입술은 주어진 의무와 결혼한 자들의 언약은 그들 가운데 가장 고상한 사랑, 결합, 연합이므로 죽음을 제외한 어떤 사람도 이들을 갈라놓지 못한다. 따라서 결혼에 존재하는 사랑은 (하나님에 대한 사랑을 제외하고) 모든 사랑 위에 가장 뛰어난 사랑이다. 부부로서 서로에게 제공하는 사랑은 가장 탁월하고 고통이 결여된 희생, 근면, 그리고 진지한 노동이다. … 한 사람이 다른 사람을 위해서 행하고, 사랑하고, 의지하고, 돕고, 서로를 위하고, 고통을 당하고, 또한 서로를 위해서 즐거워하고 고통을 감내하는 것이다.”

이러한 결혼의 언약이라는 구도 속에서 가정은 변성할 수 있는데 이는 교회를 위한 봉사이기도 하다. 이 주제를 위해서 칼빈을 살펴보고자 한다.

V. 칼빈: 가정과 교회

기독교 공동체 내에서 자녀와 청년들에게 위치를 부여하는 것에 대한 칼빈의 견해는 근본적 의미를 지닌다. 은혜 언약에 대한 그의 가르침은 자녀가 하나님의 언약의 일부이며 그들로 하여금 ‘하나님의 자녀’라는 명칭을 부여하도록 만든다. 실제로, 기독교 부모의 자녀들은, 그들의 성격 자체에 의해서, 부패 타락했음에도 불구하고, 초자연적 은혜에 의해서 성화된다. 언약에 있어서 그들이 자녀로 받아들여 질 수 있는 권리를 지니고 있으므로 자녀들에게 특별히 호의가 베풀어진다. 이로 인해 이들은 그리스도와의 교제에 들어가며 주님을 위해서 구분(성화)된다. 이 이유 때문에 자녀들은 세례 받을 권한을 지니게 되며 이들에게 세례 받을 권한이 주어진다. 세례는 그들에게 일종의 장려책에 해당된다. 왜냐하면 그들이 신앙을 수용할 수 있는 감성을 지닐 때 까지 하나님께서 세례를 통해서 그들에게 약속을 주시기 때문이다.¹⁹⁾

19) CO 48, 196-97.

칼빈 신학의 인식적 차원과 관련되는 가르침의 측면 (이것은 교리적인 것으로 이해되도록 의도된 것은 아니다)은 청년들에게 배우고 깨닫도록 자극하기 위한 목적으로 주어진 것이다. 확실히, 칼빈주의 전통의 자녀들은 경험보다 하나님의 말씀에 초점이 맞추어져 있으며 감정적이지 아니라 합리적으로 오리엔테이션 되어 있다. 이는 구체적이며 역사적인 결과를 지닌다. 개혁주의 전통의 자녀들은 말씀의 신학에 기초한 읽는 문화에서 자라났기 때문에 더 나은 역량을 지니고 있다. 개혁주의 전통에서 예배는 하나님과 성령을 아는 지식을 제공하기를 목적으로 삼는 설교에 집중한다. 게다가, 가르침과 배움에 집중하는 요리문답과 학교교육이 시행되었다.²⁰⁾

오늘날의 교회는 칼빈에게서 가르침을 떠나서는 삶이 없다는 것을 배울 수 있다. 하나님을 알기 위해서는 사람들에게 이해가 필요하다. 자녀들은 코람데오(하나님의 면전에서)의 백성들이며, 공동체의 일부이며 이 공동체를 필요로 하는 귀중하고 독특한 개인들이다. 이들은 죄를 범하기에 하나님의 은혜로서 살아가도록 허락받은 피조물이며, 자신의 직업, 돈, 그리고 소유물보다 더 중요한 것이 세상에 있으며 자신이 떡만으로 살 수 없다는 것을 아는 백성들이다. 이것이 교회가 설교, 묵회적 돌봄, 요리문답과 더불어 존재해야 하는 이유이다. 교회는 어떤 사람이 차단되고 잔인하게 제거되는 디지털 공동체, 채팅 그룹의 하나가 아니라 한 사람이 이들을 실망시킨다고 하더라도 여전히 공동체로 남는 공동체이어야 한다.

칼빈의 견해에 의하면, 부모들은 자녀들을 위해서 그들이 할 수 있는 바를 행해야 한다.²¹⁾ 그러나 이들이 모든 것과 더불어 도망가도록 허락되어

20) R. Hedtke, *Erziehung durch die Kirche bei Calvin: Der Unterweisungs- und Erziehungsauftrag der Kirche und seine anthropologischen und theologischen Grundlagen* (Heidelberg: Quelle & Meyer, 1969); Randall C. Zachman, *John Calvin as Teacher, Pastor and Theologian* (Grand Rapids: Eerdmans, 2006).

21) CO 27, 678.

서는 아니 된다. 왜냐하면 이는 이들에게 해롭도록 자녀들을 간과하는 것이기 때문이다. 대신에 그들을 교정하고 처벌해야 한다. 만약 자녀가 잘못된 길로 가고자 위협받는다면, 부모들은 강력한 대응책을 취하기를 주저하지 않아야 한다. 그러나 그들이 자녀가 올바른 길로 돌아오도록 만드는데 실패한다 하더라도, 이 자녀를 포기해서는 아니 되며 인내심을 지니고 계속해서 자녀를 하나님께로 되돌릴 수 있도록 시도해야 한다.²²⁾ 따라서 칼빈은 부모들에게 단지 그들의 자녀들의 응석을 받아주거나 또는 그들에게 벌을 내리는 것이 아닌 다른 길을 발견하도록 의견을 제공했다.²³⁾

하나님의 언약으로 받아들여진 자녀들, 하나님의 약속을 받고 하나님의 사랑과 자비 가운데 살도록 허락을 받은 자녀들은 그들이 여전히 자녀라는 사실의 의미가 무엇인가에 관해서 설명을 들을 권리를 지니고 있다. 1541년에 제네바로 돌아온 칼빈은 “요리 문답 없이 교회가 결코 유지될 수 없을 것”²⁴⁾ 이므로 즉각적으로 자녀들의 교육을 위한 요리문답서를 작성했다. 칼빈은 자녀들이 성례에 임할 수 있도록 준비하고 성례에 참여하는 것이 무엇을 의미하는가를 그들이 알기를 원했다. 그는 이 도시의 모든 교회에서 매 주일 정오에(요리문답이 교수될 수 있도록) 자녀들을 위한 요리문답반과 봉사자들을 구성하였다. 부모들과 교사들에게는 자녀들이 이에 참석하도록 엄격하게 요구되었다. 자녀들은 성만찬이 시행되기 전에, 일 년에 4회씩 공개적으로 테스트를 받았다. 이들은 요리문답 일부를 반복적으로 암송하거나 요약해야 했다. 이것은 그들의 신앙 고백으로 간주되었으며 이로 인해 성만찬에 참여할 수 있게 되었다. 입교 문답반은 자녀들의 가슴뿐 아니라 마음으로도 적용되었다. 자녀들은 구원의 결정적 진리를 학습함으로써 그리스도를 깨닫도록 의도되었다. 칼빈에게 이것은 성령 안에서의 성장

22) CO 27, 680.

23) CO 51, 783.

24) CO 13, 71-72.

과 가르침의 하나됨에 관한 문제이었다. 그는 입교문답을 위해서 다양한 교재들이 존재하는 것에 개연치 아니하였다. 앞서 언급된 바와 같이, 칼빈 자신도 이 목적을 위해서 책을 집필하였다. 1537년에 첫 번째 책이, 1542년에 두 번째 책이 출판되었다. 두 번째 책에서 그는 내용을 문답형식으로 구성된 55개의 섹션으로 나누어서 모든 성경적 주제가 한 해 동안에 다루어질 수 있도록 만들었다. 설교자들을 돕기 위한 의도로 이 교재에 대한 서문을 작성했다. 이 교재는 곧 헬라어, 히브리어, 독일어, 이탈리아어, 그리고 스페인어로 번역되어 광범위하게 활용되었다. 그러나 칼빈은 두뇌 속에서 발생하는 일 뿐 아니라 감성적 학습에도 관심을 기울였다. 그래서 그는 자녀들이 시편을 새로운 형태의 운율에 맞추어서 노래하고 읊도록 했다. 그는 성인들도 어린이들로부터 무엇인가를 배울 수 있다고 확신했다.

학교교육은 칼빈에게 아주 중요한 것이었다. 그는 훌륭한 교사들이 채용되고 임금이 인상되며 실패한 교장들이 다루어졌는가를 (확인하기 위해서) 정기적으로 의회에 참석했다. 교육은 두 부분으로 나뉘어졌다. 두 번째 부분은 스콜라 푸블리카로서 나중에 제네바 대학이 되었던 아카데미의 전신이었다. 첫 번째 부분은 스콜라 프리바타이었다. 이는 다시 일곱 학년으로 분할되었다. 6학년과 7학년에 속한 자녀들은 주로 엄청난 분량의 프랑스와 라틴 문학을 읽었는데 이를 위한 기초는 학교 첫째 해에 이미 이루어졌다. 여기에서도 칼빈의 영향력이 발견된다. 어린이들은 수업시간에 정숙해야 했으며 조화롭게 함께 학습에 임해야 했다. 수요일에는 설교를 듣기 위해 (교회로) 갔는데 주일에는 두 편의 설교를 듣게 되었다. 이들은 시편의 구절들을 배웠으며 4학년부터는 라틴어만을 말했다. 엄격한 규율이 시행되었으며 학습을 위해서 때리는 행위가 허용되었으며 아주 유익한 것으로 간주되었다. 매주마다 세 명의 학생들이 주기도문과 요리문답, 그리고 십계명을 암송하기 위해서 선택되었다. 1558년에 새로운 건물이 세워졌을 때, 칼빈은 건축가, 목수, 그리고 시의회 의원들의 일부와 함께 건물

과 장소가 적합한지 확인하였다. 칼빈은 건물이 안전한 장소에 세워져야 하고 자녀들에게 충분히 걸을 수 있는 공간이 주어져야 한다고 생각했다. 그리고 어린이들의 안전에 관해서 관심을 지니고 있었기에, 도시공공건물의 모든 창과 발코니에 난간이 설치되어야 한다고 시의회에 제시했다.

어린이들은 교회와 공동체의 삶에 참여하면서 성장하기 위해서, 그들은 질서를 갖춘 가정에서 양육되어야 하며 그들의 기독교적 결혼을 위해서 준비되어야 했다. 칼빈은 이미 젊은이들의 사랑의 매력적이며 위험한 측면에 대한 견해를 어느 정도 지니고 있었다. 이것이 이런 관계에 있어서 무엇을 할 수 있는가에 대한 분명한 견해와 무엇을 해서는 아니 되는가에 대한 더욱 분명한 견해를 지니고 있었던 이유이었다. 유희적인 복장, 화장, 위태로운 노래, 세속적 농담 또는 에로틱한 가사는 결코 허용되지 않았다. 또한 과식, 술집방문, 동행자 없이 돌아다니는 것, 목욕과 수영을 함께 하는 것, 그리고 성행위도 결코 용납되지 않았다. 따라서 결혼하지 않은 커플에게 칼빈의 “기독교 강요”를 읽는 것 외에 허락된 것은 없었다. 칼빈은 결혼의 범위를 넘어선 어떤 종류의 성행위도 간음으로 간주했으며 이것이 약혼한 사람들이 성적 관계를 가질 수 없는 이유이었다.

개혁교회의 예배에서 이미 행해진 대로, 칼빈은 외적 단순함과 내적 안정성에 많은 가치를 부여했는데 이는 또한 결혼한 부부에게도 적용되었다. 여성에게 그녀의 마음과 영적 관심은 자연스럽게 그녀의 가장 중요한 속성이었다. 그러나 칼빈은 눈이 즐거워하기를 원한다는 것을 알고 있었으므로 “남성이 자신의 아내를 선택할 때 그녀의 아름다움에 관심을 기울이는 것”²⁵⁾이 부적합하지 않다고 생각했다. 그가 보기에는 여자가 아름답기 때문에 남자가 그녀를 자신의 아내로 선택하는 것은 죄가 아니었다.²⁶⁾ 또한 여자

25) CO 2, 112.

26) CO 23, 402.

가 남자를 선택할 때, 남자를 살펴보는 것이 잘못이라고 생각하지 않았다. 기본적으로 칼빈은 남자가 여자가 얼마나 아름다운가를 얼마든지 쳐다 볼 수 있지만, 그가 그녀를 너무 오래 쳐다보지 않아야 하며, 그렇게 하는 것은 죄악된 생각이 시작되는 것이라고 믿었다.²⁷⁾

결혼하기 전 얼마간의 기간 동안, 커플은 그들이 적합한가를 확인하기 위해서 그들 사이에 열정적 접촉이 있었는가를 살펴보아야 한다고 생각했다. 이런 경우에, 칼빈의 견해는 결혼일에 처음 만나서 서로에게 구속력을 지닌 결혼 서약을 할 수 있다고 주장하는 중세 교회법에 의해서 허용된 실천과는 거리를 둔다. 칼빈은 부모들이 자신들의 바라는 것에 따라 자녀들을 결혼시키는 것에 강력하게 반대하고 젊은 남자와 마찬가지로 젊은 여자들이 정략 결혼으로부터 보호되어야 한다고 요구했다. 그가 이해한 바에 의하면, 부모가 결혼에 찬성해야 하지만 이는 결혼하려는 당사자 쌍방이 모두 동의하는 경우에만 이루어져야 하는 것이다. “만약 남자와 여자가 상호적 동의가 이루어지지 않고 서로를 향한 사랑이 없다면 이는 결혼을 모독하는 것이며 참된 의미에서 결혼이 아니다. 가장 중요한 결합은 그들 모두가 원하는 것이다.”²⁸⁾ 다른 종교개혁 목회자들과 대조적으로, 칼빈은 결혼에 대한 부모의 동의의 필요성을 제5계명(네 부모를 공경하라)으로부터 도출하지 않았다. 그에게 이것은 오히려 모든 사람에게서 발견될 수 있는 자연 질서에 관한 문제이었다. 결혼은 사람의 인생에 있어서 아주 중요한 문제이었기에 부모의 동의를 구하는 것은 단지 자연스러운 것일 뿐이었다.²⁹⁾ 이와 관련해서 결혼에 앞서서 부모에게 동의를 구했던 예들을 성경에서 언급하였다.

27) CO 23, 185.

28) CO 23, 306.

29) CO 23, 306.

칼빈은 자연스럽게 로마 가톨릭, 유대인, 무슬림과의 결혼을 거부했다. 왜냐하면 성경이 불신자와 명예를 함께 매지 말라고 가르치기 때문이었다. 이런 결혼에 대해서 법적 금지가 없다고 하더라도 그는 이런 사람과 결혼하기를 원하는 백성들은 강하게 주의를 받아야 한다고 생각했다. 왜냐하면 비록 죄악스러운 것이지만, 다른 신앙을 지닌 사람과의 결혼은 금지되지 않았기 때문이었다.³⁰⁾ 이것은 신앙을 지니지 않은 사람과의 결혼에도 적용되지만, 이 경우에 칼빈의 기본적 출발점은 신자인 배우자의 신앙과 자신의 배우자의 신앙의 결합이 결혼을 모독하는 것(고전 7:14)보다 더 축복이 된다는 점이었다. 칼빈에게 이 규칙은 특히 한 쪽 배우자가 나중에 신자가 되고 다른 배우자는 신자가 되지 아니하는 신앙이 결합된 두 사람 사이의 결혼에 적용되는 것이었다. 그러므로 앞서 언급된 바와 같이 신자와 신앙을 가지지 않은 자 사이의 결혼은 성경과 칼빈에 의해서 거부된다.

결혼에 관한 모든 규칙은 결혼이 하나님과 인류 사이의 언약의 거울 이미지에 해당된다는 확신에서 비롯된다. 이 이유로 인해 칼빈에게 결혼의 당사자가 사랑과 연정을 표현하여 이 결혼이 자발적으로 이루어졌으며, 이들이 서로의 친밀한 관계를 돈독히 한다는 것은 아주 중요한 것이었다. 칼빈에게 결혼은 법적 동의나 계약이 아니었으며 각 배우자가 다른 배우자를 위해서 짐이 아니라 봉사의 정신에서 존재하라는 동맹이었다.

VI. 결론

종교개혁은 갱신과 변화의 운동이었으며 이는 확실히 결혼과 가정이라는 주제에도 적용된다. 결혼에 대한 성경적 견해는 남편과 아내가 하나님과 서로를 섬기도록 도우며, 그리스도에 대한 신앙을 지니고 교회와 사회에서 주님을 섬기는 자녀들을 양육하도록 돕는다. 이 성경적 견해가 알려

30) CO 13, 307-8.

지도록 하기 위해서 건전하고 성경적인 가르침을 지닌 교회를 필요로 한다. 칼빈에게 교회는 하나님의 자녀들을 태어나게 하고, 양육하고, 그리고 교육시키는 어머니에 해당된다. 교회는 특별히 자녀들이 하나님을 알도록 가르침으로서 이를 가장 잘 할 수 있다. 이것이 설교와 교리문답교육이 있어야 하는 이유이다. 사람들은 하나님을 말씀으로 알게 될 때 그를 사랑하고 섬기게 된다. 이 점에 있어서 지난 수 세기 동안 아무 것도 변하지 않았다. 오늘날, 우리 자녀들과 젊은 부부들은 자신들에 관한 정보를 포함한 엄청난 양의 정보를 받아들이고 있다. 이들이 하나님에 관한 적합한 가르침을 받아서 이 정보들을 가려내고 이를 해석하고 그들의 결혼과 가정, 교회와 사회의 삶, 그들의 개인적 삶, 이웃들과 더불어 사는 삶, 무엇보다도 하나님을 위한 삶을 위해서 무엇이 필요하고 무엇이 해로운가를 분별하기를 배우는 것은 여전히 교회의 과제로 남아 있다. 루터, 불링거, 그리고 칼빈은 이런 방식에 있어서 우리의 부모이며 이들은 우리에게 그리고 그 이후의 많은 기간 동안에도 여전히 탁월한 안내를 제공한다.

[Abstract]

The Reformation of Marriage: a Message for Today

Herman J. Selderhuis (Professor of Church History at the Theological University Apeldoorn)

This article deals with the views of Luther (the reformation of marriage), Bullinger (marriage as covenant) and Calvin (marriage and family life). Luther's theology of grace re-

sulted in a reformation of marriage. In his treatises on this topic he presented a reappraisal of marriage and of the relation between husband and wife. From Erasmus' edition of the Greek New Testament Luther learned that the Bible does not speak about marriage as a sacrament. Luther establishes marriage as a divinely-willed ordinance. Reformers after Luther continued to build on the basis of this new theology of marriage. Heinrich Bullinger developed the idea of marriage as a covenant between husband and wife. Marriage is an image of the relation between Christ and the believer. Essential is thus the inner relation of love and commitment. John Calvin sees marriage as a church within the church. Parents should teach their children what it means to be in a covenant with God. For children to grow up to be participants in the life of the church and the community, they need to be brought up in an ordered family and they also need to be prepared for their own Christian marriage.

Keywords: marriage, sacrament, covenant, divorce, children, catechism

[참고문헌]

- Bullinger, Heinrich. *The Christen State of Matrimonye*. trans. Miles Coverdale. London, 1541.
- Hedtke, R. *Erziehung durch die Kirche bei Calvin. Der Unterweisungs- und Erziehungsauftrag der Kirche und seine anthropologischen und theologischen Grundlagen*. Heidelberg: Quelle&Meyer, 1969.
- Calvin, J. *Ioannis Calvini Opera quae superunt omnia(=CO)*. 1863-1900.
- Luther, Martin. *The Estate of Marriage*, 1522.
- _____. *Martin Luther's Werke(=WA)*. Weimar:Weimar Ausgabe, 1883-1929.
- _____. *Martin Luther's Works(=LW)*. ed. Jaroslav Pelikan and Helmut T. Lehmann, 1955-1986.
- Zachman, R. C. *John Calvin as Teacher, Pastor and Theologian*. Grand Rapids: Eerdmans, 2006.

성령의 발출: 아우구스티누스와 프란시스 체이넬(Francis Cheynell)의 사상을 중심으로

한병수

(전주대학교 조교수, 교회사)

[초록]

본 논문의 목적은 성령의 발출과 관련하여 17세기 웨스트민스터 성직자들 중의 한 사람인 프란시스 체이넬의 신학에 나타난 동서방의 통일된 이해를 탐구하는 것이다. 성령의 발출은 동서방 교회의 분열까지 초래할 정도로 교부들의 시대에는 대단히 첨예한 논쟁의 주제였다. 이러한 기운은 지금까지 이어지고 있다. 이러한 동서방의 분열에 역사적인 아픔을 느끼고 동서방의 다른 입장들의 차이를 매우고 공통적인 입장을 넓히려려고 시도했던 많은 학자들이 있었다. 그들 중에 프란시스 체이넬도 성령의 발출에 대한 동서방의 관점들을 분석하고 조화하려 했던 학자였다. 특별한 점은 그가 자신의 관점을 아우구스티누스의 사상에 의존하고 있다는 점이다. 이 교부는 성령의 발출에 있어서 이중적인 원리를 주장했다. 즉 성령은 아버지로부터 주로 나오시나 아들로부터도 나오신다. 이러한 아우구스티누스의 발출론은 체이넬의 사상에서 동양의 견해, 즉 성령은 아버지로부터 아들을 통하여 나오신다는 입장과 조화를 이룬다. 물론 발출론에 있어서 체이넬

이 삼위일체 교리에 대한 교부의 구조적인 이해를 충실히 따르지는 않았다는 점도 지적이 필요하다.

주제어: 프란시스 체이넬, 발출, 동방, 서방, 아우구스티누스, 삼위일체, 웨스트민스터 성직자

I. 들어가는 말

성령 발출론의 공적인 등장은 4세기 말의 일이었다. 381년에 콘스탄티노플 공의회는 “성령이 성부로부터 나온다”는 성령의 일원적인 발출(τὸ ἐκ τοῦ πατρὸς ἐκπορευόμενον)을 신조로 채택했다. 그러나 589년에 소집된 스페인의 톨레도 공의회는 “성부와 성자로부터 나오는 성령”(Spiritum Sanctum qui ex patre filioque procedit) 즉 성령의 이원적인 발출을 승인했다. 엘로우스키가 잘 지적한 것처럼 톨레도 공의회 승인 이전에도 터툴리안, 마리우스 빅토리누스, 암브로스 및 아우구스티누스 같은 교부들에 의해 이미 편만하게 주장된 것이어서¹⁾ 서방교회 경우에는 “그리고 성자로부터”(filioque)라는 문구가 삽입된 성령의 이원적인 발출론은 새로운 주장이 아니었다. 그러나 동방교회 경우에는 그것이 다소 낯설었고 거북했다. 그럼에도 불구하고 동방에서 성령의 발출이 성자와 무관한 것이라고 여기지는 않았다는 사실이 중요하다. “성령의 발출이 성부로부터(ἐκ) 성자로 말미암아(διὰ) 이루어진 것이다”²⁾ 혹은 성령은 “성부로부터 나오고 성

1) Joel C. Elowsky, *We Believe in the Holy Spirit* (Downers Grove: IL: Inter Varsity Press, 2009), 218.

2) Basil, *De spiritu sancto*, 18, PG 32:149–152; Epiphanius, *Ancoratus* 6, 8, PG 43:29; Marcos Daoud, *The Liturgy of the Ethiopian Church* (Addis Ababa: Ababa Berhanena Selam, 1954), 122; Maximus the Confessor, *Quaestiones ad Thalassium*, 63, PG 90:672; Johanness Damascenus, *Dialogus contra Manichaeos* 5, PG 94:1512

자로부터 받는다”(ἐκ τοῦ Πατρὸς ἐκπορευόμενον καὶ ἐκ τοῦ Υἱοῦ λαμβανόμενον)³⁾는 다소 온건한 입장을 동방은 취하였다. 나아가 엘로우스키가 잘 정리한 것처럼, 서방에도 “아버지로부터 이들을 통한” 성령의 나오심을 주장한 교부들이 있고, 동방에도 “아버지와 아들로부터” 성령의 나오심을 주장한 교부들이 있다.⁴⁾

그러나 양 진영의 교차적인 입장이 있음에도 불구하고 정치적인 이유와 더불어 결국 동서방 교회의 분열(1054)까지 초래한 성령 발출론은 교부시대 이후로 17세기까지 여전히 종식되지 않은 신학적 논쟁의 화두였다. 성령에 관한 이단들과 맞서 성부와 성자에 대한 성령의 동등성을 주장해야 하는 동방의 교회는 주로 성부에 의한 성령의 발출을 주장했고, 성자에 관한 이단들에 맞서 성부와 성자의 동등성을 주장해야 하는 서방의 교회는 대체로 성부와 성자에 의한 성령의 발출을 주장했다. 그러나 동방의 일원(성부)적인 발출론과 서방의 이원(성부와 성자)적인 발출론은 하나를 버리고 다른 하나를 취하는 취사선택 관계가 아니라 보완적인 관계이기 때문에 통합적인 해석이 필요한 시안이다. 이러한 통합의 시도는 아우구스티누스를 비롯하여 교부의 시대와 중세와 종교개혁 시대 및 정통주의 시대에도 그 흔적이 발견된다.⁵⁾

3) Epiphanius, Ancoratus 120, PG 43:231. 스웨트(H. B. Swete)는 사라피온에게 보낸 아타나시우스의 서신(Athanasius, *Epistola ad Serapionem* 1:20, PG 26:579-580)에 근거하여 성령의 이원적인 발출이 그 교부에게 있다고 주장하나 시키엔스키(Edward Siecienski)는 일원적인 성부의 성령 발출설을 그 교부에게 돌린다. Cf. H. B. Swete, *On the History of the Doctrine of the Procession of the Holy Spirit* (Cambridge: Deighton, Bell, 1876), 92. Edward Siecienski, *The Filioque History of a Doctrinal Controversy* (Oxford: Oxford University Press, 2010), 38.

4) Elowsky, *We Believe in the Holy Spirit*, 222-24.

5) 특별히 플로렌스 공의회(1439)는 성령의 발출에 대하여 “the Holy Spirit proceeds from the Father through the Son”라는 합의문도 산출했다. 최근에는 기독교의 통일을 도모하는 가톨릭의 한 위원회는 성령의 발출에 대한 동서방의 신학적 대립이 분열까지 갈 필요는 없었다는 취지의 선언문을 1995년 9월 20일에 작성했다. Pontifical Council for Promoting Christian Unity, *The Greek and Latin Traditions about the Procession of the Holy Spirit* (London: CTS, 1995)를 보라.

그러나 리차드 멀러(Richard A. Muller)는 특별히 버미글리, 칼빈, 레이, 폴, 오웬, 퍼킨스 같은 정통주의 시대의 개혁주의 인물들은 “한결같이”(uniformly) 동방의 입장에 반대하는 성령의 일원적인 발출이라는 서방의 단호한 입장을 취했다고 한다.⁶⁾ 특별히 칼빈의 경우에는 비록 그가 동서방 신학의 통일성을 추구하긴 하였어도⁷⁾ 성령의 발출에 있어서는 자신의 요한복음 주석에서 성자에 의한 성령의 발출을 거부하는 “동방 교부들의 구술적인 농간은 대단히 경박한”(frivulus) 것이라고 비판할 정도였다.⁸⁾ 하지만 판 아셀트(Willem van Asselt)는 동방의 교회에도 비록 발출에 대한 표현법은 다르지만 서방의 입장에 동의하는 인물들(Athanasius, Didymus, Cyrillus, Chrysostomus, etc.)이 많았다는 지적과 더불어 개혁과 정통주의 안에서도 코케이우스와 리베투스 같은 인물들은 동서방의 재결합을 염원하며 동방의 일원적인 발출 주장에 호의적인 입장을 취했다고 주장한다.⁹⁾ 사실 성령의 일원적인 발출을 강하게 반대하는 정통주의 인물들도 멀러가 지적한 것처럼 동방의 교회를 거짓된 교회로 여기지는 않았다.¹⁰⁾

성령의 발출은 동방과 서방을 분열시킬 정도로 대단히 첨예한 교리였다. 분열의 아픔을 절감한 인물들은 대체로 동서방의 신학적 차이를 좁히고 실질적인 부분을 넓히고자 했다. 동방과 서방의 신학적인 조화를 도모했던 인물들 중에 특별히 정통주의 시대의 웨스트민스터 총회에 참여한 성직자

6) Richard A. Muller, *Post-Reformation Reformed Dogmatics: Vol. 4: The Trinity of God* (Grand Rapids: Baker Academic, 2003), 373-81.

7) Cf. Irena Backus, *Historical Method and Confessional Identity in the Era of the Reformation* (1378 - 1615) (Leiden: Brill, 2003), 111.

8) John Calvin, *Commentarius in evangelium Ioannis*, CO 47:354.

9) Willem van Asselt, *Federal Theology of Johannes Cocceius* (Leiden: Brill, 2001), 180-81.

10) Richard A. Muller, *The Trinity of God*, 378. 레이도 “a Filio & per Filium”은 언술의 방식에 있어서 차이가 있을 뿐이지 근본적인 차이는 없기에 성부로부터 성자를 통한 성령의 발출을 주장하는 동방의 교회도 “비록 오류는 있지만 참된 교회”라고 판단했다. Edward Leigh, *A Treatise of Divinity* (London, 1647), 2:138.

들 중에는 프란시스 체이넬이 탁월하다. 본 논고는 체이넬의 삼위일체 논의에서 아우구스티누스의 성령 발출론이 어떻게 계승되고 발전되어 왔는지를 탐구하되, 성자와 성령의 신성을 부정하는 소시니안 분파와 신학적 대립각을 세워야 했던 체이넬은 히포의 주교가 취한 성령 발출론을 계승하되 동방의 견해도 버리지 않으려는 태도를 견지하며 통합적인 접근법을 고수하고 있음을 보이고자 한다. 이를 위해 성령의 발출에 대한 아우구스티누스의 견해를 다루고 그의 사상이 체이넬의 성령 발출론에 어떻게 보존되고 있는지를 살피는 수순으로 논의를 전개하려 한다.

II. 아우구스티누스의 성령 발출론

먼저 아우구스티누스의 삼위일체 교리에는 독특한 구조¹¹⁾가 있다는 점을 간략하게 논하여야 한다. 이 구조는 히포의 교부가 성경에 계시된 삼위일체 하나님을 “실체를 따라서”(secundum essentiam), “관계를 따라서”(secundum relativam), 그리고 “피조물을 따라서”(secundum creaturam) 이해하는 방식을 취한다는 것에서 확인된다. “실체에 따른” 삼위일체 이해는 성부와 성자와 성령의 일체성, 통일성, 동등성에 해당되는 것이고, “관계에 따른” 삼위일체 이해는 성부나 성자와 성령 각각에게 고유하게 해당되는 것이고, “피조물에 따른” 삼위일체 이해는 성부와 성자와 성령 모두에게 해당되는 것이다. “창조주”나 “구원자”나 “주님”이란 호칭들은 특정한 위격과 관계하지 않고 유일하신 하나님과 관계된 것이기에 성부와 성자와 성령 모두에게 동일하게 해당되는 것들이고, “낳으심”과 “나심”과 “나오심”은 성부와 성자와 성령에게 각각 고유하게 해당되는 것들이고, 작정과 창조와 섭리는 모두 성부와 성자와 성령의 동시적인 공통적 사역에 해당된다. 특별히 삼위일체 하나님은 존재에 있어서 분리됨이 없기에

11) 자세한 논의는 김영규 박사의 『조직신학 편람 II-1: 신론』(서울: 개혁주의성경연구소, 2008)을 참조하라.

역사에 있어서도 분리됨이 없이 동시에 일하시는 분이라는 것은 이전의 정통적인 교부들의 보편적인 견해라고 히포의 교부는 주장한다. 이러한 구조에서 성령의 발출에 대한 이해는 주로 “관계에 따른” 삼위일체 이해와 결부되어 있다.

대부분의 동방 교부들은 성부에 의한 성령의 일원적인 발출을 주장한다. 이러한 주장의 성경적인 이유는 요한복음 15장 26절¹²⁾ 이 성령은 성부로 부터 나온다고 명시하고 있기 때문이며, 전통적인 이유는 니케아 신경이나 콘스탄티노플 신조에 성령이 성부로부터 나온다고 하였고 성자로부터도 나온다(filioque)는 문구가 명시되지 않았기 때문이다. 여기에 성경을 가감하고 신조를 가감하는 자는 저주를 받을 것이라는 성경과 신조 자체의 선언도 이유로 곁들인다. 롬바르드 설명에 따르면, 동방교회 주장의 성경적 이유에 대하여 히포의 교부는 “다른 복음을 전하면 저주를 받는다”는 바울의 언급이 “추가하면 안된다”는 의미가 아니라고 해석한다. “모자라는 것을 추가하는 것은 기존에 있던 것을 파괴하는 것이 아니며, 믿음의 규범을 범하는 자는 도상에서 전진하는 자가 아니라 길을 이탈하는 자”라고 해명한다.¹³⁾ 나아가 요한복음 15장 26절에는 성령이 성자로부터 나오지 않는다는 언급이 없다는 사실을 주목한다. 오히려 성자의 것은 자신의 것이 아

12) 스웨트가 잘 정리한 것처럼, 이 구절을 주석한 동서방의 주요 교부들은 Chrysostomus (*In Ioann. Hom.*, PG 59:417), Theodoretus de Mopsuestia (*Caten. Corderii.*, 388), Cyrillus de Alexandria (*In Ioann. Comm.*, PG 74:418-419), Theophylactus (PG 124:205), Euthymius Zigabenus (PG 129:1420), Hilarius (*De Trinit.*, PL 10:250), Ambrosius (*De Spiritu Sancto*, PL 16:762), Augustinus (*Maxim.*, PL 42:770), Bedeius (*Homiliae.*, PL 94:182) 등이 있다. 자세한 논의는 Swete, *On the History*, 6-7를 참조하라.

13) Augustinus, *In Evangelium Ioannis tractatus*, 98,7: “Si quis vobis evangelizaverit praeter quod accepistis, anathema sit 22. Non ait, plus quam accepistis: sed, praeter quod accepistis. Nam si illud diceret, sibi ipse praeiudicaret, qui cupiebat venire ad Thessalonicenses, ut suppleret quae illorum fidei defuerunt. Sed qui supplet, quod minus erat addit, non quod inerat tollit: qui autem praetergreditur fidei regulam, non accedit in via, sed recedit de via.” Cf. Lombardus, *Sententiae*, I. xi.4.

나라 자신을 보내신 성부의 것이라는 말씀(요7:16)에 근거하여 성령의 발출도 성부가 성자에게 준 것이기에 자신에 의한 성령의 발출도 성부에게 돌린 것이 요한복음 15장 26절의 골자라고 주장한다.¹⁴⁾

성경 텍스트의 표현을 존중하여 히포의 교부는 성령의 발출이 “주로”(principaliter) 성부에 의한 것이라고 말하였다.¹⁵⁾ 이것은 성부도 영이고 성자도 영이고 성령도 영이지만 성령은 고유하게(proprie) 영이라고 불려지고,¹⁶⁾ 사랑 자체가 실체이고 실체 자체가 사랑이기 때문에 비록 성부도 사랑이고 성자도 사랑이나 그럼에도 불구하고 성령은 고유하게(tamen proprie) 사랑으로 불려지며,¹⁷⁾ 이는 성부와 성자와 성령 모두가 지혜지만 성자만이 고유하게 지혜로 불려지는 것과 일반이다. 이처럼 히포의 교부는 성부와 성자에 의한 성령의 이원적인 발출을 주장하고 있지만 성경의 구체적인 표현을 존중하는 태도를 취하였다.

히포의 교부는 “관계에 따른” 삼위일체 이해에 해당하는 성령의 영원한 나오심과 “피조물에 따른” 삼위일체 이해에 해당하는 성령의 시간적인 보내심을 구분한다. 시간적인 보내심은 삼위일체 하나님의 통일적인 사역이며 “비둘기 모양으로 주님 위에 내리신 것”과 “오순절에 갑자기 강한 바람이 불고 불의 혀같이 갈라진 것이 각 사람에게 보이도록 임한 것”이 그런 보내심에 해당된다. 여기서 교부는 성자의 보내심인 성육신의 방식과는 달리

14) Augustinus, *De Trinitate*, XV, xxvii, 48.

15) Augustinus, *De Trinitate*, XV, xvii, 29, XV, xxvi, 47.

16) Augustinus, *De Trinitate*, XV, xxvii, 45. 성령이 “영”(spiritus)이라고 불려지는 이유는 성부와 성자의 영원한 내쉬심(spiratio)에 근거한다. “바람이 분다” 혹은 “숨을 내신다”는 의미의 라틴어 spirare에 기초한 라틴어 spiritus는 성부와 성자의 영원한 내쉬심에 의해 나온 세번째 위격을 가리키는 말로 적합하다.

17) Augustinus, *De Trinitate*, XV, xvii, 29: “Ut scilicet in illa simplici summaque natura, non sit aliud substantia et aliud caritas; sed substantia ipsa sit caritas, et caritas ipsa sit substantia, sive in Patre, sive in Filio, sive in Spiritu Sancto, et tamen proprie Spiritus Sanctus caritas nuncupetur.”

성령의 보내심은 비둘기나 바람이나 불이 자신과 영원히 연합하여 자신의 위격과 하나되는 방식이 아니라 “물이 얼음으로” 변하듯이 “이것 저것으로 가변성 있게 변화되신”(mutabiliter verteretur) 것이라고 설명한다. 다른 곳에서는 성령의 물질적인 계시를 “피조물을 통하여 이루어진 일”(per creaturam facta)을 수단으로 삼아 나타내신 것이라고 했다.¹⁸⁾ 그러나 두 설명이 서로 모순적인 것으로 보이지는 않는다.

히포의 교부는 그리스도 예수가 하나님과 사람으로 불려지는 것과는 달리 성령은 하나님과 비둘기, 하나님과 불, 하나님과 바람으로 불려지지 않는다고 주장한다.¹⁹⁾ 오순절에 성령이 불의 혀같이 각 사람에게 임한 것은 “그 이전에는 존재하지 않았다는 것이 아니라 그런 종류의 것이 없었다”(neque antea nulla, sed talis non fuerat)는 의미라고 해명한다.²⁰⁾ 나아가 성자가 종의 형체를 취하였기 때문에 성부보다 작다고 언급되는 것과는 달리 성령은 비록 비둘기나 바람이나 혀라는 상징적인 물질의 형태들로 파견되고 보여졌다 할지라도 성부보다 작다고 하지는 않는다고 주장한다.²¹⁾ 영원히 변하지 않는 위격의 크기나 권위의 우열이 외적인 형태들에 의해 좌우되는 것이 아니기 때문이다.

히포의 교부는 성령의 영원한 나오심과 시간적인 보내심의 관계에 있어서 때로는 성령의 영원한 나오심에 근거하여 성령의 시간적인 보내심을 설명하고 때로는 성령의 시간적인 보내심에 근거하여 성령의 영원한 나오심을 설명한다. 즉 “성부가 낳으시고 성자가 나신 것같이 성부가 파견하고 성

18) Augustinus, *De Trinitate*, IV, xxi, 31.

19) Augustinus, *De Trinitate*, II, vi, 11.

20) Augustinus, *De Trinitate*, IV, xx, 29.

21) Augustinus, *De Trinitate*, II, vii, 12; XV, xix, 36. 같은 맥락에서 성령이 성자를 영화롭게 한다거나, 성부가 성자를 영화롭게 한다거나 성자가 성부를 영화롭게 한다거나 성령이 성부를 영화롭게 한다는 표현은 있어도 성부나 성자가 성령을 영화롭게 한다는 표현이 없다고 해서 “성령이 둘보다 크시다”(Spiritus Sanctus maior ambobus)고 판단하는 것은 옳바르지 않다고 했다. Augustinus, *De Trinitate*, II, iv, 6.

자가 파견된 것”이라는 설명과 “낳으신 분과 나신 분이 하나이신 것같이 파견하신 분과 파견되신 분도 하나”라는 설명은 전자에 해당되고 성부와 성자에 의한 성령의 파송은 “성령이 성부와 성자로부터 나온다”는 사실을 알리는 “적합한 상징”이란 설명과 “내가 아버지에게서 너희에게 보낸다”(요 15:26)는 말씀과 “성령을 받으라”(요 20:22)는 말씀에 근거하여 성령이 성자에게서도 나온다고 주장한 것은 후자에 해당된다.²²⁾ 이렇게 교부는 성령의 영원한 발출과 시간적인 파견 사이의 선순환적 관계성에 근거하여 성령을 설명한다.

교부는 성자의 발생과 성령의 발출을 분명하게 구별하고, 성부와 성자에 의한 성령의 이원적인 발출이 성령을 두 분의 아들이 되게 하는 것은 아니라고 주장한다. 성령이 성부나 성자의 아들이라 불리지 않는 이유는 “비록 태어난 모든 것은 나오지만 나오는 모든 것이 태어난 것은 아니기” 때문이며,²³⁾ 비록 성령이 성부와 성자로부터 나왔지만 “태어난 자로서가 아니라 주어진 자로서”(non quomodo natus, sed quomodo datus) 나오셨기 때문이다.²⁴⁾ 성령이 태어난 자가 아니라 선물이기 때문에 성부와 성자와 성령의 관계를 묘사함에 있어서 성령을 성부의 영이면서 성자의 영이라고 말하지만 성부를 성령의 성부로 부르거나 성자를 성령의 성자라고 부르지는 않는다. 만약 성부가 성령의 성부라면 성령은 성부의 아들이 되고, 성자가 성령의 성자라면 성령은 성자의 아버지가 되기 때문이다.²⁵⁾ 그럼에도 불구하고 히포의 교부는 비록 “나셨다”(genitus)는 말을 성령에게 돌리지 않지만 동시에 “나시지 않았다”(ingenitus)고 감히 말하지는 못한다고 하면서 “나심”과 “나오심”의 구별은 지극히 어렵다고 토설한다.²⁶⁾ 이는

22) Augustinus, *De Trinitate*, IV. xx.27-29; XV. xxvi.45.

23) Augustinus, *Contra Maximinum*, II. xiv.1, PL 42:770: “Non omne quod procedit nascitur, quamvis omne procedat quod nascitur.”

24) Augustinus, *De Trinitate*, V. xiv.15.

25) Augustinus, *De Trinitate*, V. xii.13.

26) Augustinus, *De Trinitate*, XV. xxvi.47.

성부와 성자와 성령이 설명할 수 없도록 모두 영원하며 동등하며 물질과 변함이 없으신 불가분의 존재시기 때문이다. 나아가 교부는 만약 “하나님의 말씀이 나시는 것”(nativitas Verbi Dei)을 “하나님의 선물이 나오시는 것”(processione Doni Dei)과 구분하고 싶다면 우리의 깨달음이 아니라 그 깨달음을 가능하게 한 빛에 의존해야 한다고 권면한다.²⁷⁾

아우구스티누스의 논의 속에서 아쉬운 대목은 성부와 성령에 의한 성자의 시간적인 보내심이 성부와 성령에 의한 성자의 영원한 발생을 추인하는 것은 아니라는 사실에 대한 침묵이다. 교부에 의하면 피조물을 향한 하나님의 모든 사역은 삼위일체 하나님의 공통되고 동시적인 사역이다. 그래서 성자의 성육신도 성자에게 고유한 위격적 사역이나 동시에 성부와 성자와 성령의 공통적인 사역이다. 그렇다면 성자가 성부에 의해 보내심을 받았다는 사실에서 성부에 의한 성자의 영원한 발생을 이해하듯, 성자가 성령에 의해서도 보내심을 받았다면 성령에 의한 성자의 영원한 발생도 승인해야 할 듯하기에 해명이 요청되는 부분이다. 그러나 교부는 이에 대하여 침묵한다. 물론 이런 입장을 승인하지 않았다. 비록 논리적인 일관성은 거부하기 어려우나 성경의 구체적인 지지가 없기 때문에 교리적인 수용은 유보해야 하기 때문이다. 교부는 성령이 “하나님의 자격으로 자신을 준다”(ipsum det sicut Deus)고 말하였다. 만약 이것을 영원한 나오심과 시간적인 보내심의 관계성에 비추어서 해석하면 성령이 스스로 주었기 때문에 성령은 스스로 나온다는 주장도 가능하다. 이것도 비록 논리에 있어서는 모순이 없겠지만 성경적인 지지의 부재로 인해 기각된다. 이처럼 삼위일체 하나님의 신비는 우리에게 교리적 논의에 있어서 인간적인 논리의 자유로운 사용이 아니라 성경의 외적인 계시와 성령의 내적인 조명을 믿음으로 붙들어야 함을 요구한다.

27) Augustinus, *De Trinitate*, XV, xxvii, 50

III. 프란시스 체이넬(Francis Cheynell, 1608-1665)의 성령 발출론

영국 옥스포드 대학의 신학 교수였던 체이넬²⁸⁾의 신학적 논적은 이성의 판단을 앞세워 성자의 신성과 성령의 신성을 모두 부인했던 소시니안 분파였다.²⁹⁾ 그들의 용납할 수 없는 이단성에 맞서서 체이넬은 『성부와 성자와 성령의 거룩한 삼위일체』(*The Divine Trinitunity of the Father, Son, and Holy Spirit*)를 1650년도에 저술했고 비록 철학이 창조자의 영원한 능력과 신성을 드러내는 신학의 시녀라는 차원에서 존중을 하면서도 현명하고 경건한 장로교 성도들은 하나님의 말씀 이외에는 어떠한 헛된 철학에도 얽매이지 않는다는 종교개혁 정신을 전면에 내세웠다.³⁰⁾ 이렇게 계시 의존적인 사색을 서두에서 공포한 이유는 신적인 본성이 영적이고 무한하고 불가해한 것이어서 하나님의 계시인 성경 없이는 하나님의 신성에 대한 어떠한 지식과 경배도 가능하지 않기 때문이다.³¹⁾

웨스트민스터 신앙고백서는 요한복음 15장 26절과 갈라디아서 4장 6절에 근거하여 “성령은 영원히 성부와 성자로부터 나온다”(the Holy Ghost eternally proceeding from the Father and the Son)는 성령의 이원적인 발출론을 명시한다.³²⁾ 고백서 작성에 참여한 체이넬도 이 입장에 전적으로 동의한다. 성자와 성령의 신성을 거부한 이단을 의식한 체이넬의

28) 체이넬의 삶에 대해서는 Paul Lim, *Mystery Unveiled: The Crisis of the Trinity in Early Modern England* (Oxford: Oxford University Press, 2012), 172-81쪽을 참조하라.

29) 고대의 모든 이단들이 소시니안 사상에서 종합되고 있다는 판단으로 저술한 체이넬의 책은 『소시니안 사상의 발흥과 성장과 위험』(*The Rise, Growth, and Danger of Socinianism*, 1643)이다. 여기서 체이넬은 알미니안 사상이 소시니안 사상으로 넘어가는 전초 단계라고 설명한다.

30) Francis Cheynell, *The Divine Trinitunity of the Father, Son, and Holy Spirit* (London, 1650), epistle, 1-2.

31) Francis Cheynell, *The Divine Trinitunity*, 7. 여기서 체이넬은 아우구스티누스의 *De Trinitate* 7권 4장을 참조한다.

32) 웨스트민스터 총회의 의장으로 활동했던 윌리엄 트위스(William Twisse)도 성부와 성자에 의한 성령의 이원적인 발출을 주장했다. *The Riches of God's Love unto the Vessells of Mercy*, 94; *A Discovery of D. Iackson's Vanitie*, 27-28, 139.

첫번째 논제는 성자와 성령의 신성이다. 여기서 그는 동방과 서방의 교부들을 두루 인용한다. 먼저 논의의 문을 열면서 체이넬은 성부와 성자와 성령 안에 있는 단일하고 영원한 신성을 논함에 있어서 “참되신 하나님과 참되신 하나님의 아들과 성령께서 자신을 모든 진리 가운데로 인도하실 것이라”고 한 동방의 탁월한 교부 그레고리 닛사의 말을 인용했고³³⁾ 실체에 대해서는 unum 혹은 aliud를 사용하나 위격에 대해서는 unus 혹은 alius라는 용어를 써야 한다는 주장에 있어서는 아우구스티누스의 이름을 거명했다.³⁴⁾ 성부와 성자의 일체성에 대한 논의에서 그는 아우구스티누스, 아타나시우스, 그레고리 나지안제누스, 암브로시우스, 바실리우스 등 동서방의 교부들을 유력한 증인으로 소환한다.³⁵⁾ 나아가 성부와 성자의 본성적인 관계성에 대한 동방의 강조에 대해서는 “본성적인”(natural) 구분이 “실체적인”(essential) 구분을 의미하는 것은 아니라고 해명하는 경우도 있다.³⁶⁾ 동서방을 아우르는 이러한 패턴의 참조와 인용은 이 책의 곳곳에서 확인되나 동방의 교부들 중에는 바실리우스를 많이 인용한다.³⁷⁾

성령에 대한 체이넬의 논의는 성령이 “영”(Spirit)이라고 불리는 두 가지의 이유 언급으로 시작된다. 첫번째 이유는 그의 영적인 본질 때문이고 두번째는 “성부와 성자에 의해 내쉬어진” 분이기 때문이다(고전2:12). 그리고 체이넬은 요한복음 15장 26절을 인용하며 “아버지로부터 나온 영은 아버지로부터 아들에 의해서 보내어진”(sent by the Son from the Father) 분이라고 진술한 후 “영이 아버지로부터 아들에 의해 나오시는 것”(the Spirit doth proceed from the Father by the Son)은 동방

33) Cheynell, *The Divine Trinitinity*, 18.

34) Cheynell, *The Divine Trinitinity*, 45; Augustinus, *De fide ad Petrum* 1; idem, *De haeresibus*, 41.

35) Cheynell, *The Divine Trinitinity*, 49.

36) Cheynell, *The Divine Trinitinity*, 245-56.

37) 일레로, 성부와 성자와 성령의 위격적인 구분과 순서를 논할 때에도 체이넬은 많은 교부들 중에서 동방의 바실리우스를 언급한다. Cheynell, *The Divine Trinitinity*, 228, 236.

의 교회도 인정하는 것이라고 주장한다.³⁸⁾ 여기서 체이넬은 성령의 발출에 대한 동방의 표현을 버리지 않았고 성경에 의존한 것이라고 인정한다. 그러나 동방의 주장은 비록 요한의 증거에 기초하고 있지만 온전하지 못하다고 생각한다.

체이넬의 이러한 생각은 성경의 종합적인 이해에 기초한 것이었다. 그는 특별히 “아버지께 있는 것은 다 내 것이라”고 한 요한복음 16장 15절과, 아버지와 아들이 실체에 있어서 하나라고 한 요한복음 10장 30절과, “영이 나를 영화롭게 하고 나에게서 받을 것”이라고 한 요한복음 16장 14절을 종합한다. 즉 “아버지가 행하는 것들은 아들도 행하며 아들이 아버지 없이는 아무것도 행할 수 없는 것처럼 아버지도 아들 없이는 아무것도 행하지 않는데 이는 한 분에게 어떤 능력의 결핍이 있어서가 아니라 두 분에게 능력과 본성의 통일성이 있기 때문”이라 하였다. 그리고 “성부와 성령의 신적인 본성은 성령에게 영원한 내쉬(eternal spiration)에 의해 교통되는 것”이기에 영은 “두 분에 의해서 보내지며 두 분으로부터 받으며 두 분을 영화롭게 하며 성부와 성자 모두의 영”이라고 한다.³⁹⁾ 영이 성부의 영인 것은 그가 성부로부터 나오기 때문이며(요15:26), 영이 아들의 영, 그리스도 예수의 영이라고 불리는 이유는 성자로부터 받고 성자로부터 보내지고 아들에 의해서 내쉬어진 분이기 때문이라 하였다.⁴⁰⁾

38) Cheynell, *The Divine Trinunity*, 214.

39) Cheynell, *The Divine Trinunity*, 215.

40) 이는 자신만이 아니라 Alting(*Lo. Com.*, 42), Moccovius(*De processione spiritus* 37), Brochmanus(*de S. sancto* 8), Gomarus(*de Trinitate*, 3, 7-8), Junius(*Trin. Defens. Contra Samosat.*), Polanus와 Zanchius(*Synop. Pur. Theol.*)도 주장하는 바라고 언급한다.

체이넬은 히포의 교부를 언급하며 “관계에 따른” 삼위일체 하나님에 대한 이해로서 성자의 나심(generation)⁴¹⁾ 과 성령의 나오심(procession)을 구별한다.⁴²⁾ 즉 성자는 발생에 의해서 나오셨고 성령은 발출에 의해서 나오셨다. 이러한 구분에 근거하여 성부는 성령의 성부라고 불려지지 않고 성령은 성자로 불려지지 않는다고 한다.⁴³⁾ 그리고 교부들의 주장을 정리하며, 성자는 성부에게서만 나오셨기 때문에 성부에 의해서만 보냄을 받지만 성령은 성부와 성자 모두에게서 나왔기 때문에 성부만이 아니라 성자에 의해서도 보냄을 받으며, 성부는 자신에게 속하였기 때문에 누구에 의해서도 보냄을 받으시지 않는다고 한다.⁴⁴⁾ 같은 맥락에서 성령은 스스로를 내쉬지 않았고 자신으로부터 나오지도 않았기에 스스로 말하지 않으며(요16:13) 성자도 스스로 나지 않았기에 스스로 말하지 않지만(요14:24) 성부는 자신에게 속하였기 때문에 스스로 말씀한다.⁴⁵⁾ 이 대목에서 우리는 히포의 교부가 정립한 삼위일체 하나님의 구조적 이해가 다소 약하다는 인상을 받는다. 왜냐하면 체이넬의 묘사에는 특별히 성자가 비록 성부에게서 나왔지만 성령에 의해서도 보냄을 받는다는 사실이 부정되고 있기 때문이다.

체이넬은 발출을 영적인 것이고 영원한 것이고 불변적인 것이고 필연적인 것이고 본성적인 것이라고 요약한다. 달리 말하자면, 성령의 발출은 비존재가 존재로 바뀌는 성령의 변화(change)도 아니며 한 장소에서 다른

41) 체이넬은 성자의 영원한 발출에 있어서 성자가 비록 스스로 나지는 않았으나 수동적인 상태에 있지 않았다고 주장한다. 그 이유는 “발출로 말미암아 성자에게 교통된 신적 본성은 성부의 본성일 뿐 아니라 성자의 본성이기 때문이며, 성부는 필히 불가분의 동일하고 단일한 본성의 능력과 동일 성 속에서 성자를 낳으셨고 성자에게 교통된 그 신성은 성부에 의해 낳아지지 않고 자체로 존재하기 때문이다.” Cheyenne, *The Divine Trinity*, 179.

42) 비록 나심과 나오심을 구별하긴 하지만 체이넬은 교부들의 일부 관례를 따라 “나오다”(proceed)는 용어를 성령만이 아니라 성자에 대해서도 사용한다. 그러나 성자에게 사용하는 “나신다”(begotten)는 용어를 성령에게 쓰지는 않는다. Cheyenne, *The Divine Trinity*, 219.

43) Cheyenne, *The Divine Trinity*, 225.

44) Cheyenne, *The Divine Trinity*, 219-20.

45) Cheyenne, *The Divine Trinity*, 217.

장소로의 움직임(motion)도 아니며 신성의 자체적인 이격(alienation)도 아니며 임의적인 것(libera)도 비자발적 강제(involuntaria)도 아니고 우연적인 것(contingens)도 아니다. 특별히 성자가 성령을 보내는 발출의 방식에 대해서는 “마치 그가 성령보다 위대한 것처럼 명령의 방식으로 성령을 보내지 않았다”는 점과 “마치 그가 성령보다 지혜로운 것처럼 상담이나 조언의 방식으로 성령을 보내지도 않았다”는 점을 지적한다.⁴⁶⁾ 이는 아타나시우스, 바실리우스, 시릴루스, 나지안제누스, 테오도레투스, 다마스케누스 등과 같은 동서방의 교부들 및 고마루스, 알팅기우스, 마코비우스, 잔키우스, 탈레누스, 크로키우스, 스테그마누스, 플라누스 등의 개혁과 정통주의 인물들도 동의하는 바라고 주장한다.⁴⁷⁾

성령은 성부와 성자와 성령이 하나의 동일한 실체이기 때문에 의지의 행위가 아니라 본성에서 말미암은 분이라는 사실을 설명함에 있어서 체이넬은 유니우스 입장을 언급한 이후에 “성령은 단일하고 완전한 신성의 통일성 속에서 공본성적 공실체적 방식으로 나오신 분”이라고 설명한다.⁴⁸⁾ 이러한 이해에 근거하여 성령은 성부와 성자로부터 동등하게(equally) 나오신 분이라고 주장한다. 이것이 거절되면 성부와 성자 사이에 신적인 본성의 통일성과 신적인 위격의 동등성은 보존되지 못한다고 한다. 이런 맥락에서 피터 롬바르드(Peter Lombard) 및 그를 추종하는 이들이 “성령은 주로(principally) 성부로부터 나오고 성자로부터는 덜 주로(less principally) 나온다”고 차별하는 것은 위험한 것이라고 꼬집는다.

이러한 체이넬의 주장에는 문제가 있다. 성령에 대한 성부의 주된 발출

46) Cheynell, *The Divine Trinitunity*, 225.

47) Cheynell, *The Divine Trinitunity*, 221-22.

48) Cheynell, *The Divine Trinitunity*, 223: “the Spirit is breathed forth in a Connatural and Coessential way in the unity of the single and entire Godhead”; Junius, *Cathol. Doct. De Trinit.*, 36.

즉 “성령은 주로 성부에게서 나온다”(Spiritus Sanctus de Patre principaliter procedit)는 것은 히포의 교부가 언급한 말이었다.⁴⁹⁾ 여기에서 성부에 의한 성령의 발출에 “주로”(principaliter)라는 부사를 추가한 이유에 대해 교부는 “성령이 성자로부터도 나온다는 것이 발견되기 때문”이며 성자에 의한 성령의 발출은 아버지가 아들에게 주었기 때문에 가능해진 것이기 때문이라 했다.⁵⁰⁾ 물론 “성자에 의한 성령의 발출”은 성자에게 존재하지 않았거나 성자가 가지지 않았던 것이 아니라 독생하신 말씀에게 주신 것들은 낳으실 때에 주어진 것이라고 한다. 이것이 성부에 의한 성령의 발출에 “principaliter”라는 부사를 추가한 교부의 이유였다. 이러한 교부의 설명에 대해 롬바르드는 체이넬의 이해와는 달리 “성령이 성부로부터 주로 나온 것은 그가 성자보다 성부로부터 먼저(prius) 혹은 보다 큰 비중으로(magis) 나오셨기 때문이 아니라 그가 성자로부터 나왔듯이 이것도 성자가 성부로부터 가졌기 때문에” 주장되는 것이라고 했다.⁵¹⁾ 롬바르드의 『문장집』을 주석한 아퀴나스 역시 성부와 성자 사이에는 최상의 동등성(summa aequalitas)이 있기 때문에 “성령이 성자로부터보다 성부로부터 먼저(prius) 혹은 더 많이(plenius) 혹은 더 위대하게(magis) 나오신 것은 아니라”고 설명했다. 그리고 교부가 부사 “principaliter”를 추가한 이유는 성부와 성자 사이에 선행과 후행이란 어떤 순서나 등급(ordinem vel gradum)이 있기 때문이 아니라 “내쉬는 권위”가 성부에게 있고 성자의 “내쉬는 능력”은 성부가 성자를 낳으실 때에 주셨기 때문이라 하였다.⁵²⁾ 이러한 중세적 이해를 체이넬은 아마도 충실하게 살피지 않았다는 인상을 받는다.

49) Augustinus, *De Trinitate*, XV, xxvi, 47.

50) Augustinus, *De Trinitate*, XV, xvii, 29: “quia et de Filio Spiritus Sanctus procedere reperitur, sed hoc quoque illi Pater debet, non iam existenti et nondum habenti: sed quidquid unigenito Verbo dedit, gignendo dedit.”

51) Petrus Lombardus, *Sententiae*, I, xl, 2.

52) Thomas Aquinas, *Scriptum super Sententiis*, I, xii, 2.

나아가 체이넬은 성자의 발생과 성령의 발출을 구분한 이후에 성령의 영원한 발출과 시간적인 파송을 구분하며, 히포의 주교를 따라 성령의 시간적인 파송은 성령의 영원한 발출에 근거한 것이고 성령의 영원한 발출은 성령의 시간적인 파송에 의해 밝혀지는 것이라고 한다. 이런 맥락에서 성자가 시간 속에서 성령을 보내시는 유일한 이유는 “성령이 그에게서 본성적으로 영원토록 나오셨고 그에게서 자신의 영광스런 위격을 받았기 때문”이라 한다.⁵³⁾ 이 주제에 대해 체이넬이 채택한 교부적 증거는 아타나시우스와 요하네스 다마스케누스라고 밝히면서 결론지어 말하기를 성령은 “영원히 그리고 불변적으로 그리고 형언할 수 없는 방식으로”(eternally, unchangeably, unspeakably) 나오시는 분이라고 설명한다.⁵⁴⁾

그리고 체이넬은 성부와 성자와 성령의 순서를 주목한다. 성경의 가장 보편적인 설명은 성부가 첫째이고 성자가 둘째이고 성령이 셋째라는 것이다. 이 순서는 세 위격들의 “고유하고 본성적인 순서”(proper and natural order)라고 한다. 즉 성자는 본성을 따라 성부에게서 나셨기 때문에 순서에 있어서 성부보다 앞서지 못하며 성령은 본성을 따라 성자에게서 나오시기 때문에 성자보다 앞서지 못한다는 의미이다. 이에 대해 체이넬은 동방의 교부 바실리우스를 인용하며, “성부와 성자와 성령의 이름으로” 세례를 주라는 주님의 말씀(마28:19)과 “성부와 말씀과 성령”을 순서대로 언급한 요한의 기록(요일5:7)이 근거라고 주장한다.⁵⁵⁾ 물론 성경에는 성자를 성부보다 앞세우고(고후13:13), 성령을 성자보다 앞세우고(계1:4-5), 성령을 성부와 성자보다 앞세우는 경우(고전12:4-5)가 있지만 본성적인 순서는 위격들의 동등성과 동일한 영원성을 소멸하지 않으며 언급의 순서

53) Cheynell, *The Divine Trinity*, 225.

54) Cheynell, *The Divine Trinity*, 225-26; Athanasius, *Dialog. De Trinitate*; Damascenus, *De fide orthodoxa*.

55) Cheynell, *The Divine Trinity*, 228; Basilius, *Epistolam*, 330.

가 본성적인 순서를 뒤엎지는 못한다고 한다.⁵⁶⁾ 여기서 체이넬은 마치 성경의 증언을 자신의 교리적 입장으로 묵살하는 듯한 인상을 내비친다. 이러한 체이넬의 태도는 아마도 위격들의 구분이 영원하기 때문에 성경과 세상이 있기도 전에 있었으며 그러므로 이 구분은 성경의 포괄적인 의미에 기초해야 하고 “성경의 단순한 구절에 근거할 수는 없다”는 이해에서 비롯된 것이라고 사료된다.⁵⁷⁾ 세 위격들의 순서는 거명의 순서가 아니라 본성적인 순서라는 사실에 기초하여 그 순서를 성경의 특정한 구절들에 나타난 명명의 단순한 순서와 혼동하지 않은 것은 비성경적 태도가 아니라 오히려 보다 포괄적인 접근법의 한 사례라고 보아도 무방하다.

IV. 나가는 말

동서방 교회의 분열에 신학적 단초를 제공한 성령의 발출 교리는 웨스트민스터 성직자들도 중요하게 다루었다. 그들 중에서 본 논고는 특별히 옥스포드 출신의 프란시스 체이넬 입장을 중심으로 성령의 발출을 논하였다. 순서에 있어서는 서방의 입장을 정초한 아우구스티누스의 성령 발출론을 다룬 이후에 체이넬이 이 교부를 어떻게 계승했고 발전시켜 갔는지를 다양한 이슈들을 언급하며 논구했다.

체이넬의 입장은 아우구스티누스와 웨스트민스터 신앙고백서가 표방하고 있는 성부와 성자에 의한 성령의 이원적인 발출이다. 그래서 교부에 대한 의존성이 논의의 곳곳에서 감지된다. 그러나 동방의 일원적인 발출론을 치명적인 오류로 몰아가지 않고 부족한 견해로 간주했고 성경의 종합적인

56) Cheynell, *The Divine Trinity*, 228–29.

57) Cheynell, *The Divine Trinity*, 182: “The uncreated Persons were truly distinguished from one another before there was any Scripture, any world; for the Co-existence and distinction of these glorious Persons is eternal, and therefore this distinction cannot be grounded upon the mere phrase of Scripture.”

견지에서 볼 때에는 서방의 이원적인 발출론이 보다 성경적인 이해라는 논지를 개진했다. 논지를 전개함에 있어서는 동방과 서방의 교부들을 두루 언급하되 동시대의 개혁파 인물들이 가진 견해와 다르지 않음을 보이므로 유력한 학자들의 이름들도 수시로 거명하며 보다 보편적인 교회의 신학적 결론에 이르고자 했다. 특별히 성령의 발출은 영원한 일이기에 성경이 생성되기 이전의 일이므로 성경의 단순한 표현에도 제한되지 않는 입장까지 표명했다. 이는 체이넬이 취한 신학적인 논증의 포괄적인 접근법을 대변하는 듯하다.

그러나 체이넬의 성령 발출론은 히포의 교부가 정립한 삼위일체 하나님에 대한 구조적 이해에 있어서 약간의 미숙함을 드러냈고 이 사안에 대한 중세적 이해에 있어서도 충실하지 못한 모습을 내비쳤다. 그러나 그럼에도 불구하고 체이넬이 가진 성령 발출론에 대한 이원적인 입장은 성경과 정통적인 동서방 교부들을 존중하고 있으며 동시대의 개혁파 인물들의 입장도 잘 종합하고 있다는 긍정적인 요소도 있음이 확인된다.

[Abstract]

Procession of the Holy Spirit: Centered on the Thoughts of Augustine and Francis Cheynell

Byung Soo Han (Professor of Jeonju University, Church History)

My aim in this paper is to examine, with regards to the procession of the Holy Spirit, the unified understanding of the Eastern and the Western churches on the issue as

found in the theology of Francis Cheynell, one of the distinguished Westminster divines in the seventeenth century. The procession of the Holy Spirit has been such a serious issue of heated debate from the time of the Fathers to now as it has even led to the division of the church into the Western and the Eastern. There have been many theologians who sensed the historical pain caused by this division tried to fill the gap of the two different stances and broaden their common part. Francis Cheynell endeavored to analyze and harmonize the Western and the Eastern views of procession. Notably, he grounded his view on that of Augustine who argued the twofold principle of procession in which the Holy Spirit proceeds principally from the Father and also the Son. This Augustinian view of procession is harmonized, in Cheynell's thought, with the Eastern one, that is, the Holy Spirit proceeds from the Father through the Son. It should be also noted that Cheynell was not fully faithful to Augustine's structural understanding of the Trinity in his description of the procession issue.

Key Words: Francis Cheynell, Procession, Western Church, Eastern Church, Augustine, Trinity, Westminster Divines.

[참고문헌]

- Aquinas, Thomas. *Scriptum super Sententiis*. Paris: Lethiell-eux, 1929.
- Augustinus. *Epistola ad Serapionem*, PG 26.
- _____. *Contra Maximinum*, PL 42.
- _____. *De fide ad Petrum*, PL 40.
- _____. *De haeresibus*, PL 42.
- _____. *De Trinitate*, PL 42.
- _____. *In Evangelium Ioannis tractatus*, PL 35.
- Backus, Irena. *Historical Method and Confessional Identity in the Era of the Reformation (1378 – 1615)*. Leiden: Brill, 2003.
- Basil the Great. *De spiritu sanctu*, PG 32.
- Calvin, John. *Commentarius in evangelium Ioannis*, CO 47.
- Cheyne, Francis. *The Divine Trinitie of the Father, Son, and Holy Spirit*. London, 1650.
- _____. *The Rise, Growth, and Danger of Socinianisme*. 1643.
- Daoud, Marcos. *The Liturgy of the Ethiopian Church*. Addis Ababa: Ababa Berhanena Selam, 1954.
- Elowsky, Joel C. *We Believe in the Holy Spirit*. Downers Grove: IL: Inter Varsity Press, 2009.
- Epiphanius. *Ancoratus*, PG 43.
- Johannes Damascenus. *Dialogus contra Manichaeos*, PG 94.
- Leigh, Edward. *A Treatise of Divinity*. London, 1647.
- Lim, Paul. *Mystery Unveiled: The Crisis of the Trinity in Early Modern England*. Oxford: Oxford University Press, 2012.
- Lombardus, Petrus. *Sententiarum*, PL 192.

- Maximus the Confessor. *Quaestiones ad Thalassium*. PG 90.
- Muller, Richard A. *Post-Reformation Reformed Dogmatics: The Trinity of God*. Grand Rapids: Baker Academic, 2003.
- Pontifical Council for Promoting Christian Unity. *The Greek and Latin Traditions about the Procession of the Holy Spirit*. London: CTS, 1995.
- Siecienski, Edward. *The Filioque History of a Doctrinal Controversy*. Oxford: Oxford University Press, 2010.
- Swete, H. B. *On the History of the Doctrine of the Procession of the Holy Spirit*. Cambridge: Deighton, Bell, 1876.
- Twisse, William. *A Discovery of D. Iackson's Vanitie*. 1631.
- . *The Riches of God's Love unto the Vessells of Mercy*. Oxford: Oxford University Press, 1653.
- Van Asselt, Willem. *Federal Theology of Johannes Cocceius*. Leiden: Brill, 2001.
- 김영규. 『조직신학 편람 II-1: 신론』. 서울: 개혁주의성경연구소, 2008.

A Clash Of Views Between Bavinck and The Church Growth Movement Regarding Yearning for Numerical Growth

Dong Yaul Tae

(Hahn-In Christian Reformed Church of Grand Rapids, Calvin Theological Seminary, Ph.D. Candidate, Systematic Theology)

This paper compares and analyzes the difference between Herman Bavinck(1854~1921)'s view and the view of the Church Growth Movement which is represented by Donald A. McGavran(1897~1990), C. Peter Wagner(1930~), and Winfield C. Arn(1923~) regarding 'yearning for numerical growth'. Through this comparative analysis, it deals with whether desiring for numerical growth can be regarded as an essence of the church. The limit of Kevin DeYoung, David Wells, John MacArthur, Michael Horton, etc. who have criticized theology of church growth from Reformed perspective, exists in the fact that although they have criticized it mainly from the perspective of harmful influence of modernism and postmodernism on today's church, they have not heavily treated the problem of it within ecclesiology. In order to overcome this limit, this paper compares the view of the church growth scholars (especially McGavran) on numerical growth with that of Bavinck on the basis of their ecclesiolo-

gies and comparatively evaluates the CGM's exegesis of Scripture and that of Bavinck regarding whether longing for numerical growth belongs to the essence of the church. In the final part, it adds practical meaning of this issue by analyzing contemporary situation of Korean Church.

Key Words: Bavinck, CGM (Church Growth Movement), McGavran, numerical growth, ecclesiology, essence of the church.

I. INTRODUCTION

In the ecclesiology of the Church Growth Movement,¹⁾ “yearning for numerical growth”²⁾ is “an essential characteristic of the true church”³⁾ for the reason that the essence of the church is more institutional than spiritual.⁴⁾ This ecclesiology of the CGM clashes with that of Herman Bavinck with regard

1) Hereafter, CGM

2) “Yearning for numerical growth” is the representative and core expression of the CGM's mind. For instance, in his masterpiece *Understanding Church Growth* McGavran says: “God yearns for the salvation of all his children; God himself desires that multitudes be reconciled to himself in the Church of Christ.” See Donald A. McGavran, *Understanding Church Growth*, ed. C. Peter Wagner, 3rd ed. (Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1990), 30, 46.

3) An essential characteristic is understood to be a necessary, but non-trivial characteristic of a thing, which cannot lose this property as long as it exists. See Hans Dieter Betz, Don S. Browning, Bernd Janowski, and Eberhard Jüngel, ed., *Religion Past & Present: Encyclopedia of Theology and Religion*, 4th ed. (Leiden: Brill, 2007), 4:560. Thus, “an essential characteristic of the true church” is a necessary and existential characteristic of the true church without which the church cannot be considered as the true church.

4) The CGM does not say that the church is purely institutional, but that the church is more institutional than spiritual. See McGavran, *Understanding Church Growth*, 63.

to the essence⁵⁾ of the true church.⁶⁾ Above all, true church's essence is originally spiritual to Bavinck. This conviction implies that desiring for numerical growth cannot be essential in his ecclesiology. Here, the question arises whether longing for numerical growth is included in the essential characteristics of the true church.

Since the 1970s, the CGM, which yearns for explosive numerical growth,⁷⁾ has had a considerable influence on innu-

5) Essence is the whatness of a being, which makes the being precisely what it is; for example, the essence of Peter, Paul, and John is their humanity. See Richard A. Muller, *Dictionary of Latin and Greek Theological Terms Drawn Principally from Protestant Scholastic Theology* (Grand Rapids, MI: Baker, 1985), 105.

6) In a word, the essence of the true church is the people of God. The two persons, Donald A. McGavran and Herman Bavinck, who will be mainly treated in this paper, agree with this definition, but in concrete understanding about the essence of the true church, their thought are clearly divided; Bavinck considers the people of God as 'true believers', while McGavran considers the people of God as 'multitudes of people'. See Herman Bavinck, *Reformed Dogmatics*, ed. John Bolt, trans. John Vriend (Grand Rapids, MI: Baker, 2003), 4:281; McGavran, *Understanding Church Growth*, 28.

7) In the concept of the CGM, 'numerical growth' originally did not mean 'gradual growth', but 'explosive growth'. Inasmuch as McGavran considered yearning for numerical growth as faithfulness to God, he accentuated numerical growth as possible as he could by using diverse expressions, such as "maximum finding", "multitudes of people", "tremendous increase", "fantastic increase," and "numerous as the sands of the sea." See McGavran, *Understanding Church Growth*, 7, 19-22, 28, 30, 53, 294; Paul Benjamin, *The Growing Congregation* (Lincoln, IL: Lincoln Christian College Press, 1972), 32. However, some of the CGM's leaders recently accommodate the concept of 'gradual growth' after having been confronted with many criticisms. See Gary L. McIntosh, *Biblical Church Growth* (Grand Rapids, MI: Baker, 2003), 17.

merable churches throughout the world.⁸⁾ Leaders of this group argue that the Lord wants his sheep found; thus their ecclesial purpose is to find, not to search.⁹⁾ Their motto is: quality goes hand in hand with quantity.¹⁰⁾ In order to raise the importance of the numerical growth as one of the ecclesial essence, they have stressed the institutional aspects of the church, such as administration, statistics, and leadership.¹¹⁾ When they have been confronted with diverse oppositions, they have persistently tried to settle yearning for numerical growth as an essential characteristic of the church. Thus, the CGM's effort has exposed a clearer line. They have argued that 'yearning for numerical growth' is included in the marks and attributes of the true church.

These arguments of the CGM regarding the essentiality of the church can be epitomized into three parts.

First, all the leaders of the CGM insist that desiring for numerical growth is an essential characteristic of the church since

8) For example, the mega-church movement was at least partially influenced by the CGM through such figures as Bill Hybels of Willowcreek Community Church. It pays close attention to "seekers" and their needs—looking more to the business world than to social science as a source of methods. More recently, in response to the changing needs of a new generation expressed by such groups as Emergent Church, church growth methods are again being rethought. See Betz, Browning, Janowski, and Jüngel, ed., *Religion Past & Present: Encyclopedia of Theology and Religion*, 3:96.

9) Donald A. McGavran and George G. Hunter III, *Church Growth: Strategies That Work* (Nashville, TN: Abingdon, 1980), 19; Eddie Gibbs, *I Believe in Church Growth* (Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1982), 179.

10) McGavran, *Understanding Church Growth*, 6; C. Peter Wagner, *Church Growth: State of the Art*, ed. Winfield C. Arn and Elmer Towns (Wheaton, IL: Tyndale House Publishers, 1986), 34.

11) Donald A. McGavran and Winfield C. Arn, *Ten Steps for Church Growth* (San Francisco, CA: Harper & Row, 1977), 61–63, 110.

they perceive that God puts the highest priority on bringing humans into relationship with Jesus Christ.¹²⁾ For “the more found, the better pleased is God.”¹³⁾ Second, Charles Edward van Engen as well as Donald A. McGavran, considers longing for numerical growth as a mark of the true church.¹⁴⁾ Third, McGavran and Peter Wagner call the leaders of the CGM, apostles.¹⁵⁾

Unlike the CGM’s view, Bavinck says, the essence of the church is originally spiritual.¹⁶⁾ This means that the essence of the church is true believers fellowshiping with Christ and receiving his benefits through the Holy Spirit and faith.¹⁷⁾ On this spiritual essence of the church, yearning for numerical growth,

12) McGavran, *Understanding Church Growth*, 40; Winfield C. Arn, *The Pastor’s Church Growth Handbook* (Pasadena, CA: Church Growth Press, 1984), 13; Paul Benjamin, *The Growing Congregation*, 71; C. Wayne Zunkel, *Church Growth Under Fire* (Scottsdale, PA: Herald Press, 1987), 121.

13) McGavran, *Understanding Church Growth*, 21.

14) Engen, *The Growth of the True Church: An Analysis of the Ecclesiology of Church Growth Theory*, 461; Donald A. McGavran, *Understanding Church Growth* (Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1970), 46.

15) McGavran and Hunter, *Church Growth: Strategies That Work*, 19; C. Peter Wagner, “My Pilgrimage in Mission,” in *International Bulletin of Missionary Research* 23, no. 4 (1999): 164.

16) Not until the sixteenth century was a fundamentally different concept of the church posited by the Reformation as an alternative to that of Rome. Luther and Calvin commonly distinguished between an invisible church and a visible church in order to talk about the spiritual characteristic against Roman Catholics, that the essence of the church is put on the invisible thing, namely, on the fellowship with Christ and his benefits through the Holy Spirit and faith. And the Reformed identified the essence of the church much less with its institutional aspects than the Lutherans. See Bavinck, *Reformed Dogmatics*, 4:275, 287, 291. Also, see John Calvin, *Institutes of the Christian Religion*, ed. John T. McNeill, trans. Ford Lewis Battles (Philadelphia, PA: Westminster Press, 1960), 2:1015.

17) Bavinck argues: “Those who do not have an authentic faith may externally belong to the church; they do not make up its essential character; though they are in the church, they are not the church; the essence of the church consists in believers alone.” See Bavinck, *Reformed Dogmatics*, 4:298, 307.

which is closely connected to the institutional aspect of the church, can hardly be grounded. Also, to Bavinck, desiring for numerical growth cannot be one of the essential characteristics of the true church for it is not spiritually oriented.

For the contemporary Reformed critics of the CGM who are in line with Bavinck's ecclesiology, the CGM's argument – longing for numerical growth is an essential characteristic of the true church – perverts the essential concept of the church.¹⁸⁾ Their criticisms of the CGM's ecclesiology could be compacted into three categories.

First, Kevin DeYoung and David Wells indicate that the ecclesiology of the CGM, which came from the mission fields, does not appropriately explain the essence of the church. It is not Biblical and it is too situationally inclined.¹⁹⁾ Second, John MacArthur and Michael Horton argue that the CGM, which sticks to desiring for numerical growth, deteriorates the essence of God's Word and Christian doctrine in order to accommodate to non-Christians and take them into the church.²⁰⁾ Lastly, according to Os Guinness and Gary Gilley, the CGM

18) For instance, David Wells states: "The idea that there is a religious market is not new nor is the seeker churches' understanding about how the church grows. This is really updated version of Donald McGavran's theory from the mission field, now adapted to the home front... It is true that the church is in the marketplace of ideas, products, and experiences but to play the rules of this marketplace is to invite disaster." See David F. Wells, *Above All Earthly Powers: Christ in a Post-modern World* (Grand Rapids, MI: Eerdmans, 2005), 288–93.

19) Kevin DeYoung, *Why We Love the Church* (Chicago: Moody Pub, 2009), 137; Wells, *Above All Earthly Powers: Christ in a Postmodern World*, 288.

20) John MacArthur, *Ashamed of the Gospel: When the Church Becomes like the World* (Wheaton, IL: Crossway Books, 1993), 78; Michael Scott Horton, *Christless Christianity: The Alternative Gospel of the American Church* (Grand Rapids, MI: Baker, 2008), 56.

brings about the misuse of the institution and the office of the church due to their misconceptions of the essential attributes of the church.²¹⁾

The arguments of both the CGM and its critics regarding the essentiality of the church can be relegated to one question: “is yearning for numerical growth an essential characteristic of the true church?” Until now, most critics of the CGM mainly treated the thoughts of the CGM as one of the representative cases of the harmful influence of modernism and postmodernism affecting today’s church to be more secular and idolatrous. But, they did not profoundly perceive the relation between yearning for numerical growth and the essentiality of the true church within ecclesiology. For example, although David F. Wells, a well-known critic of the CGM, treats the relation of the two in his books, he does not heavily elaborate it within ecclesiology.²²⁾ However, in order to achieve an authentic answer to the above question, concrete ecclesiological approaches regarding the relationship between longing for numerical growth and the essence of the church are certainly necessary. This paper begins with this critical view and desires

21) Os Guinness, *Dining with the Devil: The Megachurch Movement Flirts with Modernity* (Grand Rapids, MI: Baker, 1993), 13–14; Gary E. Gilley, *This Little Church Went to Market* (Darlington, UK: Evangelical Press, 2005), 134.

22) In the following his books, Wells mainly treats the harmful influences of modernism and postmodernism on today’s church, while he does not deal with ecclesiology of the CGM itself heavily. His book’s titles say about this: *Above All Earthly Powers: Christ in a Postmodern World* (2005), *The Courage to Be Protestant: Truth-Lovers, Marketers, and Emergents in the Postmodern World* (2008), *No Place for Truth, or, Whatever Happened to Evangelical Theology?* (1993), *Losing our Virtue: Why the Church Must Recover its Moral Vision* (1998).

to serve believers in grasping a precise ecclesiological answer to whether yearning for numerical growth is an essential characteristic of the true church.

The aim of this paper is to prove that yearning for numerical growth is not an element of the essential character of the true church because the essence of the church is originally spiritual, the mark of the true church is only God's Word including baptism and the Eucharist, and all the attributes of the true church are also spiritual.

In order to research the problem effectively, I will primarily confine this discussion to comparing and analyzing the ecclesiological assertions of Donald A. McGavran and Herman Bavinck regarding these themes.²³⁾ McGavran was a pioneer of the CGM,²⁴⁾ and gave it an ecclesiological basis. He taught people and wrote many of his books with fellow leaders of the CGM, such as Peter Wagner and Winfield Arn, who still have a broad impact on today's church.²⁵⁾ Bavinck is known for his works such as *Reformed Dogmatics* that deepened Reformed theology and gave Reformed theologians clear criteria to com-

23) Therefore, these books are the primary sources: McGavran's *Understanding Church Growth* (1990) (This book is considered as the text book of the theology and ecclesiology of the CGM), McGavran's *Bridges of God* (1955), McGavran and Arn's *Ten Steps for Church Growth* (1977), etc.; Bavinck's *Reformed Dogmatics* (2003).

24) Erwin Fahlbusch, Jan Milic Lochman, John Mbiti, Jaroslav Pelikan, and Lukas Vischer, ed. *The Encyclopedia of Christianity*, trans. Geoffrey W. Bromiley (Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1999), 1:538.

25) For example, Winfield C. Arn says: "I found that Dr. Donald McGavran and C. Peter Wagner were team-teaching a course applying world principles of Church Growth to the American scene. I immediately became a part of that group." See McGavran and Arn, *Ten Steps for Church Growth*, 12.

prehend much of the contemporary phenomena of the church. Specifically, Bavinck's ecclesiological perspective, which already provided a theological basis for the above mentioned Reformed critics of the CGM, will help believers evaluate the ecclesiology of McGavran and the CGM. Additionally, I will focus on their understanding of scriptural evidences about the essence of the church because the problem is intimately connected with the exegesis of Scripture, and because both McGavran and Bavinck appeal to texts in Scripture as the foremost authority for their claims.

II. DOES YEARNING FOR NUMERICAL GROWTH HAVE ITS GROUNDS ON THE ESSENCE OF THE CHURCH?

The CGM must hold that the essence of the church, as the basis of yearning for numerical growth, is more institutional than spiritual for the legitimacy and realization of their theory. In contrast to the CGM, Bavinck believes the essence of the church is spiritual, and the institutional aspect of the church merely supports the spiritual aspect of the church. Thus, there is no place to settle the issue of desiring for numerical growth as the essence of the church. Therefore, clarifying the essence of the church will provide a significant clue to comprehending the ecclesiological characteristic of longing for numerical growth. For these reasons, I will display and compare the thoughts of the CGM and Bavinck regarding whether yearning for numerical growth has its foundation on the essence of the

church. Next, I will aim to answer the question by assessing their interpretation of the texts in Scripture regarding the essence of the church and desiring for numerical growth.

1. What Grounds Are There for Yearning for Numerical Growth?

In order to determine whether desiring for numerical growth is included in the essence of the church, we must first determine the grounds of longing for numerical growth. Are there grounds for considering it as the essence of the church?

For the CGM, yearning for numerical growth has the essence of the church as its foundation because the essence of the church is more institutional than spiritual. They argue that while the word “spiritual” is too abstract to express its meaning, the word “institutional” gives believers concreteness about the concept of the church and the grounds to fulfill its commission.²⁶⁾ This tendency of the CGM also displays that the essence of the church exists in the “doing” of the church, rather than in the “being” of the church.²⁷⁾ Thus, they place an emphasis on installing new plans and new systems to figure out the diverse situation of many churches, and count members of local churches systematically. The final aim of these actions is for the church to grow numerically, which is directly connected with the accomplishment of God’s will and his glory.²⁸⁾

26) For example, McGavran and Arn contend: “The Body of Christ—the church—is a concrete entity; and the church is the normal Body of Christ.” They also argue that the Body needs to be described accurately and scientifically in its various parts to extend and perfect the normal Body of Christ, which means numerical growth.” See McGavran and Arn, *Ten Steps for Church Growth*, 61–63.

27) McGavran, *Understanding Church Growth*, 32.

28) McGavran, *Understanding Church Growth*, 21–22.

Specifically, when they argue that the church is more institutional, they have the conviction that if people are first connected and settled in the institutional church without barriers, it is highly possible for them to become true believers. For instance, the CGM has two main principles: the homogenous unit principle and understanding the mechanism of conversion. The former means that people like to become Christians without crossing racial, linguistic, or class barriers; the latter means that the chief barrier to conversion is sociological, and not theological. When combining the two principles, the core thoughts of the CGM are revealed: “Once the barriers to conversion were removed, such as requiring a person to cross the lines of race, class, language, or education, then conversion would happen naturally.”²⁹⁾ With this conviction, the CGM argues that desiring for numerical growth takes its roots in the essence of the church, especially in the institutional essence of the church.

In contrast to the CGM’s view, for Bavinck, the essence of the church is spiritual. This means that the essence of the church is the communion of the saints, which does not include those who do not have an authentic faith (although non-Christians may still externally belong to the church).³⁰⁾ Therefore, when the church is called “the church”, “the whole [the church] is called after the part [true believers].”³¹⁾ In any case, the church is, and unchangeably remains, “the gathered company of true

29) Wells, *Above All Earthly Powers*, 288–93; Donald A. McGavran, *The Bridges of God* (London, UK: World Dominion Press, 1955), 8–10.

30) Bavinck, *Reformed Dogmatics*, 4:298.

31) Bavinck, *Reformed Dogmatics*, 4:303.

Christ-believers.”³²⁾ This is due to the fact that the church is “a realization of election,” which is the “election in Christ to calling, regeneration, faith, justification, sanctification, and glorification (Rom. 8:28).”³³⁾ Believers share these spiritual and essential benefits from the Holy Spirit all together through faith. Therefore, Bavinck’s primary concerns about the church are not focused on the institutional aspect of the church or numerical growth, but on the spiritual essence of the church.

For example, Bavinck is relatively silent on the issue of the numerical growth of the church. Why? Is it because his era and his country already had so many believers and churches? No. It is because he thinks that numerical growth is easy to play the role of a fake mark of the true church.³⁴⁾ When he occasionally expresses his feelings on the church of his generation, he feels gloomy, not because the Reformed churches in the Netherlands and in the whole world is weak in number,³⁵⁾ but because the truth and doctrine of Scripture erode.³⁶⁾ Rather, in *Reformed Dogmatics*, he criticizes “Roman Catholic Christians look for an essential mark of the true church [catholicity]” in numerical power of their members.³⁷⁾ While finishing the chapter ‘Essence of the Church,’ he says:

The infallibility of the church consists in the fact that Christ, as king of his church, will see to it that on earth there will al-

32) Bavinck, *Reformed Dogmatics*, 4:303.

33) Bavinck, *Reformed Dogmatics*, 4:298.

34) Bavinck, *Reformed Dogmatics*, 4:322.

35) Bavinck, *Reformed Dogmatics*, 4:325.

36) Bavinck, *Reformed Dogmatics*, 1:437.

37) Bavinck, *Reformed Dogmatics*, 4:322.

ways be a gathering of believers, however small and unimpressive it may be, which confesses his name and finds all its salvation in him.³⁸⁾

In sum, the necessity of evangelism could be a common denominator between the CGM and Bavinck to some degree, while the dissimilarity is significant for the following reasons. For the CGM, yearning for numerical growth has its grounds in the essence of the church in that the church is more institutional; for Bavinck, it cannot have its grounds there in that the essence of the church is spiritual.³⁹⁾ The former focuses on “doing,” and the commission of the church; the latter focuses on “being,” and the true believers. The former thinks that people who are connected to the institutional church are apt to become true believers; the latter thinks that their conversion definitely depends on God and that there are hypocrites in the institutional church who cannot define the true character of the church.⁴⁰⁾ The former wants to pursue the numerical growth of the church to the fullest by using new plans, new systems, and calculations based on the institution of the church; the latter wants to hold to the identity of the church that is based on the communion and fellowship of true believers to the fullest extent. This keen conflict between the two brings

38) Bavinck, *Reformed Dogmatics*, 4:324–25.

39) Admittedly, for Bavinck, the church also has an institutional aspect, which, however, only supports the spiritual aspects, especially by means of grace, namely, the pure administration of the Word and the sacrament (baptism and the Eucharist). Here, his stressing point is on the supporting role of the institution of the church, which, however, is also the important aspect of the church. See Bavinck, *Reformed Dogmatics*, 4:295, 305, 373.

40) Bavinck, *Reformed Dogmatics*, 4:306.

us to question what Scripture says about this.

2. Does Yearning for Numerical Growth Have Biblical Foundation Regarding the Institutional Aspect of the Church?

Now, the point of the controversy can be narrowed down to whether yearning for numerical growth has biblical foundation regarding the institutional aspect of the church. Let us scrutinize the interpretations of McGavran and Bavinck about scriptural texts regarding this question. It will greatly help in getting an answer to this question.

In order to support his argument, McGavran says that although God was displeased with King David for taking a census of the people (2 Sam. 24:1–10), God himself commanded a precise numbering in Num. 1:2–3.⁴¹⁾ He, citing and explaining verses such as Acts 1:15; 2:41, Matt. 16:18,⁴²⁾ Gen. 12:2,⁴³⁾ repeatedly argues that the Lord commanded the counting of his people, giving institutional grounds for the church (especially the offices of the church), and to expect the explosive numerical growth of the church. Thus, leaders and believers of the church must yearn for an explosive numerical growth of the church. The numbers in the Acts of the Apostles, such as 120, 3000, and 5000, are necessary models for recording the numbers of people attending a service of the church.⁴⁴⁾ Through these interpretations, McGavran argues that desiring for nu-

41) McGavran, *Understanding Church Growth*, 67–68.

42) McGavran, *Understanding Church Growth*, 8.

43) McGavran and Arn, *Ten Steps for Church Growth*, 106–7.

44) McGavran and Arn, *How to Grow a Church*, 17–18.

merical growth has strong biblical basis with regard to the institutional aspect of the church.⁴⁵⁾

On the contrary, for Bavinck, the data which appear in Scripture, especially in the Acts of the Apostles, were not given as a model for explosive numerical growth and calculation. Rather, they display an exceptional work of the Holy Spirit at the birth of the church in New Testament times.⁴⁶⁾ Bavinck also says: “The earthly prosperity of the church is always temporary, alternates with persecution and oppression, and can equally well be advanced against the truth of the church (Matt. 5:10; 16:24, John 16:33; Acts 14:22; 2 Tim. 3:12).”⁴⁷⁾

When assessing these two interpretations, although McGavran’s interpretation has dynamic aspects, Bavinck’s interpretation about the texts is more accurate than McGavran’s. This is because the effect of evangelism and the number of church members are variable as Bavinck says. For example, although thousands of people are connected to the church through Peter’s preaching, no one came back from Stephen’s preaching. As for Peter’s case, it was rather a special occasion that happened by the Lord’s special plan and was led by the Holy Spirit. Generalizing Peter’s case, and considering the Pentecost event as a repeated occurrence, is not supported by Scripture. However, McGavran makes the mistake of a hasty generalization, especially in the texts regarding numbers (120, 3000, 5000, etc).

How about the case of King David and the cases in Numbers?

45) McGavran and Arn, *How to Grow a Church*, 22

46) Bavinck, *Reformed Dogmatics*, 4:340.

47) Bavinck, *Reformed Dogmatics*, 4:309.

The case of King David's census of the people was a rather general case, whereas the examples in Numbers are the specific ones. This is because, for the former, a census of the people started from David's own mind, but for the latter, from God's will and special plan was it initiated. Specifically, there was no plan to make Israel grow numerically in the two censuses in Numbers; God's plan was to prepare Israel for God's war (Num 1:3). Admittedly, McGavran says that the important part is the motive for numbering. However, Scripture says that even sincere believers can be easily corrupted by secular ambition.

Therefore, we can say that McGavran's contention that yearning for numerical growth has its grounds on the institutional essence of the church has a fragile biblical basis.⁴⁸⁾

48) Regarding a biblical basis of Bavinck's argument that the essence of the church is spiritual and is the communion of true believers which does not contain those who do not have a genuine faith, especially see Bavinck, *Reformed Dogmatics*, 4:298. Here Bavinck states with an accurate interpretation of biblical texts: "[T]here is no doubt that according to Scripture the characteristic essence of the church lies in the fact that it is the people of God. For the church is a realization of election, and the latter is election in Christ to calling, justification, and glorification (Rom. 8:28), to being conformed to the image of God's Son (8:29), to holiness and blessedness (Eph. 1:4ff.). The blessings granted to the church are primarily internal and spiritual in character and consist in calling and regeneration, in faith and justification, in sanctification and glorification. They are the goods of the kingdom of heaven, benefits of the covenant of grace, promises for this life and, above all, for the life to come. On these grounds, the church is the body of Christ (1 Cor. 12:27; Eph. 5:23; Col. 1:18)...The members of the church are called branches of the vine (John 15), living stones (1 Pet. 2:5), the elect, the called, believers, beloved, brothers and sisters, children of God and so forth. By contrast, those who are not really such are viewed in Scripture as chaff (Matt. 3:12), weeds among the wheat (13:25, 38), bad fish in the net (13:47), people without a wedding garment at the wedding (22:11), called but not chosen (22:14), bad branches in the vine (John 15:2), non-Israel though descended from Israel (Rom. 2:28; 9:6), evildoers who have to be put away (1 Cor. 5:2), vessels of dishonor (2 Tim. 2:20), such "who went out from us because they were not of us" (1 John 2:19), and so forth. All this makes it incontrovertible that in its essence the church is a gathering of true believers. Those who do not have an authentic faith may externally belong to the church; they do not make up its essential character. Though they are in the church, they are not the church..."

III. IS YEARNING FOR NUMERICAL GROWTH AN ESSENTIAL CHARACTERISTIC OF THE TRUE CHURCH?

Given the belief that yearning for numerical growth has its grounds in the essence of the church, main leaders of the CGM argue that desiring for numerical growth is an element of the essential character of the true church. It is a mark of the true church or an attribute of the church, namely, apostolicity. However, Bavinck asserts that the mark of the true church is Scripture alone, and all the attributes of the true church aim to unite the church spiritually.⁴⁹⁾ Here, the question arises whether longing for numerical growth is an essential characteristic of the true church. To answer to this question, first, I will compare the assertions of the CGM to Bavinck's with a focus on their views of the marks and apostolicity of the church. Second, I will trace whether yearning for numerical growth is an essential characteristic of the true church from a general perspective, to help a comprehensive understanding of this issue. Lastly, I will investigate the CGM's interpretation of the main texts of Scripture to grasp a biblical answer. Here, I will add my interpretation of Scripture and my understanding of the situation of today's church.

1. Is Yearning for Numerical Growth a Mark of the True Church?

The CGM does not stop at stressing the institution of the church. They have more elaborately tried to upgrade desiring for numerical growth into a mark of the true church. Repre-

49) Bavinck, *Reformed Dogmatics*, 4:319-20.

sentatively, McGavran considers it as a mark of the true church:

The congregation which is not engaged in proclaiming Christ to men and persuading them to become His disciples and responsible members of His church may be a religious club, but it is not the Body of Jesus Christ. His Body is filled with His Spirit and engaged in finding lost men.⁵⁰⁾

McGavran's argument is based on his view of God's will; he thinks that God's will does not stop at searching for his people, but it proceeds to harvesting (finding) his people, namely, to numerical growth. Thus, for him, the numerical growth of the church is the final goal of proclaiming and nurturing.⁵¹⁾ Therefore, he is saying that the church, which does not have a long-term yearning for numerical growth, is not the body of Jesus Christ.⁵²⁾ This argument means that yearning for numerical growth is a mark of the true church.⁵³⁾

In contrast to this argument, Bavinck contends that the mark

50) Herein lies the important aspect. In order to avoid criticism of the CGM, Peter Wagner, who is a successor of McGavran in the CGM, eliminated this part and added the aggressive contents about the critics of the CGM. However, the main flow of the book is identical. See Donald A. McGavran, *Understanding Church Growth* (Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1970), 46; McGavran, *Understanding Church Growth* (1990), 25.

51) McGavran, *Understanding Church Growth* (1990), 29.

52) The CGM often considers yearning for numerical growth as a criterion of "discerning the body," that is, as a mark of the true church, which is directly related to all the essential characteristics of the church. Specifically, McGavran and Arn talks about "discerning the body" as follows: "Christians must be concerned with the Body, with winning men to Christ ... and multiplying congregations; if we fail in this, then one day there will be no Body." See McGavran and Arn, *Then Steps for Church Growth*, 62.

53) This argument is more elaborately settled by Van Engen, one of the theologians of the CGM. See Engen, *Growth of the True Church*, 322.

of the true church is Scripture alone, in which baptism and the Eucharist (and discipline) are included.⁵⁴⁾ This contention means that Scripture is the sole criterion that is placed on the church, and it means that every believer can evaluate the church through Scripture alone, the only canon. Therefore, to consider desiring for numerical growth as a mark of the true church can never be permissible.

This conflict of views between the CGM and Bavinck regarding the marks of the true church is the most significant conflict, from Bavinck's standpoint. This is because for Bavinck, if the CGM took the right to claim that yearning for numerical growth is a mark of the true church, it would be the same thing as taking the authority of Scripture which is the sole mark of the true church. Here we need to think of the fact that in Protestant theology, the marks of the true church even have a higher position than the church because the marks are the constant criterion to judge all churches as true or false. Therefore, it is vulnerable that desiring for numerical growth, which is various, can be a mark of the true church. Scripture alone is proper for the complete and unchangeable criterion, the mark. Now, we also need to think that, if it happened to raise longing for numerical growth to Scripture as another mark, eventually, it would occupy a more superior position than Scripture. Additionally, even if the CGM does it unintentionally, its result would undermine the authority of Scripture.⁵⁵⁾ For these rea-

54) Bavinck, *Reformed Dogmatics*, 4:312.

55) Bavinck, *Reformed Dogmatics*, 1:469.

sons, the argument of the critics of the CGM, such as MacArthur and Horton, indicates the damage of the authority of Scripture, truth, and Christian doctrine by the CGM.⁵⁶⁾

2. Is Yearning for Numerical Growth a Nucleus of Apostolicity?

The CGM has tried to place yearning for numerical growth as the essence of the church through calling their top leaders, “apostles.” In Protestant theology, the core of apostolicity does not generally exist in the succession of places and persons, but in the succession of Scripture and Christian doctrine. However, Peter Wagner, who is the main successor of McGavran, argues that top leaders who pilot their movement need to be called apostles. He is not talking about the word “apostolic,” but “apostle.”⁵⁷⁾ McGavran also displays this view. He argues: “God meets minister, as he met John Wesley, and they become apostles. He invades the hearts of lay people, as he did that of John R. Mott, and they spend entire lifetimes proclaiming Christ and multiplying churches.”⁵⁸⁾ In order to confirm the authority of the CGM and their leaders, the attempt to relate desiring for numerical growth to the church’s apostolicity was

56) MacArthur, *Ashamed of the Gospel: When the Church Becomes like the World*, 78; Horton, *Christless Christianity*, 76.

57) For example, Wagner says: “It is a fact that thousands of leaders of the New Apostolic Reformation here in our nation and in virtually every part of the world, some of them extraordinary leaders and mega-church pastors, find the traditional educational system of seminaries and Bible schools totally inaccessible. The Wagner Leadership Institute will have no academic requirements for entrance into any of its programs; the faculty will be successful and effective “apostles,” prophets, evangelists, pastors and teachers.” See Wagner, “My pilgrimage in mission,” in *International Bulletin of Missionary Research* 23, no. 4 (1999): 164.

58) McGavran and Hunter, *Church Growth: Strategies That Work*, 19.

theologically elaborated by Arthur F. Glasser.⁵⁹⁾

From the perspective of Bavinck's ecclesiology, this is a serious problem not just because McGavran, Wagner, and Glasser do not acknowledge the discontinuation of the office called "apostle," but also because they bring hierarchical concepts to church office, as the Roman Catholics do. For Bavinck, the roles of apostle are given to the church, not to particular individuals.⁶⁰⁾ Moreover, apostolicity is chiefly connected with Scripture and the doctrine of the church, in that the most important role of apostles was the writing of Scripture.⁶¹⁾ For this reason, apostles were placed at the foundation of the church. Thus the apostles as the founders of Scripture and Christian doctrine are different from leaders of the CGM as pursuers of numerical growth.

Just as Roman Catholicism has tried to support the authority of the Pope and its institutional church by using apostolicity, so the CGM has tried to support the authority of their leaders and churches by using it to pursue numerical growth. This attempt of the CGM is hugely problematic because in Protestantism, apostolicity is originally not the succession of persons and places, but the succession of Scripture and doctrine, and because the CGM uses apostolicity to pursue numerical growth

59) In his review article, "Church Growth and Theology," in McGavran's festschrift, *God, Man and Church Growth*, Glasser argues: "The CGM is seeking to hold high the goal of planting churches that manifest the apostolic mark: only the emergence of a fully apostolic church marks the completion of the missionary task in a country." See A. R. Tippet, ed. *God, Man and Church Growth* (Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1973), 63.

60) Bavinck, *Reformed Dogmatics*, 4:340.

61) Bavinck, *Reformed Dogmatics*, 4:324.

on flimsy Biblical grounding. Additionally, as Guinness and Gilley indicate, the CGM's misunderstanding of apostolicity investigates misuse of the church's office and institution.⁶²⁾ Therefore, we can say that yearning for numerical growth is not a core of apostolicity, and we need to keep it in mind that the core of apostolicity exists in the connection among the church, Scripture, and Christian doctrine.

3. Is It Proper to Consider Yearning for Numerical Growth as an Essential Characteristic of the True Church?

Now, let us consider whether yearning for numerical growth is an essential characteristic of the church from a general perspective, that covers the common ideas of all the leaders of the CGM and the critics of the CGM.

Although each of the leaders of the CGM has diversely accentuated points about desiring for numerical growth, all of them consider it an essential characteristic of the church. They claim that numerical growth links up with the increase of true believers after a lengthy time of preaching and discipleship training.⁶³⁾ Thus, they strongly insist that, as for the essence of the church, quantity has the same significance as quality. Furthermore, they argue that if local churches follow their theology and methodology, these churches could certainly experience explosive numerical growth, except in very rare cases. Therefore,

62) Guinness, *Dining with the Devil*, 13–14; Gilley, *This Little Church Went to Market*, 134.

63) McGavran, *Understanding Church Growth*, 6; Wagner, *Church Growth: State of the Art*, 119.

they assert that longing for numerical growth, and experiencing real growth, are just problems of a pragmatic faith.⁶⁴⁾

The critics of the CGM argue that their results have proven to bear poor fruit because in reality, less and less church members are able to answer simple questions about salvation.⁶⁵⁾ In other words, they indicate a vainness in the CGM's assertion that quality goes hand in hand with quantity. According to Ralph, H. Elliot, the most dangerous fact of the CGM is that their method gains success to some degree, in many cases, by means of secular methods.⁶⁶⁾

Counterattacks to the Reformed critics by the CGM are vigorous. First, the CGM argues that the Reformed pessimistic remnant theology is proper to rare cases alone. The minority, if it is to be creative, must not only generate productive ideas, but convert the majority to them and the church must grow.⁶⁷⁾ Second, the critics of the CGM are close to rationalism without "doing."⁶⁸⁾ Lastly, they assert that the critics of the CGM do not show ardor towards evangelism and remain only within their own denominations and churches. The Reformed only stress the sovereignty of God without stressing human responsibilities.⁶⁹⁾

There are re-counterattacks from the critics of the CGM. First, the remnant theology is not pessimism, but boldness to confront the reality, because it is not to see the reality as one

64) McGavran, *Understanding Church Growth*, 284.

65) Wells, *Above All Earthly Pow'rs*, 303.

66) Ralph H. Elliott, "Dangers of the Church Growth Movement: Is It Possible to Maintain our Identity as the Church and Be a 'Successful' Institution at the Same Time?" *Christian Century* 98, no. 25 (August 1981), 801.

67) McGavran, *Understanding Church Growth*, 121-22.

68) McGavran and Arn, *Ten Steps for Church Growth*, 22.

69) McGavran, *Understanding Church Growth*, 119-20.

wants, but to see it as it is.⁷⁰⁾ Second, the church has to know what it is before it can know what it should do; acting must be a natural outgrowth of being.⁷¹⁾ Lastly, it is a misconception that if the church accentuates the sovereignty of God, evangelism will then be weak. This is because, if one sincerely believes in the sovereignty of God, he or she will evangelize more constantly, with rightly proclaiming the Gospel, without sticking to immediate results.⁷²⁾ These sharp clashes between the CGM and the Reformed critics of the CGM lead us again to the question how Scripture says about yearning for numerical growth.

4. Is Yearning for Numerical Growth an Essential and Biblical Characteristic of the True Church?

Now we need to ask whether Scripture really supports the CGM's assertion that yearning for numerical growth is essential in ecclesiology, in any way. Let us search for a biblical answer to this question, with consideration for the situation of today's church.

First of all, understanding "The Great Commission," will give us an important clue in grasping a characteristic of yearning for numerical growth. Leaders of the CGM shout: "are there more essential things than the Great Commission (Matt. 28:19–20) and saving the numerous people who are going to the eternal catastrophe?"⁷³⁾ However, in the context of the Great Commission, the emphasis lies in God's dominion (Matt.

70) Wells, *Above All Earthly Powers*, 305.

71) Guinness, *Dining with the Devil*, 137.

72) MacArthur, *Ashamed of the Gospel*, 80.

73) McGavran, *Understanding Church Growth*, 26, 40.

28:18) and his being with us (Matt. 28:20), as well as in the command “go and make disciples of all nations” (Matt. 28:19). The words also cannot be limited to evangelism but have a comprehensive meaning, because Jesus Christ says to “teach them to obey everything I have commanded you” (Matt. 28:20).

Leaders of the CGM also argue that according to Scriptural principle, the places that do not accept the gospel are not yet prepared for a harvest. Thus the church should concentrate their evangelical efforts to the more prepared open-minded areas. Furthermore, for an effective harvest, the church needs to focus on the city-mission.⁷⁴⁾ However, this concept cannot be accepted as a general principle of Scripture because many texts of Scripture say that believers should enduringly plant though their fruits are not yet obvious. This is because, although there are severe places or stubborn hearts, if God opens those hearts, they will open, and because the value of one person (sheep) cannot be compared with the value of many people (sheep) (Matt. 18:12).

When colligating the contents that we have searched for until now, we can confirm that desiring numerical growth is not an essential characteristic of the true church. We can also confirm this fact by observing the current reality of the church of South Korea, that McGavran and Vaughan use as a representative model of explosive numerical growth.⁷⁵⁾ The situation has

74) McGavran, *Understanding Church Growth*, 68.

75) McGavran, *Understanding Church Growth*, 5; John N. Vaughan, *Mega-Churches and American Cities: How Church Grow* (Grand Rapids, MI: Baker, 1993), 19.

turned one hundred and eighty degrees. In other words, the church of South Korea is afflicted with a serious disease of numerical growth lacking the established dogmatics and deep spirituality. Furthermore, it has decreased numerically as well. Ethical problems which are related with sex and money have continuously been witnessed especially in well-known mega-churches in which the church McGavran and Vaughan enthusiastically praised is included. Pastors and elders of these churches relate to those problems. Many criticisms on those problems come even from the general Press. A large number of local churches in South Korea are wandering reluctantly, and they cannot give up the illusion of numerical growth, especially of explosive numerical growth.⁷⁶⁾ In the end, the misconception of longing for numerical growth is taking a foot of the churches in South Korea. Therefore, although it would be a fearful thought, we have to keep in mind that when the church grows numerically, there is no guarantee that there will also be an increase of true believers.

IV. CONCLUSION

Until now, we have searched for whether yearning for numerical growth is an essential characteristic of the true church. The answer to this question can be abridged into the following six sections.

76) In South Korea, there are also a few Church Growth Research Center which are connected to mega-churches, and has affected the church of South Korea broadly. For example, see the internet websites of 'Institute for Church Growth' (www.pastor21.net) and '21st Century Church Growth Institute' (www.churchgrowth21.com).

First, although having merits of particular evangelism and rapid accommodation to social changes, the ecclesiology of the CGM that came from mission fields is not appropriate in revealing the essence of the church. It is too inclined to the state of the mission field and its analysis of the situation is inaccurate and exaggerative.

Second, desiring for numerical growth cannot have its institutional grounds in the essence of the church because the evidences of Scripture are too poor, and because the essence of the church is originally spiritual.

Third, longing for numerical growth is not a mark of the true church because the mark of the church is God's Word alone.

Fourth, yearning for numerical growth is not a core of apostolicity inasmuch as the essence of apostolicity exists in the succession of Scripture and Christian doctrine, not in the succession of places and persons.

Fifth, desiring for numerical growth is not an essential characteristic of the true church, in any way, because Biblical and situational evidences are feeble; and because all the characteristics of the true church are spiritual, and exist for the spiritual unity of believers.

Sixth, the essential concerns of the Scriptures about the church are not on numerical growth, but focus on the identity of the church, namely, what the church is.

These conclusions of this research indicate that according to Bavinck's advice, we should rethink the reason why leaders of the Reformation, as well as the Reformed tradition, distin-

guished between the invisible church and the visible church. Their distinction between the two teaches us that Protestants did not originally stick to the numerical growth, but they pursued the spiritual essence of the church.⁷⁷⁾ Now and in the future, we also have to pursue the real essence of the church, and we have to consider and grasp the values that the Reformation had already grasped, such as delight of salvation, obedience to truth, yearning for the glory of God, and dreaming of the true church.

77) For, example, leaders of the Reformation, such as Luther and Calvin distinguished between the invisible and visible church, which is an evidence of the fact that they pursued the spiritual essence of the church. See Bavinck, *Reformed Dogmatics*, 4:287.

[초록]

수적 성장을 갈망함에 대한 바빙크와 교회성장운동 간의 견해 충돌

태동열 (그랜드래피즈한인교회, 미국 칼빈 신학교 조직신학 박사과정)

본 논문은 개혁주의 신학자 헤르만 바빙크(1854~1921)의 ‘수적 성장을 갈망함’에 대한 견해가 도날드 맥가브란(1897~1990), 피터 와그너(1930~), 윈필드 안(1923~)으로 대표되는 교회성장운동의 이에 대한 견해와 서로 어떻게 다른 지를 비교 분석한다. 이 비교 분석을 통해 수적 성장을 갈망함이 과연 교회의 본질이 될 수 있느냐 하는 문제를 다룬다. 기존에 교회성장학을 개혁주의권에서 비판했던 케빈 드영, 데이빗 웰즈, 존 맥아더, 마이클 호튼 등의 한계는 그들이 주로 모더니즘과 포스터모더니즘의 오늘날 교회에 끼친 부정적 영향이라는 관점에서 교회성장학을 비판했지만 교회론의 맥락에서 엄밀하게 그 문제점을 분석하지 못한 데 있다. 이 한계를 극복하기 위해 본 논문은 교회성장학자들(특히 맥가브란)과 바빙크의 수적 성장에 관한 견해들을 그들의 교회론에 근거해서 비교하고, 수적 성장을 갈망함이 교회의 본질에 속하는지와 관련된 교회성장운동과 바빙크의 성경해석을 비교 평가한다. 끝부분에는 이 문제와 관련된 한국교회에 대한 분석도 넣음으로 실천적인 의미도 가미한다.

주제어: 바빙크, 교회성장운동, 맥가브란, 수적 성장, 교회론, 교회의 본질

[참고문헌]

1차자료

- Bavinck, Herman. *Reformed Dogmatics*. Edited by John Bolt. trans. John Vriend. 4 vols. Grand Rapids, MI: Baker, 2003.
- McGavran, Donald A. *Understanding Church Growth*. Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1970.
- _____. *Understanding Church Growth*. Edited by C. Peter Wagner. 3rd ed. Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1990.
- _____. *The Bridges of God: A Study in the Strategy of Mission*. London, UK: World Dominion Press, 1955.
- _____. *Ethnic Realities and the Church: Lessons from India*. South Pasadena, CA: William Carey Library, 1979.
- McGavran, Donald A. and Hunter, George G. *Church Growth: Strategies that Work, Creative Leadership Series*. Nashville, TN: Abingdon, 1980.
- McGavran, Donald A. and Winfield C. Arn. *How to Grow a Church*. Glendale, CA: G/L Publications, 1973.
- _____. *Ten Steps for Church Growth*. San Francisco, CA: Harper & Row, 1977.

2차자료

- Arn, Winfield C., ed. *The Pastor's Church Growth Handbook*. 2 vols. Pasadena, CA: Church Growth Press, 1984.
- Benjamin, Paul. *The Growing Congregation*. Lincoln, IL: Lincoln Christian College Press, 1972.
- Betz, Hans Dieter, Don S. Browning, Bernd Janowski, and Eberhard Jüngel., ed. *Religion Past & Present: Encyclopedia of Theology and Religion*. 4th ed. 3 vols. Leiden: Brill, 2007.
- Bolt, John. "Dining with the Devil: The Megachurch Movement Flirts with Modernity." *Calvin Theological Journal* 29, no. 2 (November 1994): 597-99.
- Calvin, John. *Institutes of the Christian Religion*. Edited by John T. McNeill. trans. Ford Lewis Battles. Philadelphia, PA: Westminster Press, 1960.
- DeYoung, Kevin. *Why We Love the Church*. Chicago, IL: Moody Pub., 2009.
- Elliott, Ralph H. "Dangers of the Church Growth Movement : Is It Possible to Maintain our Identity as the Church and Be a 'Successful' Institution at the Same Time?" *Christian Century* 98, no. 25 (August 1981): 799-801.
- Fahlbusch, Erwin, Jan Milic Lochman, John Mbiti, Jaroslav Pelikan, and Lukas Vischer, ed. *The Encyclopedia of Christianity*. trans. Geoffrey W. Bromiley. 5 vols. Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1999.
- Gibbs, Eddie. *I Believe in Church Growth*. Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1982.

- Gilley, Gary E. *This Little Church Went to Market*. Darlington, UK: Evangelical Press, 2005.
- Gleason, Ronald N. *Herman Bavinck: Pastor, Churchman, Statesman, and Theologian*. Phillipsburg, NJ: P & R Pub., 2010.
- Green, Hollis L. *Why Churches Die: A Guide to Basic Evangelism and Church Growth*. Minneapolis, MN: Bethany Fellowship, 1972.
- Guinness, Os. *Dining with the Devil: The Megachurch Movement Flirts with Modernity*. Grand Rapids, MI: Baker, 1993.
- Horton, Michael Scott. *Christless Christianity: The Alternative Gospel of the American Church*. Grand Rapids, MI: Baker, 2008.
- James, E. Carter. "Outreach Theology: A Comparison of Southern Baptist Thought and the Church Growth Movement." *Baptist History and Heritage* 15, no. 3 (July 1980): 33-42.
- Kenneson, Philip D. and Street. *Selling Out the Church: The Dangers of Church Marketing*. Nashville, TN: Abingdon Press, 1997.
- Larry, L. McSwain. "A Critical Appraisal of the Church Growth Movement." *Review & Expositor* 77, no. 4 (Fall 1980): 521-38.
- MacArthur, John. *Ashamed of the Gospel: When the Church Becomes like the World*. Wheaton: IL: Crossway, 1993.
- McIntosh, Gary L. *Biblical Church Growth*. Grand Rapids, MI: Baker, 2003.
- Muller, Richard A. *Dictionary of Latin and Greek Theological Terms Drawn Principally from Protestant Scholastic Theology*. Grand Rapids, MI: Baker, 1985.

- Percy, Martyn. "How to Win Congregations and Influence Them : An Anatomy of the ChurchGrowth Movement." *Modern Churchman* 34, no. 1 (1992): 24-34.
- Tippett, A. R., ed. *God, Man and Church Growth*. Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1973.
- Towns, Elmer L., Vaughan, John N., and Seifert, David J. *The Complete Book of Church Growth*. Wheaton, IL: Tyndale House, 1981.
- Vaughan, John N. *The Large Church: A Twentieth-Century Expression of the First-Century Church*. Grand Rapids, MI: Baker, 1985.
- . *Megachurches & America's Cities: How Churches Grow*. Grand Rapids, MI: Baker, 1993.
- . *The World's Twenty Largest Churches*. Grand Rapids, MI: Baker, 1984.
- Wagner, C. Peter. *Church Growth: State of the Art*. Edited by Winfield C. Arn and Elmer L. Towns. Wheaton, IL: Tyndale House, 1986.
- . "My Pilgrimage in Mission." *International Bulletin of Missionary Research* 23, no. 4 (1999).
- Wells, David F. *Above All Earthly Powers: Christ in a Postmodern World*. Grand Rapids, MI: Eerdmans, 2005.
- . *The Courage to Be Protestant: Truth-Lovers, Marketers, and Emergents in the Postmodern World*. Grand Rapids, MI: Eerdmans, 2008.
- . *No Place for Truth, or, Whatever Happened to Evangelical Theology?* Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1993.

- _____. *Losing our Virtue: Why the Church Must Recover its Moral Vision*. Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1998.
- Zunkel, C. Wayne. *Church Growth under Fire*. Scottdale, PA: Herald Press, 1987.

람베르트 다네우스 (Lambert Danaeus, 1530-95)의 예정론

김지훈

(대신총회신학교, 교회사 교수)

[초록]

이 논문은 한국에서 아직 연구가 충분하게 되지 못한 개혁파 신학자 람베르트 다네우스(Lambert Danaeus)의 예정론을 살펴보는 것을 첫 번째 목적으로 한다. 그 후에 그에게 영향을 끼친 칼빈과 베자와의 연결성을 살펴 보는 것이 두 번째 목적이다. 그의 예정론에는 다음과 같은 몇 가지 특징들이 있다

첫째, 그는 예정론과 구원론을 교회론에서 다루고 있다. 이것은 그가 예정론을 교회의 유익을 위한 교리로 이해하고 있었다는 것을 보여준다. 아울러 그의 예정론이 칼빈의 영향 아래에 있었다는 것을 보여준다.

둘째, 다네우스의 예정론은 칼빈과 베자와 같이 이중 예정론과 선택론적인 이해를 보여주고 있다.

셋째, 그의 예정론은 칼빈과 베자의 예정론을 절충적으로 따르고 있다. 그의 구원의 서정의 중심에는 ‘그리스도와의 연합’이 있다. 그리스도와의 연합으로부터 ‘성화’와 ‘칭의’가 나온다. 이것은 칼빈의 이

해와 유사하다. 그러나 칼빈적인 ‘그리스도 안에서의 선택’은 나타나지 않으며, 베자와 같이 그리스도는 예정의 실행의 영역에 한정된다.

넷째, 아리스토텔레스-토마스적인 이해가 칼빈과 베자보다 더 강하게 나타난다. 그의 예정론은 칼빈과 베자의 이해보다 더 세밀하고 논리적이다. 그러나 이로 인해서 사변적인 특징도 나타난다. 그가 가르친 유기의 순서와 같은 내용들은 받아들이기가 힘들다. 그는 칼빈적 스콜라의 전형적인 모습을 보여준다.

다섯째, 그러나 예정론에서 다네우스의 목회적인 관점도 드러난다. 그의 작품은 예정론 논쟁을 해야 했던 베자의 작품보다는 더욱 목회적이다. 교회론적인 예정론과 구원론, 그리고 죄에 대한 하나님의 섭리에 대한 강조는 지금의 교회에게도 위로를 줄 수 있을 것이다.

그의 예정론은 제네바의 개혁 신학자들과 17세기 대륙의 칼빈 신학자들 사이를 연결해주는 전형적인 칼빈파 개혁 신학자로서의 모습을 보여준다.

키워드: 람베르투스 다네우스, 존 칼빈, 테오도레 베자, 16세기 개혁신학자, 예정론, 개혁파 스콜라주의, 타락전 선택론

1. 서론: 연구사와 일생

람베르투스 다네우스(Lambertus Danaeus)는 칼빈 이후의 개혁신학자들을 연구할 때, 크게 주목받지 못한 학자이다. 이러한 사실은 그를 연구한 논문이 많지 않다는 데에서도 나타난다. 그에 대한 대표적인 최초의 박사 논문은 폴 드 펠리세(Paul de Felice)의 *Lambert Daneau(de Beaugency-sur-Loire), pasteur et professeur en theologie*,

1530-1595(Paris, 1882)이다. 이후에 올리비에 파티오(Olivier Fatio)는 *Methode et theologie, Lambert Daneau et les debuts de la scholastique reformee* (Geeve, 1976)라는 작품을 통하여 다네우스의 신학방법론을 연구하였다.

최근 다네우스를 연구한 논문으로는 크리스토프 슈트롬(Christoph Strohm)의 교수자격취득논문(Habilitation)인 *Ethik im frühen Calvinismus: Humanistische Einflüsse, philosophische, juristische und theologische Argumentationen sowie mentalitätsgeschichtliche Aspekte am Beispiel des Calvin-Schülers Lambertus Danaeus* (De Gruyter, 1996)이 있다. 이것은 다네우스를 통하여 초기 칼빈주의의 윤리학에 대해서 연구한 논문이다. 이후에 데이비드 시츠마(David S. Sytsma)는 소논문 *Calvin, Daneau, and Physica Mosaica: Neglected Continuities at the Origins of an Early Modern Tradition*, *Church History and Religious Culture* 95/4 (2015): 457-476에서 칼빈과 다네우스의 연속성을 다룬다. 그는 이 논문에서 자연 철학과 관련하여 다네우스는 칼빈 신학의 연속성 속에 있지만, 기독교 자연 철학을 체계화시켰다는 점에서 차이가 있다고 정리한다.¹⁾

국내에서는 다네우스에 대한 논문이 거의 전무한 상태인데, 2013년 고신대학교 개혁주의학술원에서 출판한 『칼빈 이후의 개혁신학자들』에 김진하가 쓴 「다네우스의 생애와 신학, 그리고 칼빈신학과의 연속성과 불연속성을 중심으로」라는 소논문이 있다. 김진하는 논문에서 다네우스의 신학을 ‘칼빈과 베자를 중심으로 한 개혁주의 신학을 인문주의적 아리스토텔레스 철학 방법을 통해 전개한 것’으로 정리하였다.²⁾

1) D. S. Sytsma, "Calvin, Daneau, and Physica Mosaica: Neglected Continuities at the Origins of an Early Modern Tradition", *Church History and Religious Culture* 95, no. 4 (2015), 476.

2) 김진하, "다네우스의 생애와 신학, 그리고 칼빈신학과의 연속성과 불연속성을 중심으로", 『칼빈 이후의 개혁신학자들』(부산: 고신대학교 개혁주의학술원, 2013), 32.

이상의 다네우스에 대한 연구의 연장선 상에서 본 논문은 다네우스의 예정론을 살펴 보는 것을 일차적인 목적으로 한다. 그의 작품 속에서 나타난 예정론을 살펴 보고, 예정론의 내용을 통하여 칼빈과 베자와의 연속성과 불연속성을 살펴 보고자 한다.

이 논문에서는 다네우스의 작품 중에서도 그의 신학 전체를 살펴 볼 수 있는 『기독교 입문서』(*Christianae isagogae ad locos communes*, Geneve, 1583-88)를 주텍스트로 삼고자 한다. 또한 『기독교 입문서』외에도 다네우스의 신학 내용을 살펴 볼 수 있는 몇몇 작품들을 살펴 보고자 하는데, 『신학 소논문들』(*Opuscula omnia Theologica, ab ipso auctore recognita, & in tres Classes divisa*, Geneve, 1583)와 『거룩한 신학의 개요』(*Compendium Sacrae Theologiae*, Montpellier, 1595)를 다룰 것이다.

다네우스의 예정론을 살펴보기 전에 먼저 그의 일생에 대해서 간략히 소개하고자 한다. 다네우스의 어린 시절과 교육 과정에 대해서는 많이 알려져 있지 않다. 그는 1530년경 프랑스 보정시 슈호 르와르(Beaugency sur Loire)에서 비교적 낮은 귀족 가문에서 태어났다. 그는 오를레앙에 있는 학교를 다닌 후에, 1547년 혹은 1548년에 파리로 가서 왕립 대학의 아드리안 튜네브(Adrian Turnebe) 밑에서 공부를 하였다. 거기에서 그는 인문주의자들의 지식과 연구방법을 배우는데, 문법, 논리학, 수사학, 물리학, 지리학, 역사학 등을 배웠으며, 이것은 그가 후에 신학자로 활동할 때 도움이 되었다.³⁾ 그는 1553년부터 1557년까지 오를레앙에서 법학을 공부하였고, 시민법에 대한 자격증을 취득하였다. 그는 거기에서 법학 교수가 되기 위해서 두 번이나 노력했으나 성공하지 못하였고, 그는 부르주아로 옮겨가서 1559년까지 지냈다. 거기에서 법학 박사 학위를 취득한 것으로 보인다. 그는 두 명의 교수에게 강한 인상을 받았는데, 프랑소아 호

3) O. Fatio, "Lambert Daneau 1530-1595", trans. Jill Rait, *The Literature of Witchcraft*, ed. B.P. Levack (New York & London: Garland Pub., 1992), 69.

트만(Francois Hotman)과 안 드 부르(Anne du Bourg)였다. 그가 제네바로 옮겨 가기 전에 겪었던 종교적 회심에 대해서는 거의 알려진 바가 없다.⁴⁾ 그러나 다네우스가 1576년 출판된 아우구스티누스의 『이단에 대하여』(De haeresibus ad Quod vult deum)의 주석 헌정사에서 자신의 회심에 대해서 설명한다. 그는 종교 개혁에 대해서 큰 매력을 느끼지는 못하였으나, 1559년 12월 23일 파리에서 벌어진 스승 안 드 부르의 화형이 다네우스를 불타오르게 했고, 제네바로 떠날 결심을 하게 되었다고 한다. 그는 1560년에 제네바에 도착하였다.⁵⁾ 거기서 그는 법학에서 신학으로 전공을 바꾸었고, 칼빈의 강의를 열정적으로 들었다.

다네우스는 제네바에 머물기를 원하였지만, 1561년 프랑스 안에 있는 개혁 교회를 위한 사역에 초청을 받았다. 당시 제네바는 프랑스 안에 있는 개혁 교회를 위해서 해마다 많은 목회자들을 양성하여 파송하고 있었다. 파송받은 다네우스는 1572년까지 기엔(옛 명칭은 Grnabum)을 위하여 사역하였다. 이 목회 기간 동안 프랑스는 카톨릭과 개신교 간에 일어난 위그노 전쟁 속에 있었기 때문에, 다네우스 역시 피난과 수난의 시대를 살아야 했다. 이 프랑스에서의 사역은 1572년 바돌로매 대학살 사건으로 끝나고, 다네우스는 9월 29일 제네바로 돌아왔다. 10월 11일 제네바 목사회는 제네바 근교인 반두에브(Vandoeuvres) 교회를 그에게 위임하여 2년 동안 목회를 하였으며, 제네바 아카데미의 신학 교수 자리도 담당하게 되었다.⁶⁾ 그럼에도 불구하고 그는 제네바 교회에서 중추적인 역할을 하지는 못하였는데, 아마도 그의 난민이라는 신분 때문에 그런 것으로 보인다.⁷⁾

그는 제네바에서 사역하는 동안(1573-81년) 풍성한 작품들을 남겼는

4) Fatio, "Lambert Daneau 1530-1595", 70.

5) Fatio, "Lambert Daneau 1530-1595", 70; K.Maag, "Calvin und die Studenten", *Calvin Handbuch*, ed. H.J.Selderhuis (Tübingen: Mohr Siebeck, 2008), 164: "Er(Danaeus) erinnert sich an seine Ankunft in Genf im Jahr 1560 und hebt dann Johann Calvins entscheidenden Einfluss auf seine spätere Karriere hervor."

6) 김진하, "다네우스의 생애와 신학, 그리고 칼빈신학과와의 연속성과 불연속성을 중심으로", 10-11.

7) Fatio, "Lambert Daneau 1530-1595", 71.

데 27권에 달한다. Les Sorciers, Brieve remontrance sur les jeux de sort(1574), 아우구스티누스의 작품들에 대한 주석들(1575, 1578), 페트루스 롬바르두스의 Sentences 의 주석서(1580), 방법론에 대한 작품들(1573), 디모데전서에 대한 주석(1577) 등이 있고, 이 외에도 편재론자들과 교황주의자들에 대한 반박서들이 있다.⁸⁾ 다네우스는 1560년 경 결혼했으나, 첫 부인과는 자녀가 없이 별세하였다. 43세가 된 1573년에 다네우스는 제네바에서 오를레앙의 군수업자 장 피그니(Jean Pigney)의 딸 클로드 페기(Claude Peguy)와 결혼하였고, 둘 사이에서 여섯 자녀를 두었다.⁹⁾

다네우스는 연구 결과와 논쟁 활동을 통하여 개혁파 신학자들 사이에서 독보적인 자리를 차지했다. 1579년 5월 기롤라모 잔키우스와 다니엘 토사누스에 의해서 레이든 대학교의 신학과 학과장 후보로 천거되었다. 제네바시와 베지는 다네우스를 보내고 싶어하지 않았으나, 레이든은 간절히 다네우스를 요청하였다. 결국 다네우스는 1581년 2월 8일에 레이든으로 떠났다.¹⁰⁾ 그러나 그의 레이든에서의 활동은 짧았다. 다네우스와 레이든시가 국가와 교회와의 관계에 대한 의견에서 충돌이 일어났기 때문이다. 다네우스는 칼빈에게서 배운 대로 국가 권력으로부터 자유로운 장로 중심의 교회를 세우고자 하였다. 1581년 7월 다네우스는 자신이 봉사하는 프랑스인 교회의 콘시스토리(Consistory)를 구성하고자 하였다. 그러나 시는 국가 교회의 형태로 운영되기를 바랐다. 레이든은 콘시스토리 제도를 비난하였다. 그러자 다네우스는 즉각 사임하였다(1582년 2월 28일).

레이든을 떠난 다네우스는 벨기에의 겐트(Gent)로 가서 오르테즈(Orthez)의 개혁주의 아카데미에서 1582년 5월부터 다음 해 5월까지 교편을 잡았다. 이 학교는 1566년에 나바라의 여왕 잔(Jeanne d'Albret)이 세

8) Fatio, "Lambert Daneau 1530-1595", 72.

9) 김진하, "다네우스의 생애와 신학, 그리고 칼빈신학과의 연속성과 불연속성을 중심으로", 12.

10) 김진하, "다네우스의 생애와 신학, 그리고 칼빈신학과의 연속성과 불연속성을 중심으로", 14.

은 유명한 학교였다. 1583년 다네우스는 남프랑스의 레카(Orthez-Lescar)의 아카데미에서 신학을 가르쳐 달라는 요청을 받았다. 이 학교는 600명의 신학생이 공부하는 곳으로 다네우스는 학장직을 감당하면서 동시에 목회직도 감당하였다. 다네우스는 1591년 프랑스 레카(Lescar)로 이주하였고, 다시 1593년에 카스트히(Castres)로 이주하여 설교자와 교수로 일하였다. 그는 거기서 1595년에 사망하였다. 알려진 그의 작품이 70권에 달할 만큼 그는 많은 작품을 남겼으며, 삶과 가르침에서 전형적인 칼빈주의자라는 평가를 받는다. 다네우스는 모든 삶과 지식의 영역을 칼빈주의적 관점에서 보았다. 그 결과 16세기 후반기에 개혁주의를 발전시킨 대표적인 학자로 인정받게 되었다. 그 밖에도 그는 칼빈과 유사한 점이 많았는데, 그는 자신의 약하고 병든 몸을 이끌고 가르침을 베풀어야 했다. 그는 재능이 많고 명철하며 재능이 많은 사람이었다.¹¹⁾

II. 본론

1. 『기독교 입문서』에 나타난 다네우스의 신학 구조

이 논문에서 주로 살펴 볼 작품 『기독교 입문서』는 총 두 권으로 이루어져 있으며, 다섯 개의 주제로 이루어져 있다.¹²⁾ 첫 부분은 *Christianae Isagoges Ad Christianorum Theologorum Locos Communes* (하나님에 대하여), *Pars Altera seu Secunda, in qua de Angelis tum Bonis, tum Malis, ac Demonibus agitur, caeteraque tractantur*

11) H. Heppe & E. Bizer, *Die Dogmatik der evangelisch-reformierten Kirche* (Neukirchen: Neukirchener Verlag, 1958), 29, 31.

12) L. Danaeus, *Christianae Isagoges ad Christianorum Theologorum Locos Communes* (Geneve: Eustache Vignon, 1583); 이 주제의 주된 텍스트가 되는 이 책은 *Isagoges Christianae pars quarta: quae est de salutaribus Dei donis erga Ecclesiam, In qua & de Bonis Ecclesiasticis & de Electione Dei, Sacramentis, & Vita aeterna agitur, reliquisque capitibus, quae sequens Index continet* (Geneve: Eustache Vignon, 1586) 이다. 이 책은 1562년부터 계획하여 1583년부터 1588년 사이에 출판된 책으로서 그의 신학 전체 분야를 조직적으로 설명한 책이다.

(천사들에 대하여), *Pars Tertia, quae est de Homine, ubi quae de hominis pii et Christiani officio, tum, quam privatus, tum quam magistratus est* (인간에 대하여), *Pars Quarta, quae est de ecclesia, eiusque legitima administratione, ac potestate* (교회에 대하여), *Pars Quarta, quae est de salutaribus Dei donis erga Ecclesiam* (교회를 향한 하나님의 구원의 은총들에 대하여)이다. 이 주제의 내용들을 대략적으로 살펴 보면 다음과 같다.

	제 목	내 용
주제1	하나님에 대하여	속성과 삼위일체와 위격에 대하여 하나님께 드리는 예배에 대하여 하나님에 대한 고백에 대하여
주제2	선한 천사와 악한 천사에 대하여	
주제3	인간에 대하여	인간의 본성적 이성에 대하여 인간의 삶과 죽음에 대하여 그리스도인의 사적, 공적 생활에 대하여
주제4	교회에 대하여	교회 자체에 대하여 교회를 구성하는 구성원들에 대하여 교회의 교리에 대하여(신약과 구약) 교회의 권세에 대하여
주제5	교회에 베푸시는 은혜에 대하여	성도가 교회에 드리는 예물에 대하여 하나님께서 교회에 베푸시는 은총에 대하여 (예정과 구원의 단계, 그리고 성례)

이러한 구성을 대략적으로 분류해 보면 ‘하나님에 대한 지식’과 ‘인간에 대한 지식’ 그리고 ‘교회에 관한 지식’으로 나눌 수 있다. 이러한 형태는 신학의 전반적인 내용을 ‘하나님에 대한 지식’과 ‘인간에 대한 지식’으로 나누었던 칼빈과 유사하다. 그리고 다네우스는 예정론과 구원의 단계를 교회론 안에 위치시키고 있다.¹³⁾ 이것은 예정론을 교회론에 위치시키므로 교회의

13) 다네우스에게 있어서 구원의 과정을 설명하는 용어는 구원의 단계(gradus)이다.

지체들이 바로 택자라는 사실을 강조하였던 칼빈의 기독교강요 초판의 전개와 유사하다.¹⁴⁾ 다네우스는 교회론에서 예정론을 다루고, 그 후에 구원의 서정에 대해서 다루고 있다. 다네우스는 단순히 예정을 교회론에서 다룰 뿐 만아니라, 구원의 단계 전체를 교회론에서 다루는데 이 역시 칼빈의 초기 사상에서 볼 수 있는 구조이다.¹⁵⁾

2. 섭리와 작정

다네우스는 칼빈과 같이 섭리와 예정을 분리하여 설명한다. 그는 섭리를 1권에서 다룬다. 그러나 작정과 예정은 주로 5권인 교회에게 베푸시는 은혜에서 다루고 있다. 그렇다면 먼저 다네우스는 섭리를 어떻게 이해하고 있는가?

먼저 다네우스는 섭리가 하나님의 예지 와는 다른 것임을 설명한다. 예지는 섭리와는 다른데, 하나님의 예지가 순전한 지식이라는 측면에서는 피조물들에게 어떠한 필연성도 주지 않기 때문이다.¹⁶⁾ 예지에 비해서 하나님의 섭리는 발생할 모든 일에 대한 원인이다. 그러나 본성의 질서에 있어서는 하나님께서 어떤 것을 정하시는 것보다는 예지가 앞서간다.¹⁷⁾ 하나님께서 예지하지 않으신 것을 정하지 않는다. 또한 정하지 않은 많은 것을 예지하신다. 그렇다면 예지하셨지만 정하지 않으신 것은 무엇을 말하는 것인가?

14) J. Calvin, *Joannis Calvini opera*, vol. 1, 74. Primum credimussanctam ecclesiam catholicam, hoc est, universum electorum numerum, sive angeli sint, sive homines (Eph. 1. Col. 1); ex hominibus, sive mortui, sive adhuc vivant;... unam esse ecclesiam ac societatem et unum Dei populum cuius Christus, Dominus noster, dux sit et princeps, ac tanquam unius corporis caput; prout in ipso divina bonitate electi sunt, ante mundi constitutionem, ut in regnum Dei omnes aggregarentur.

15) Calvin, *Joannis Calvini opera*, vol. 1, 75. Atque hic quidem ordo misericordiae Dei nobis a Paulo (Rom. 8) describitur ut quos ex hominibus elegit, eos vocet, quos vocabit iustificet, quos iustificavit glorificet... Itaque Dominus, dum suos vocat, iustificat, glorificat, nihil aliud quam aeternam suam electionem declarat, qua huc eos destinaverat, ante quam nascerentur.

16) Danaeus, *Isagoges Liber 1*, 46.

17) Danaeus, *Isagoges Liber 1*, 46.

가? 다네우스는 ‘죄’에 대한 것이 여기에 속한다고 말한다. 하나님은 죄인을 예지하지만 죄인을 만들지는 않으셨다.¹⁸⁾ 그렇다면 하나님께 죄는 순전한 예지에 속하는 것인가? 다네우스는 하나님의 예지와 정하심은 연결되어 있다고 말한다.¹⁹⁾ 하나님 안에서 순전한, 그리고 피조물에 대하여 아무 효력을 끼치지 않는 지식이나 예지는 없다. 예지는 하나님께서 모든 것을 정하시는 그분의 영원한 작정과 함께 연결되어 있다고 생각해야 한다. 하나님 안에는 예지와 섭리가 동시에 있다. 그러므로 하나님께서 순전한 관찰자가 되실 수 없으며, 오히려 모든 일의 저자이시며 이끄는 분이시다.

더 나아가서 섭리는 예정과 구별된다. 섭리는 예정보다 더 넓다. 또한 예정은 하나님의 섭리의 개별적인 결과이다. 예정은 개개의 사람들과 연관되나, 섭리는 만물, 즉 하늘, 식물, 참새들과도 연관된다. 예정이라는 용어는 사람에게만 쓸 수 있다.²⁰⁾ 여기서 섭리는 예정을 포용하는 하나님의 정하심으로 이해된다. 동시에 이 섭리는 피조물에 대한 통치도 말하는 것이다.

섭리에 대해서 다네우스는 다음과 같이 정의한다. “섭리는 하나님의 가장 자유롭고 능력있는 행위인데, 이것을 통하여 그 분은 우주 뿐만 아니라 개개의 피조물을 그들의 행위 속에서 충동하시고 통치하신다.”²¹⁾ 이 섭리에서 중심되는 속성은 그분의 의지이다. “하나님 안에서 행하시는 방식은 의지, 또는 뜻하심이다.”²²⁾ 다네우스는 하나님께서 모든 피조물에게 영향을 미치시며 다스리신다는 것을 반복하여 설명한다. 하나님은 피조물들을 충동하고 통치하신다. “왜냐하면 하나님은 개개의 피조물들에게 행할 힘과 능력을 줄 뿐만 아니라, 개개의 피조물들을 그들의 결말로, 그리고 그

18) Danaeus, *Isagoges Liber I*, 46.

19) Danaeus, *Isagoges Liber I*, 46: “... , sed cum aeterno eius decreto, per quod omnia disponit, coniungi, & considerari debet Praescientia.”

20) Danaeus, *Isagoges Liber I*, 47.

21) Danaeus, *Isagoges Liber I*, 52: “Providentia est liberrima & potentissima Dei actio, per quam non modo universa, sed etiam singula in singulis eorum actionibus ciet & regit.”

22) Danaeus, *Isagoges Liber I*, 52: “Modus autem ipse agendi in Deo est voluntas, sive velle.”

분이 준비해 놓으신 수단들을 통하여 끌어가시기 때문인데, 또 그분의 섭리를 통하여 정하시기 때문이다.”²³⁾ 하나님은 그의 뜻을 이루시는데 피조물들 - 사람들, 짐승들, 식물들 등 - 을 수단으로 사용하신다.

계속하여 다네우스는 섭리의 특징에 대해서 세 가지를 설명한다. 첫째, 하나님은 그분의 섭리를 통하여 피조물들의 목적을 정하실 뿐만 아니라, 모든 수단들을 결정하시는데, 이 수단들을 통하여 그 목적에 이를 수 있다.²⁴⁾ 둘째, 하나님은 피조물들에게 피할 수 없는 필연성을 부과하시지만, 그럼에도 불구하고 힘이나 압박을 가하지는 않으신다.²⁵⁾ 셋째, 하나님은 영원부터 모든 것을 확실히 정하시고 변화가 없다. 변하는 섭리는 존재하지 않는다.²⁶⁾

이 섭리에 대한 정의에서 다네우스와 토마스주의의 연관성을 볼 수 있다. 다네우스는 예정을 섭리 안에서 다루고 있으며, 섭리는 작정과 통치를 아우르는 상위 개념이다. 이것은 토마스 아퀴나스에게서 발견되는 개념인데, 칼빈과는 구별되지만, 다시 베자와 다네우스에게서 동일하게 나타난다. 이것은 중세 신학의 토마스주의와의 연결성을 보여준다.²⁷⁾

그러나 다네우스는 예정론을 섭리론 아래에서 다루지는 않는다. 예정을 섭리론 아래 있는 것으로 이해하고 있음에도 불구하고, 교회론에서 예정을 다룬다. 이것은 앞에서 언급한 바와 같이 칼빈의 이해를 따른 것으로 보인다. 그렇다면 다네우스의 예정론의 내용은 무엇인가?

23) Danaeus, *Isagoges Liber I*, 52: "..., quia non tantum vim & potestatem agendi rebus singulis Deus tribuit: sed etiam res singulas ad suos fines, & per media a se disposita dirigit, ac per suam Providentiam ordinat."

24) Danaeus, *Isagoges Liber I*, 53: "Prima haec, Quod Deus per Providentiam suam non tantum fines ipsos rerum ordinat, ... sed etiam media ipas omnia disponit, per quae ad eum finem est perveniendum."

25) Danaeus, *Isagoges Liber I*, 54: "Secunda Providentiae Dei conditio & qualitas est, Quod rebus necessitatem inevitabilem illa quidem imponit, non tamen vim aut coactionem."

26) Danaeus, *Isagoges Liber I*, 57.

27) F. A. James III, *Peter Martyr Vermigli and Predestination* (Oxford: Oxford University Press, 1988), 124.

그는 앞에서 언급한 대로 『기독교 입문서』 제 5권에서 다룬다. 그 내용은 교회와 믿는 자들에게 주시는 하나님의 은혜를 설명하는 것이다. 다네우스는 먼저 교회와 믿는 자들에게 주시는 하나님의 구원의 은사를 현세와 내세에서 주시는 것으로 구별한다. 그리고 현세에서 주어지는 은사는 크게 두 가지로 구성되는데, 구원의 은혜(*Salutares Gratiae*)와 그 은혜들에 대한 표와 성례(*Signa & Sacramenta earum gratiarum*)이다.²⁸⁾ 그는 작정과 구원의 단계의 관계를 원인과 결과로서 설명한다. 여기서 원인은 두 가지로 나뉘는데 주된 원인과 부차적인 원인이다. 주된 원인은 ‘우리에 대해서 선택하시고 유기하시는 하나님의 작정’(Decretum Dei de nobis elegendis vel reprobandis)이다. 즉 선택과 유기이다. 그리고 부차적인 원인은 ‘복음으로의 소명’(vocatio ad Evangelium)과 ‘복음에 대한 믿음’(Fides Evangelii)이다.²⁹⁾ 이러한 원인에 대한 결과는 구원의 서정으로서, 칭의와 중생 곧 성화인데 이는 뒤에서 자세하게 다룰 것이다.

3. 선택과 유기를 위한 작정의 성경적 근거와 방식, 유익에 대하여

다네우스는 작정이 무엇인지 직접적으로 다루기 이전에 몇 가지를 먼저 언급하는데, 과연 작정이 성경의 교리인지, 또한 어떻게 다루어야 하는지, 유익이 무엇인지에 대하여 설명한다. 먼저 그는 선택과 유기가 성경의 교리인지를 다루고 있다. 그는 구약과 신약에서 각각 두 구절씩을 증거로 말하는데, 구약은 삼상 16:1과 말 1:2이며, 신약은 롬 9장과 엡 1장이다. 이 외에도 다네우스에 의하면 많은 구절들이 선택과 유기에 대해서 증명하고 있다. 딤후 2:20과 롬 9:23은 사람들 가운데서 어떤 사람들은 공훈의 그릇이라고 부르고, 어떤 사람들은 진노의 그릇이라고 부른다. 그러므로 그것들은 선택 뿐만 아니라 유기도 증거하는 것이다. 이외에 출 33:19, 마 25:34, 41이 이것을 분명하게 증거한다.³⁰⁾

28) Danaeus, *Isagoges: Quarta II*, 110.

29) Danaeus, *Isagoges: Quarta II*, 111.

30) Danaeus, *Isagoges: Quarta II*, 115.

이것과 함께 그는 ‘유기’가 성경에서 근거한 것이 아니라는 주장에 대하여 곳곳에서 반박하는데, 이것은 다른 가르침들을 의식한 것으로 보인다. 그는 오시안더가 유기를 부인하는 것에 대해서 다음과 같이 말한다. “저 유명한 사람(오시안더)은 예정론에 대한 모든 내용을 다루는 가운데 유기라는 단어가 마치 성경과 교부들에게 알려지지 않은 단어인 것처럼 두려워한다. 즉 만약 하나님으로부터 사람들 가운데서 어떤 사람들을 선택하셨다면, 다른 자들을 하나님이 유기하셨다는 것이 전혀 자연스럽지 않은 것처럼 말이다.”³¹⁾ 더 나아가서 성경이 비록 유기라는 말을 직접적으로 사용하지는 않지만 유기를 의미하는 단어들을 사용하고 있다. 만약 유기자들이 예정된 것이 아니라면, 그리스도의 사도인 유다가 ‘옛적부터(이 판결을 받기로) 미리 기록된 자’라는 말과 바울이 그들을 왜 ‘진노의 그릇’이라고 불렀겠는가라고 반문한다.³²⁾ 이런 이유로 인하여 다네우스는 비록 성경에서 유기라는 말을 직접적으로 찾지는 못한다고 할지라도 성경 자체가 하나님께서 어떤 자들을 유기하셨음을 증명한다고 생각하였다. 이외에도 마 25:41, 딤후 5:21은 천사들의 선택과 유기에 대해서 증명한다.³³⁾

계속해서 다네우스는 작정을 다루는 방법에 대해서 네 가지로 정리한다. 그것은 ‘신중하게(*sobrie*), 경외감을 가지고(*reverenter*), 유익하게(*utiliter*), 경건하게(*pie*)’이다. 신중하다는 것은 성경이 정해 준 경계를 넘어가는 것과 그 논의 속에서 심연에까지 이르는 것이 허락되지 않는 것이다.³⁴⁾ 더 나아가서 이 교리를 경외를 가지고 다루어야 하는데, 즉 인간의 근거들에 의해서가 아니라, 오직 성경의 권위로부터 하나님의 선택과 유기

31) Danaeus, *Opuscula omnia Theologica, ab ipso autore recognita, & in tres Classes divisa* (Geneve: Eustache Vignon, 1583), 1506: “In toto hoc de Praedestinatione tractatu vocem Reprobationis, tanquam vel ipsi Scripturae, vel Patribus ignotam homo iste horret: quasi si a Deo hominum quidam eligantur, & ut vult, praedestinentur, non sit omnino necesse, illos quoque a Deo reprobari.”

32) Danaeus, *Opuscula*, 1506.

33) Danaeus, *Isagoges: Quarta II*, 116.

34) Danaeus, *Isagoges: Quarta II*, 126: “Ac *sobrie* quidem, quia positos a Scriptura terminus egredi non licet, neque *altum* in hac disputatione conscendere.”

에 대해서 판단하고 생각하기 위한 것이다.³⁵⁾ 그리고 마지막으로 경건하고 유익하게 다루어야 한다.³⁶⁾ 이러한 예정에 대한 자세는 기독교 강요와 유사하다. 칼빈 역시 기독교 강요에서 예정에 대한 자세를 지적하고 있으며, 그 내용 역시 유사하다.³⁷⁾

다네우스는 먼저 많은 사람들이 사람의 작정에 대한 교리를 논하는 것이 무용할 뿐만 아니라, 잘못이고 위험한 일로 평가한다고 말한다. 그들은 잠 25:27을 들어서 하나님의 비밀과 영광을 파헤쳐서는 안된다고 한다. 거기에 대해서 다네우스는 일단 수긍한다. “그것은 옳다. 그러나 이런저런 어떤 논쟁 가운데서 우리가 하나님의 말씀에 의해서 정해진 한계를 넘어가지 않는 동안에는, 우리가 과도하게 그것을 찾는 것은 아니”³⁸⁾ 라고 말한다. 성경의 한계 안에서는 논할 수 있다. 그리고 더 나아가서 그는 우리에게 주어진 모든 성경과 교리가 우리에게 유익한 것이고, 구원에 필수적인 것이라고 한다. 그렇기 때문에 하나님의 영에 대한 공공연한 모독이 아니고서는 이 교리가 하나님의 교회에 유용하고 필수적이라는 것을 부인할 수가 없다고 단언한다.³⁹⁾ 그러므로 작정을 가르치는 것에는 세 가지 유익이 있다:

첫째로 우리를 하나님 앞에서 겸손케하고, 낮추기 위한 것이며, 둘째로 우리를 하나님의 영광에 대한 감탄으로 이끌어 오고, 그 분에 대한 찬양하는 것으로 격려하기 위해서, 셋째로 우리를 마음의 분명한 확신으로 우리들의 구원에 대한 믿음과 소망 안에 전적으로 견고히 하게 하기 위한 것이다.⁴⁰⁾

35) Danaeus, *Isagoges: Quarta II*, 127: “Reverenter etiam tradi debet eadem haec doctrina, nimirum ne ex humanis rationibus, & non ex Scripturae sacrae autoritate de Electione, & Reprobatione Dei iudicemus acsentiamus.”

36) Danaeus, *Isagoges: Quarta II*, 127: “Pie denique & utiliter est tradenda, ne vel malos in vitiis excusare videamur, vel bonos reddere ad stadium bene vivendi segniores.”

37) Calvin, *Institutio III*, 21,1.

38) Danaeus, *Isagoges: Quarta II*, 123: “Hoc verum esse. Sed nunquam nimium eam scrutamur, dum fines verbo Dei nobis praescriptos non excedimus vel in hac, vel in alia quavis disputatione.”

39) Danaeus, *Isagoges: Quarta II*, 123: “Quamobrem absque manifesta in Spiritum Dei blasphemia non potest negari haec doctrina esse Ecclesiae Dei utilis, & necessaria.”

40) Danaeus, *Isagoges: Quarta II*, 123-24.

그는 선택에 대해서 뿐만 아니라, 유기에 대한 비난에 대해서 변호한다. 그것은 곧 유기교리가 사람들을 무기력하고 게으르게 만들어서, 그들이 앞으로 선하고, 경건하고, 의롭게 살게 하지 않는다고 하는 것이다. 그러나 그는 이에 대해서 부정한다. “오늘 믿지 않는 사람이, 마치 오늘 믿지 않았기 때문에, 복음을 믿는 일이 앞으로도 없을 것처럼, 자신에 대해서 희망을 잃어버려서는 안된다. 왜냐하면 그런 사람들 중에는 종종 복음으로의 소명이 늦는 사람도 있기 때문이다.”⁴¹⁾ 그러므로 이 교리는 사람들이 스스로 유기됐다고 생각 할 아무런 근거를 제시하지 않는다. 오히려 “우리가 (예수께서 명하신 그러한 계명들) 가운데로 들어가고, 성경과 목사가 우리를 격려할 때, 우리가 그것을 받아들이고, 동시에 우리가 하나님의 택자들의 길을 안다면, 그렇게 시작한 자들은 유기된 사람들이 아니다. 즉 당신 자신이 택자들의 숫자에 속했는지를 보고, 알기 원할 때마다 그야말로 선을 행해야 된다고 가르치는 것이 아니라, 오히려 당신이 택자들의 수에 들었다는 것을 알기 위해서는 먼저 믿어야 하고, 의롭게 살아야 한다는 것을 가르치는 것이다.”⁴²⁾ 곧 믿음의 열매로서 그 선택 여부를 판단할 수 있다고 하는 것이다. 그러므로 “어떤 사람도 바르게 살고 믿기 시작하기 전에, 그가 택자의 수에 있는지, 유기자의 수에 있는지 먼저 알기 위해서는 노력해서는 안된다. 그러나 어떤 사람이 하나님께서 자신의 모든 택자들에게 보여 주신 그 길을 가기 위해서, 그 안에서 노력하는 자들을 하늘로 인도하실 것이다.”⁴³⁾

이러한 선택에 대한 확신의 길은 행위로서 그 원인을 추적해 들어가는 것이다. 열매가 있다면 그 원인을 확신해도 좋다. 이런 면에서 선택은 어느

41) Danaeus, *Isagoges: Quarta II*, 195: “Ut qui hodie non credit, de se desperare non debeat, quasi nunquam futurum sit, ut Evangelio credit, quia hodie non credit. Quorundam enim saepe tarde est vocatio ad Evangelium...”

42) Danaeus, *Isagoges: Quarta II*, 196.

43) Danaeus, *Isagoges: Quarta II*, 197: “Ne igitur in eo laboret quisquam, ut sciat primum & antequam recte vivere & credere incipiat, sitne de Electorum numero vel reprobatorum: sed quisque in eo laboret, & ad vitatur, ut in via ambulet, quam Deus omnibus suis electis demonstravit, quos in coelum traducturus est.”

정도 확신이 가능하다. 그러나 위에서 언급한 바와 같이 유기에 대해서는 어떠한 확신도 허락하지 않는다. 누구도 자신이 유기되었다고 생각할 근거는 없다. 이런 논리에 근거하여 그는 선택교리가 사람들을 게으르게 한다는 비난에 대해서 변호한다.

이러한 설명들은 예정론에 대한 다네우스의 목회적 관점을 보여주는 것이다. 그는 예정론을 가지고 성도들을 나누지 않는다. 예정론은 사람을 절망에 넣으려는 교리가 아니다.

4. 선택에 대한 작정의 용어 정리와 작정의 내용의 구분

먼저 다네우스는 선택과 “정하심, 작정, 또는 선택하시는 의논”(Propositum, Decretum seu Consilium eligendi)을 구분한다. 그는 단어들을 정리하는데 있어서 다음의 내용을 먼저 전제한다. “하나님께서는 선과 후가 없으시며, 오히려 모든 것들이 그분에게 항상 있고, 또한 모든 것이 동시적이고, 현재적으로 존재했음에도 불구하고, 우리의 논리에 의해서, 그리고 이 교리를 쉽게 설명하려는 이유에서 어떤 자들을 선택하고 버리는 미리 정하심과 작정이 하나님 안에서 선행했으며, 선택이 그 다음에 왔다는 것을 가르친다”⁴⁴⁾ 즉 하나님에게 있어서는 모든 것이 동시적이거나, 이렇게 구분을 하는 것은 인간에게 설명하기 위한 것이다. 그럼에도 불구하고 다네우스는 이러한 구분 자체를 학자들의 사변으로 이해하지 않는다. 왜냐하면 이것은 엡 1:4,5이 뒷받침을 하고 있기 때문이다. 이 구절에 의하면 하나님 안에서 선택하시려는 미리 정하심, 의논, 작정이 선행하고, 후에 선택 자체, 또는 우리들에 대한 예정이 온다.⁴⁵⁾

그렇다면 미리 정하심, 즉 선택하시는 작정은 무엇인가? 그 작정 안에서

44) Danaeus, *Isagoges: Quarta II*, 133: “Quanquam autem apud Deum nihil reipsa est prius, nihil posterius, sed omnia apud eum semper sunt fuerunt vel simul ac praesentia: tamen nostri ratione & doctrinae huius facilius explicandae causa, docemus Propositum & decretum eligendi vel reprobandi aliquos prius fuisse in Deo: post autem fuisse electionem.”

45) Danaeus, *Isagoges: Quarta II*, 133.

우리는 두 가지를 생각해야 한다. 첫 번째는 선택하시고, 유기하시는 의지 자체(*de voluntate ipsa eligendi*)이고, 두 번째는 그분의 의지를 수행하는 의논(*eius voluntatis exequendae consilium*)이다. 여기에도 논리적인 선후가 있는데, 그분의 의지를 수행하는 의논보다, 어떤 자들을 선택하고, 다른 자들을 버리는 것으로 의지하고 작정하시는 것이 앞서는 것으로 이해한다.⁴⁶⁾ 즉 선택하고 버리는 의지가 먼저이고, 그것을 수행하기 위한 수단들이 그 다음에 온다. 이것을 다네우스는 다음과 같이 자세히 설명한다. “그러므로 그 의지, 즉 그분의 공홀의 그릇과 진노의 그릇이 되도록, 그것을 통하여 하나님에 의해서 개개의 사람들이 결정되고 정해진 그 의지가 하나님의 작정의 첫 번째 단계이다. 그리고 두 번째 단계는 그 의지에 조력하는 수단들을 정하시고 준비하신 것인데, (그 수단들은) 택자들 뿐만 아니라, 유기자들을 그 목적으로 이끄는 것이다.”⁴⁷⁾ 다네우스는 작정에서 대상과 그 대상에 대한 의도를 먼저 놓는다. 그리고 그렇게 목적이 정해지고 나서, 그 대상을 정하신 목적으로 이끌어 가시기 위한 수단을 놓는 것이다.

그런데 여기서 우리가 한 가지 더 짚고 넘어가야 할 것이 있는데, 하나님께서 이러한 공홀과 의를 보이시는 것은 단순히 공홀과 의를 계시하시는 것으로 그치려고 하시는 것이 아니라는 것이다. 하나님은 이 두 가지를 통하여 더 보이시고자 하신 것이 있는데, 그것은 바로 하나님의 “분명하고 완전한 권세와 영광”(plene perfecteque suam potentiam & gloriam)이다. 그 분명하고 완전한 능력과 영광을 위해서는 “공홀과 의” 둘 다가 있어야 한다. 둘 다가 나타나지 않는다면 그것은 “결함있고 불완전한 하나님의 권

46) Danaeus, *Isagoges: Quarta II*, 135: “Ex his duobus autem prius est, ut Deus voluerit decreveritque aliquos eligere, alios autem reprobare quam ut suae voluntatis exequendae consilium caperet.”

47) Danaeus, *Isagoges: Quarta II*, 139: “Ergo voluntas ista, per quam singuli homines a Deo destinantur seu ordinantur, ut sint vel vasa misericordiae ipsius, vel vasa iustitiae, est primus decreti Dei gradus. Secundus autem gradus, est ordinatio seu praeparatio mediorum, quae huic voluntati subseruiunt, ad eum finem tum electos, tum etiam reprobates deducunt.”

세와 영광”을 보이시는 것이다. 하나님의 긍휼과 의를 통하여 하나님의 완전한 능력과 영광이 나타난다.⁴⁸⁾ 그러므로 긍휼과 의 보다도 더 궁극적으로 지향하고 있는 계시는 “분명하고 완전한 권세와 영광”이 된다. 이러한 다네우스의 사고는 전적으로 선택론적인데, 선택론을 주장하는 신학자들은 긍휼과 의보다도 하나님의 절대적인 권능과 영광을 더 강조한다.⁴⁹⁾ 이러한 다네우스의 예정론의 특징은 그가 제네바 신학자들의 예정론의 영향 아래 있음을 보여준다.

이러므로 하나님의 작정은 크게 둘로 나눌 수 있다. 처음에 하나님께서 자신의 영광과 능력을 보이기로 작정하시는 것인데, 이것은 택자에게 자신의 긍휼을 보이시고, 유기자에게 자신의 의를 보이심으로 나타나는 것이다. 여기에서 목적과 함께 선택과 유기의 대상이 함께 고려된다. 그리고 그 다음에는 작정의 두 번째 단계가 오는데, 그것은 “실행의 미리 정하심”(propositum exequendi)이다. 이러한 실행의 작정 또한 두 가지로 이루어지는데, 첫 번째는 “그것을 통하여 그분의 작정을 실행하게 될 수단들의 준비에 관련된 것”(ad ipsam mediorum praeparationem, per quae primum suum illud decretum exequeretur)이고, 두 번째는 “택자와 유기자 개개인에게 이루어질 그 수단들의 적용과 관련된 것”(ad eorum mediorum applicationem, quae fitsingulis vel electis, vel reprobatis)이다.⁵⁰⁾ 즉 실행과 관련된 작정은 두 가지인데, 수단들을 정하심과 적용하심이다.

그리고 이 수단에는 다음의 것들이 있는데, 첫째로 깨끗하고 순전한 인

48) Danaeus, *Isagoges: Quarta II*, 138: “Ergo plene perfecteque neque potentiam, neque gloriam suam ostenderet Deus, nisi & iustitiam suam in reprobis, & misericordiam in Electis patefaceret.”

49) 후택론 역시 예정론에서 절대성을 말하나, 긍휼과 의에 더 강조가 있다. 다음의 언급은 이러한 강조 후택론 구조 전체와 연관이 있음을 보여준다: F. Turretin, *Institutes of Elenctic Theology*, trans. George Musgrave Giger, volume 1 (Grand rapids: Baker Book House, 1992), 343: “The object of the divine predestination ought to be either one eligible through mercy orreprobable through justice. This cannot be said of man creatable and liable to fall, but only man as created and fallen.”

50) Danaeus, *Isagoges: Quarta II*, 142.

간의 창조, 둘째로 창조된 인간의 넘어짐과 타락, 셋째로 첫 인간의 죄의 확대가 있다.⁵¹⁾ 이것은 택자와 유기자에게 보편적인 것이다. 그리고 오직 선택을 위한 수단이 하나 더 첨가되는데, 그것은 “아담 안에서 가장 의롭게 정죄된 최초의 사람들을 그 자신의 피로 구속하실 신인이신 그리스도”(Christus Deus & homo, qui in Adamoprimos homines iustis sime damnatos suo sanguine redimeret)이다.⁵²⁾

여기서 다네우스는 말하기를 “그것을 통하여 그분의 선택과 유기의 작정들을 수행하셨고, 수행하시는 그 수단들을 하나님께서 미리 보셨을 뿐만 아니라, 필수적이었던 그 수단들이 그것을 일으키고 수행하도록 정하셨다”고 한다.⁵³⁾ 여기서 다네우스는 죄에 대한 문제를 하나님의 예지가 아닌, 하나님의 작정 안에 둔다. 그러나 사람은 타락이 작정되었다는 것을 가지고, 자신의 타락을 변명할 수가 없다. 다네우스는 타락에 대해서 두 가지를 함께 설명한다. 즉 하나님은 인간을 선택 조건으로 지으셨으나 가변적이었다. 즉 그가 원하면 범죄할 수 있었다. 그가 범죄한 후에는 변명할 수 없는 데, 왜냐하면 그는 자유의지를 가진 자로 창조되었기 때문이다.⁵⁴⁾ 그럼에도 불구하고 하나님 그분이 영원 전에 인간의 창조를 작정하신 것처럼, 하나님은 그 첫째 인간의 타락을 확실히 영원 전부터 정하시고, (타락이) 일어나도록 작정하셨다고 말한다.⁵⁵⁾ 그러므로 두 관점에서 인간의 타락은 인간의 의지와 하나님의 작정과 만난다. 물론 난점은 존재한다. 어떻게 하나

51) 후택론을 지지하는 튜레틴은 창조와 타락을 조건이라고 주장한다: Turretin, *Institutes of Elenctic Theology*, 347: “The creation and fall are not ordered as means by themselves subordinate to the end of predestination, but are presupposed as the condition prerequisite in the object.”

52) Danaeus, *Isagoges: Quarta II*, 143-45.

53) Danaeus, *Isagoges: Quarta II*, 142: “Nam non solum praevidit Deus illa media, per quae exequutus est & exequitur decretum electionis suae ac reprobationis: verum etiam illa ordinavit, quae necessaria erant, ad illud efficiendum, & exequendum.”

54) Danaeus, *Isagoges: Quarta II*, 144.

55) Danaeus, *Isagoges: Quarta II*, 144: “Caeterum Deus etiam ipsum hominis primi lapsum ordinavit, & fieri decrevit, & quidem ab aeterno, quemadmodum & ipsam hominis creationem decrevit ab aeterno.”

님의 작정을 인정함과 동시에, 인간에게 죄책을 돌릴 수 있는가? 이것에 대해서 다네우스 역시 의식하고 있다. 그는 세 가지로 답한다:

첫째, 하나님께서 사람이 죄를 짓는 것을 의지하신다는 그분의 작정을 아담은 알지 못했다. 둘째, 아담은 자신의 고유한 의지와 악의로 범죄했고, 그러므로 하나님으로부터 의롭게 심판을 받는 것이다.⁵⁶⁾ 그리고 마지막으로 그것은 하나님 그분의 드러난 의지와는 반대되는 것임에도 불구하고, 하나님의 비밀스러운 작정에서 나왔다는 것이다. 그리고 만약 그분의 논의 근거를 우리가 이해할 수 없다 할지라도, 우리가 그것 때문에 불경해서는 안된다고 한다.⁵⁷⁾ 그는 ‘허용’이라는 용어보다는 “비밀스러운 작정”(arcanum decretum)이라는 용어를 사용하는데, 이것은 칼빈의 이해를 반영한 것으로 보인다.⁵⁸⁾

또한 다네우스는 구원의 이유를 네 가지로 정리하는데, 각각 유효적 원인, 질료적 원인, 형태적 원인, 목적적 원인으로 나눈다. 이것은 각각 하나님의 거저 주시는 공훈과 사랑, 그리스도, 그리스도와 우리의 연합, 또는 그리스도를 통한 양자, 그리고 하나님의 의와 선하심을 드러내는 것이라고 한다. 그는 선택의 이유를 논하는 데 있어서 먼 원인과 가까운 원인을 가지고 설명한다. 여기서 그는 칼빈에게서 볼 수 있는 방식을 사용하면서도 그에게서 볼 수 없었던 내용을 언급한다. 오히려 칼빈에게서 먼 원인과 가까운 원인의 구별은 하나의 사건에서 나타나는 하나님의 비밀한 의지와

56) Danaeus, *Isagoges: Quarta II*, 149: “Tamen ipsum Dei decretum non fuit Adamo cognitum, nempe, Deum velle ut ipse peccaret. Itaque propria voluntate, ac militia peccavit Adamus, ac proinde iuste punitur a Deo.”

57) Danaeus, *Isagoges: Quarta II*, 149: “Evenit igitur ex Dei ipsius arcano decreto id, quod tamen praeter & contra manifestam eiusdem Dei voluntatem erat. Cuius consilii ratio si non potest a nobis comprehendi, ne propterea blasphememus.”

58) Calvinus, *De aeterna Dei Praedestinatione* (Geneve: Librairie Droz S.A., 1998), 250: “Hinc certe iam colligere promptum est, quam inane et fluxum sit illud divinae iustitiae patrociniium, quae mala sunt, non eius vluntate, sed permissu duntaxat fieri.... Sed quod otisum ea permittere fingunt, quae scriptura non tantum eo volente sed authore fieri pronuntiat, nimis frivolum est effugium:” 이와 함께 칼빈은 ‘허용’이라는 용어보다는 ‘죄에 대하여 arcanae operationis’, ‘arcanum consilium’이라는 말을 사용한다.

인간의 의지, 특별히 죄의 문제를 풀어가는 하나의 방식이었다.⁵⁹⁾ 그러므로 칼빈에게 있어서 먼 원인은 알 수 없는 것이며, 오직 결과론적으로만 드러나는 것이었다. 그러나 다네우스는 선택에 있어서 먼 원인과 가까운 원인을 언급하는데, 그 먼 원인과 가까운 원인은 동일하게 각각의 네가지 원인, 즉 유효적, 물질적, 형태적, 목적적 원인으로 이루어져 있다. 먼 원인에 있어서 각각 하나님, 증보자로서의 그리스도의 인격, 하나님의 자녀로 양자됨, 우리가 하나님 앞에서 책망 할 것 없게 되기 위한 삶의 거룩함이다.⁶⁰⁾

이와 함께 가까운 원인에 있어서도 네 가지 원인이 있는데, 하나님의 의지의 선하심, 그리스도의 죽으심과 순종, 그리스도와의 연합, 하나님의 공휼의 찬양이다. 이러한 네 가지 원인에 대한 것은 칼빈이 요3:16을 해석하는데 있어서 동일하게 사용하였던 것이다. 그럼에도 불구하고 다네우스의 예정론 전개는 칼빈의 이해보다 더 아리스토텔레스적인 이해와 전개로 치우친 것으로 볼 수 있다.

5. 예정에 대하여

다네우스에게 있어서 예정은 수단과 관련된 작정이다. 하나님은 모든 대상을 목적을 가지고 정하시고, 그 대상을 이끌 수단들을 정하셨다. 그리고 그 수단들을 어떻게 배열해야 할지를 정하신다. 그런데 이 수단들과 관련된 미리 정하심이 곧 예정(*praedestinatio*)이다. 성경에 의하면 예정은 곧 택자를 하늘의 영광으로 이끌기 위해서 택자들 안에서 이루어지는 모든

59) Calvinus, *Praedestinatione*, 102: "Nam quum ob unius hominis peccatum inflictum omnibus fuerit lethale vulnus, rectum Dei iudicium omnes agnoscunt. Si nihil obstat, quominus et prima interitus origo ab Adam coeperit et proximam in se causam singuli invenient, quid etiam impiediet, quin Arcanum Dei consilium, quo praedordinatus fuerat hominis lapsus, qua decet sobrietate, procul adoret fides nostra et tamen, quod propius apparet, conspiciat: totum humanum genus in Aadae persona aeternae mortis reatu constrictum esse et propterea morti esse obnoxium. Non ergo discussit Pighius, sicuti putabat, optimam et aptissimam symmetriam, qua inter se causa propinqua et remota congruent."

60) Danaeus, *Isagoges: Quarta II*, 152.

것들을 뜻하는 것인데, 그것들은 그 분의 세상이 창조되기 이전에, 하나님에 의해서 영원 전에 이미 결정되고, 정해진 것들이다.⁶¹⁾ 그러므로 하나님은 예정은 곧 하나님의 마음에서 그 분이 미리 정하신 바 실행하실 모든 수단들을 계획하시고 정하신 것이며,⁶²⁾ 곧 “작정의 실행”(exequutio decreti Dei)에 대해서 정하신 것이다.

그는 예정을 두 가지로 구분한다. 일반적인 것과 택자들 안에서 행하시는 것이다. 일반적으로는 예정은 하나님의 의논의 이행, 결과, 실행(*consilii Dei praestatio, effectum, & exequutio*)이며, 택자들 안에서 예정은 그것을 통하여 하나님께서 자신의 사람들을 영원한 구원, 유기자들을 영원한 멸망으로 이끄시는 근거인데, 여기에서 단계와 질서들을 정하셨으며, 이것으로부터 택자들에게 소명, 믿음, 칭의등이 그분의 예정의 결과로서 나온다.⁶³⁾ 이렇게 예정에는 택자들과 유기자들에 대한 여러 단계와 질서들이 있는데, 택자와 유기자는 여러 단계를 거쳐서 하나님께서 정하신 목적에 이르게 된다.

다네우스는 하나님의 선택의 작정이 여러 가지 단계들로 이루어져 있다고 말한다. 예정에 있어서 그 첫 번째 단계는 그리스도를 택하심이다. 즉 중보자로서 그리스도는 선택을 성취하는 도구와 같은 위치에 서게 된다. 그리고 두 번째 단계는 그리스도를 통하여, 그리고 그리스도로 인하여 공황을 베푸시는 것이다.

이 공황을 베푸심의 첫 번째 단계는 양자 삼으심(*adoptio*)이다. 이 양자 삼으심은 모든 구원의 단계를 앞서는 것이다. 이것은 곧 택자를 하나님의

61) Danaeus, *Isagoges: Quarta II*, 111: “Haec praedestinati... ut demonstretur nimirum omnia, quae fiunt in electis, ut ad gloriam coeles temper veniant, esse a Deo iam pride definite, & ordinate ab aeterno, & ante Mundi ipsius creationem, Ephes. 1:4.”

62) Danaeus, *Compendium Sacrae Theologiae* (Montpellier: Ioannes Giletus, 1595), 111.

63) Danaeus, *Isagoges: Quarta II*, 166: “Est enim ratio, perquam Deus suos ad salutem aeternam perducit, reprobos autem ad exitum suum, per quosdam gradus, & ordines a se constitutos. Ex quo fit, ut vocatio, fides, iustificatio sint istius praedestinationis effecta, in Electis.”

자녀의 수에 넣으시는 것이다. 다네우스에게 양자 삼으심은 이 땅에서 성도에게 이루어지는 구원의 단계가 아니라, 영원 속에서 실행되는 선택의 내용이다. 성도에게 있는 구원의 서정은 이 양자 삼으심의 결과, 또는 효력(*effectum*)으로 이해된다.⁶⁴⁾ 이 양자 삼으심의 결과 안에, 구원의 단계들이 들어가는데, 유효한 외적인 소명(*efficax vocatio externa*), 내적인 믿음(*fides interior*), 우리의 칭의(*nostra iustificatio*), 우리의 성화(*nostra sanctificatio*), 즉 악을 피하고, 선을 추구하는 것, 그리고 우리들의 영화(*glorificatio nostra*)이다.⁶⁵⁾ 여기서 ‘양자 삼으심’은 이미 영원 전에 이루어진 하나님의 사역으로 들어간다. 이 땅에 있는 구원의 서정은 하나님께서 이루신 양자 삼으심이 적용되는 것 뿐이다. 이로서 다네우스에게 있어서 성도의 양자됨은 영원 전부터 이루어진 것이다. 이러한 영원 속에 이루어진 양자됨에 대한 이해는 엡 1:4에서 나온 것으로 보인다. 엡 1:4은 선택과 양자됨을 한 구절에서 다루고 있는데, 이 구절을 통하여 다네우스가 양자됨을 선택과 함께 창세 전에 이루어진 작정의 영역으로 이해한 것으로 보인다.

이렇게 예정을 생각함에 있어서 다네우스는 몇 가지 조건을 생각해야 한다고 한다. 첫 번째 조건은 예정이 하나님의 예지(*praescientia*), 그리고 섭리(*providentia*)와 연결되어 있다고 하는 것이다. 참으로 예지는 예정 없이 있을 수 있으나, 예정은 하나님의 예지없이 있을 수 없다. 왜냐하면 하나님은 자신이 행하실 일, 즉 선한 일을 작정하셨을 뿐만 아니라, 그분 자신이 행하지 않으실 일, 즉 악과 범죄들까지 미리 아시기 때문이다.⁶⁶⁾ 또한 택자뿐만 아니라, 유기자의 조건에 대한 예정은 하나님의 섭리와 연결되어 있는데, 섭리는 하나님이 만물에 대한 모든 미래를 미리 아실 뿐만

64) Danaeus, *Isagoges: Quarta II*, 178.

65) Danaeus, *Isagoges: Quarta II*, 178-79.

66) Danaeus, *Isagoges: Quarta II*, 168.

아니라, 그것들이 있기 전에 먼저 배치하시고 정하시는 권세이다.⁶⁷⁾ 그러므로 예정은 하나님의 섭리의 한 종류이고 부분이라고 한다. 그러므로 예지와 섭리와 예정을 뒤섞지 말고 구분하는 것이 합당하다고 말한다.

두 번째 조건은 하나님 안에서의 예정은 확실하고 불변하며 움직일 수 없는 것이다.⁶⁸⁾

세 번째 조건은 택자들의 예정에만 고유한 것은 유기자들에게는 속하지 않았다는 것이다. 즉 택함받은 사람은 자신의 선택에 대해서 확신한다. 그들에게는 표가 있게 되는데,⁶⁹⁾ 이 표는 ‘우리와 우리의 마음 안에서 증거하시는 성령의 증거’, ‘우리의 믿음’, ‘우리들의 의지가 하나님의 진리, 그리고 율법으로 인하여 즐거워하고 기뻐하는 것’, ‘우리들의 죄, 그리고 우리들의 일그러진 육체의 탐욕들과 싸우고 슬퍼하는 것’, ‘외적생활의 새롭게 됨’ 등 다섯가지이다. 그러나 이것은 전적으로 선택에 대한 것이고, 유기는 그러한 표가 없다. “즉 자신이 성령에 대하여 죄를 범한다는 것을 알고 느끼지 않는 한, 누구도 자신의 유기에 대해서 확실하다고 말해서는 안된다.”⁷⁰⁾

네 번째 조건은 선택의 길이 항상 하나로, 또는 계속되는 여정과 연속으로 항상 나타나거나 흘러가지는 않으며, 그 때문에 가끔 끊긴 것으로 보인다는 것이다.⁷¹⁾ 다네우스는 이러한 네 가지 조건과 함께 예정을 함께 생각해야 한다고 말한다.

다네우스는 여기에서 선택의 확신에 대해서 설명한다. 택자는 자신이 맺는 열매를 통하여 스스로 택함을 받았다는 사실을 알게 된다. 다네우스의 설명은 선택의 확신에 대한 후기 개혁파 신학자들의 이해인 ‘실천적 삼단논

67) Danaeus, *Isagoges: Quarta II*, 169.

68) Danaeus, *Isagoges: Quarta II*, 169.

69) Danaeus, *Isagoges: Quarta II*, 173-74.

70) Danaeus, *Isagoges: Quarta II*, 172: “Nam de reprobatione sua nemo se dicat certum, nisi qui sese in Spiritum sanctum peccare scit, & sentit,…”

71) Danaeus, *Isagoges: Quarta II*, 175: “Quarta igitur, & ultima conditio praedestinationis, . . . Quod illa non semper uno, & perpetuo cursu & tenore apparet & fluit. Quamobrem interrupti saepe videtur.”

법'(Syllogismus Practicus)의 연장선에 있다고 할 수 있다. 그러나 다네우스의 이해에서 칼빈의 '선택의 거울이신 그리스도'(Speculum electionis)는 나타나지 않는다.⁷²⁾ 이러한 '선택의 거울이신 그리스도'가 나타나지 않는 것은 다네우스에게 칼빈적인 '그리스도 안에서의 선택'(electio in Christo)가 없기 때문이다. 그는 예정의 근거로서는 '하나님의 뜻'만이 강조되며, 그리스도 안에서의 선택은 언급하지 않는다. 그리스도는 예정의 실행의 영역으로 제한된다. 이런 면에서 다네우스의 예정론은 칼빈의 이해와는 일정부분 궤를 달리하며 베자와 유사하다.⁷³⁾

6. 유기에 대하여

선택과 함께 유기에 대해서 다네우스는 다음과 같이 정의한다. "유기는 하나님의 가장 의로운의지인데, 이것을 통하여 어떤 사람들을 그분의 진노와 의의 그릇이 되도록 정하시므로, 하나님께서 자신의 의의 영광을 위해서 자신의 기뻐하심에 따라서 그들을 영원한 죽음으로 정하신 것인데, 이것은 영원 전에 그분 안에서 이루어진 것이다."⁷⁴⁾ 이러한 언급은 전택론적인데, 그에게 있어서 택함을 받은 대상들이 어떠한 사람인가에 대한 설명이 없기 때문이다. 즉 '죄로 타락한' 존재를 대상으로 하지 않았다. 이와 함께 그는 유기의 원인들을 설명하면서 자신의 전택론적인 입장을 분명하게 드러낸다.

그는 선택에서와 동일하게 유기에 대해서 첫째되고, 먼 원인과 가깝고, 근접한 원인을 구별한다. 이 역시 동일하게 유효적 원인, 질료적 원인, 형

72) Calvin, *Institutio III*, 24, 5.

73) 베자의 예정론에서 그리스도의 위치에 대해서는 진네마의 언급을 참조하라. D. Sinnema, "Calvin and Beza: The Role of the Decree-Execution Distinction in their Theologies," *Calvinus Evangelii Propugnator: Calvin, Champion of the Gospel* (Papers Presented at the International Congress on Calvin Research, Seoul, 1998), (Grand Rapids: Calvin Studies Society Press, 1998).

74) Danaeus, *Isagoges: Quarta II*, 185: "Reprobatio est iustissima Dei voluntas, per quam aliquos homines ordinat, ut sint vasa irae suae seu iustitiae: ac proinde ad iustitiae suae gloriam Deus etiam istos ad mortem aeternam destinat pro beneplacito suo, quod in eo fuit ab aeterno."

태적 원인, 목적적 원인으로 나뉘는데, 가까운 원인은 각각 하나님의 의지, 아담 안에 있는 사람들(*homines in Adamo*), 하나님이 행하신 인간에 대한 거절(*ipsa reiectio hominum a Deo facta*), 하나님의 영광이다.⁷⁵⁾ 또한 먼 원인에 대해서도 그는 동일하게 네 가지 원인을 가지고 설명하는데, 첫째 되고, 최고의 자리를 차지하는 원인은 영원부터 있었던 바, 하나님의 의지, 작정인데, 이것을 통해서 사람들 중에서 어떤 자들을 선택하시기 원하시고, 어떤 자들을 유기하는 것을 원하셨다고 한다. 그리고 이것은 완전한 의와 완전한 최고의 지혜로 이루어진 것이다.⁷⁶⁾ 그렇다면 유기 어떤 다른 원인이 있는가 할 때, 그는 하나님의 의지 외에 모든 것을 거절한다. 그는 롬9:16,17,22, 그리고 딤후2:20을 인용하여 말하기를, “우리들의 악한 행위, 또한 우리들의 악한 행위에 대한 하나님의 유일한 예지, 또 우리들의, 부모의, 그리고 고유한 무가치함이 사람의 유기에 대한 첫째 원인이 아니고, 오히려 하나님 그분의 유일한 의지인데, 그럼에도 그 의지는 의롭다”고 한다.⁷⁷⁾ 더 나아가서 그는 바울을 인용하여 말하기를, “에서는 어떤 선이나 악을 행하기 이전 뿐만 아니라, 태어나기 전에 하나님으로부터 유기되었는데, 그 원죄를 배제하기 위한 것”이라고 한다.⁷⁸⁾ 이것은 요9:3의 예에서 가장 분명하게 제시된다.

75) Danaeus, *Isagoges: Quarta II*, 185.

76) Danaeus, *Isagoges: Quarta II*, 186.

77) Danaeus, *Isagoges: Quarta II*, 187: “Ex quo (Rom9:16,17,22, 2Tim 2:20) sit, ut neque opera nostra mala, neque sola Dei praescientia de iis operibus nostris malis futuris, neque indignitas quoque nostra, sive paterna, sive propria sit prima causa reprobationis hominum : sed sola Dei ipsius voluntas, quae, uti diximus, tamen est iusta.”

78) Danaeus, *Isagoges: Quarta II*, 187: “Nam ait Paulus, Esauum reprobatum a Deo fuisse, non solum antequam boni, aut mali quidquam fecisset: sed etiam antequam natus esset, ut ipsum originis peccatum excludat,…”

하나님이 왜 그렇게 유기하시는지 인간은 알 수 없다.⁷⁹⁾ 그럼에도 불구하고 하나님의 유기가 불의할 수 없다. 하나님의 속성이 의로우시기 때문이다. “하나님의 선택과 유기는 선하심과 의로우심을 절대로 벗어나서 존재하지 않는다. 그리고 다음의 것을 생각해야 하는데, 왜냐하면 모든 덕성들이 하나님 안에서는 하나의 덕성이기 때문이다. 게다가 하나님의 의지는 가장 의로운 규범이고 규율이다.⁸⁰⁾ 이것은 곧 하나님의 속성이 모두 하나의 속성, 즉 단순하기 때문에, 그분의 의지가 무엇이든지 간에 가장 의로울 수 밖에 없다고 하는 것이다. 이러한 전개는 칼빈의 이해와 동일한 것이다.⁸¹⁾

계속하여 유기의 질료적 원인은 스스로와 그 자신의 종과 씨를 모두 타락시킨 첫 번째 사람 아담 안에 있는 것이며, 형태적 원인은 그들로부터 하나님의 돌아서심, 또는 구원의 은총을 빼앗으심이다. 목적적 원인은 하나님께서 그의 진노의 그릇을 징벌하실 때, 드러나고 나타날 그분의 의와 능력 안에서 하나님의 영광이다.⁸²⁾

이와 함께 다네우스는 유기의 실행 가운데서도 각각의 단계를 말하고 있는데, 첫째는 소명이 없거나, 무효한 소명, 두 번째 단계는 불신, 세 번째 단계는 하나님의 구원의 은총의 제거, 네 번째 단계는 마음의 쉬지 못함 또는 혼란, 다섯 번째 단계는 오염, 여섯 번째 단계는 마음의 완고함, 일곱 번째 단계는 정죄이다. 이러한 순서는 칼빈에게서는 볼 수 없는 것이고, 베

79) Danaeus, *Isagoges: Quarta II*, 187: “Rom. 9:11, Malac 1:2,3, Gen 25:23, Pro 16:4. Id quod etiam apud Ioannem videtur expressum, atque apertissime demonstratum. Ioan 9:3. Quamobrem hoc statuatur quod docet Scriptura S. primam reprobationis hominum causam esse decretum Dei, & voluntatem eius, quae iusta est, et si nobis incognita est, & incomprehensibilis.”

80) Danaeus, *Isagoges: Quarta II*, 201: “Dei enim praedestinatio, & reprobatio extra bonitatem, extraque iudtitiā nequaquam vel est, vel consideranda est: quandoquidem omnes virtutes in Deo sunt una virtus. Praeterea Dei voluntas est omnis iustitiae norma & regula.”

81) 양신혜, “칼빈의 예정론 이해,” 『한국개혁신학』 49(2016): 116: “... 칼빈은 하나님이 ‘최고의 원인’이고, 하나님의 의지가 ‘정의의 가장 확실한 규칙’이라고 정의한다.”

82) Danaeus, *Isagoges: Quarta II*, 188.

자보다도 더 세분화된 것이다.⁸³⁾

다네우스의 유기의 실행의 단계에 대한 설명에서는 두 가지 점을 지적할 수 있다:

첫 번째는 구원의 서정과 같은 이러한 ‘유기의 단계’가 과연 성경적인가 하는 것이다. 구원의 서정과 달리 ‘유기의 단계’에 대해서는 정의하기가 쉽지 않다. 성경에 이에 대응하는 구절이 없기 때문이다. 성경은 다네우스가 유기의 실행의 단계라고 본 것들을 유기를 이루어 가는 순서라기보다는 하나님을 떠난 사람들에게서 나타나는 여러 가지 결과들, 또는 현상들로 설명하고 있다. 그렇다면 이런 현상들에 대해서 단계적이기보다는 총체적이고, 유기적으로 이해하는 것이 나은 것으로 보인다.

두 번째는 이러한 유기의 단계는 앞에서 다네우스가 언급한 바 누구도 유기자로 확정해서는 안된다는 이해와 상충된 것으로 보인다. 유기의 단계가 있다면 그것은 유기자의 증거로 볼 수도 있을 것이다. 유기는 영원에서 이루어진 것이지만, 사람이 이 땅에 있는 동안 유기자가 누구인지 알 수 없다. 유기의 단계와 사람이 유기자를 구별해 낼 수 없다는 것은 서로 상충하는 것처럼 보인다.

7. 죄의 문제

위에서 살펴 본 바와 같이 다네우스는 “하나님의 비밀스러운 작정”(Dei arcanum decretum)으로 타락을 설명하려고 하였다. 그럼에도 불구하고 다른 개혁파 신학자들과 마찬가지로 그는 죄의 문제에 있어서 하나님이 죄의 원인자가 되신다는 것에 대해서 부인한다. 그는 먼저 단언하기를 인간의 악한 행위도 하나님의 비밀스러운 의지로부터 나오는 것이라고 한다. “인간은 불의하게 원하고 행하는 것을 하나님은 의롭게 행하신다. 참으로

83) 베자는 *De praedestinationis doctrina et verousu tractatio absolutissima* (Geneve: Eustache Vignon, 1583)에서 몇 가지 순서를 제시하는데, 그 순서는 *Derelictio iusta in corruptio, Induratio, Indurationis effecta, Mors aeterna* 이다.

비록 악한 자들과 죄인들이 하나님의 의지에 반하여 행한 것 안에서, 그들로 인하여 하나님의 의지가 이루어지지만, 그럼에도 불구하고 놀랍고 형언할 수 없는 방법에 의해서 하나님의 비밀스러운 의지가 없이는 하나님의 드러난 의지에 반하여 일어나는 일이 이루어지지 않는다.”⁸⁴⁾ 그는 드러난 의지와 비밀스러운 의지를 구분하여, 드러난 의지에 반하는 일조차도 비밀스러운 의지에 의해서 이루어지는 것이라고 한다. 그는 ‘의지’와 ‘비밀스러운 의지’를 조심스럽게 구분한다. 의지는 일반적으로 ‘드러난 의지’를 지칭한다. 이 의지는 분명히 선만을 명령하시고 계시다. 그러나 ‘비밀스러운 의지’에서는 ‘놀랍고 형언할 수 없는 방식’으로 죄마저도 다스리신다.

여기서 다네우스의 특징을 볼 수 있는데, 그는 동시대, 또는 후대의 신학자들에게서 일반적으로 사용되었던 ‘허용’(permissio)이라는 용어를 사용하지 않는다. 당시 개혁파 신학자들은 ‘허용’이라는 말을 정의하여, 그것이 무의지적인 허용이 아닌, 의지에서 나오는 허용이라는 것을 설명한 후에, 죄에 관련해서는 허용이라는 말을 사용하는 것이 일반적이었다. 이것은 죄가 하나님의 작정에서 기인한 것임에도 불구하고, 하나님을 죄의 원인으로 만들지 않으려는 최소한의 타협선이었다. 그러나 다네우스는 ‘허용’이라는 단어의 사용을 극히 자제한다.⁸⁵⁾ 물론 그는 ‘허용’이라는 말의 사용 자체를 금하지는 않는다. 다네우스는 그의 다른 저서에서 어거스틴을 인용하여 말하기를 “하나님께서 선하게, 또한 악하게 되는 것은 무엇이든지 되도록 허

84) Danaeus, *Isagoges: Quarta II*, 204: “Deum iuste facereid, quod homo iniuste vult, & facit. Etsi vero in eo ipso, quod contra Dei voluntatem Mali homines & peccatores egerunt, de ipsis facta est voluntas Dei: miro tamen & ineffabili modo praeter arcanam Dei voluntatem non fit, quod tamen fit contra ipsius patefactam voluntatem.”

85) Danaeus, *Isagoges: Quarta II*, 207: “Nam neque solum permittendo, neque patiendo, neque indulgendo tantum Deus indurat, sed iusteoperando & impellende.” 죄의 원인과 관련된 38장 ‘De hac quaestione, Utrum Deus sit mali author, qui quosdam indurat’에서 한번 permissio가 사용되었는데, 이 역시 permissio를 긍정하기 보다는 부정하기 위해서 사용된 것이다.

락하심으로서 행하시는 것을 의심해서는 안된다”고 한다.⁸⁶⁾ 그는 또 말하기를 “하나님의 의지가 분명하게 그 분의 사역과 허용이라고 생각한다”⁸⁷⁾고 함으로서 ‘허용’이라는 말이 하나님의 의지에 사용될 수 있다는 것을 피력한다. 그러나 허용이라는 말을 사용한 다네우스의 저서는 롬바르두스에 대한 주석서라는 것을 볼 때, 자신의 의도보다는 ‘허용’이라는 단어를 일반적으로 신학 안에서 사용할 수 있음을 보여준 것으로 보인다.

다네우스 자신은 ‘허용’이라는 단어를 사용하지 않는다. 오히려 그는 간혹 허용을 대신 할 만한 ‘허락하다’(sinere)라는 말을 사용하면서,⁸⁸⁾ 하나님의 작정과 섭리를 설명하는데 있어서 ‘허용’이라는 단어와 개념을 피하고 있다. 그는 타락과 관련해서도 매우 강력한 어조를 사용하는데, ‘정하셨다’(ordinavit), ‘발생하도록 작정하셨다’(fieri decrevit), 하나님은 그가 범죄하는 것을 원하셨다’(Deum velleut ipse peccaret)고 말한다.⁸⁹⁾

다네우스와 같이 칼빈 역시 기독교강요에서 허용이라는 단어의 오용을 지적하였다.⁹⁰⁾ 칼빈은 적극적으로 하나님의 의지 만이 만물의 원인이라고 주장하였다. 이러한 칼빈의 이해를 그대로 받아서 사용한 것은 다네우스라고 생각될 수 있을 것이다. 다네우스는 당대의 신학자들 중에서 누구보다

86) Danaeus, *In Petri Lombardi Episcopi Par sensibus librum primum Sententiarum, qui est de vero Deo, essentia quidem uno: personis autem trino: Lamberdi Danaei commentarius triplex. Liber 1.* (Geneve, 1580), 708: “Nec dubitandum est Deum facere bene, etiam sinendo fieri quaecunque fiunt male”. 이하 Commentarius.

87) Danaeus, *Commentarius*, 708: “Ecce hic manifeste habemus Dei voluntatem appellari ipsius operationem vel permissionem.”

88) Danaeus, *Isagoges: Quarta II*, 204.

89) Danaeus, *Isagoges: Quarta II*, 204-8.

90) Calvin, *Institutio*, III, 23, 8: “Hic ad distinctionem voluntatis et permissionis recurritur, secundum quam obtinere volunt, permittente modo non autem volente Deo perire impios. Sed cur permittente dicemus, nisi quia ita vult? Quanquam nec ipsum quidem per se probabile est, sola Dei permissione, nulla ordinatione, hominem sibi accersisse interitum, Quasi veronon constituerit Deus qua conditione praecipuam ex creatures suis esse vellet. Non dubitabo igitur cum Augustino simpliciter fateri, voluntatem Dei esse rerum necessitatem, atque id necessario futurum esse quod ille voluerit: quemadmodum ea vere future sunt quae praeviderit.”

도 가장 적극적으로 죄에 대한 하나님의 섭리를 주장한 것으로 보인다.⁹¹⁾

그러나 이러한 강력한 표현에도 불구하고 그는 하나님이 죄의 원인이시라는 것을 부정한다. “왜냐하면 하나님의 의지는 악할 수가 없기 때문이다.”⁹²⁾ 그는 하나님은 절대로 악의 저자가 아니시며, 죄들의 저자와 원인은 오직 사람에게 있다고 한다.⁹³⁾ 다네우스는 많은 성경 본문을 통하여 유기된 자들의 범죄가 하나님의 작정 안에 있다고 주장한다.⁹⁴⁾ 그럼에도 불구하고 이것을 가지고 죄의 원인을 하나님께 돌릴 수 없으며, 오직 사람이 죄의 원인자라고 말한다. 그는 이것을 두 가지의 근거를 가지고 주장한다.

첫째로 비록 하나님께서 유기자들이 믿지 않고, 이 사람, 저 사람이 완고하게 되는 것을 하나님이 정하셨음에도 불구하고, 강제적으로가 아니라, 불의한 자들이 스스로의 의지로 믿지 않으며 완고해지기 때문이다.⁹⁵⁾ 다시 말하면 그들은 스스로 죄를 결정했다는 것이다. 그러므로 타락은 그들에게 필연적으로 이루어진 것임에도 불구하고, 그 필연성이 그들로 하여금 억지로 죄 짓게 하거나, 그렇게 했던 것이 아니며, 강제로 그들이 죄를 짓게 하지 않았다.⁹⁶⁾ 즉 인간은 필연적으로, 그리고 변할 수 없게 죄를 지었으나, 그럼에도 강제적으로 한 것은 아니다. 오히려 자신의 악한 의지에 따라서

91) 이렇게 죄와 작정을 강하게 연관시켜 표현을 쓴 대표적인 신학자는 네델란드의 신학자인 요한네스 마코 비우스(Johannes Maccovius, 1588-1644)이다. 그러나 이로 인해서 오히려 하나님의 죄의 원인으로 만든다는 오해를 받았다. A. Beck, *Gisbertus Voetius (1589-1676): Sein Theologieverständnis und seine Gotteslehre*, (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2007), 335.

92) Danaeus, *Isagoges: Quarta II*, 205: “Nam mala Deivoluntats esse non potest.”

93) Danaeus, *Compendium*, 192: “Mala tamen velut peccata, quatenus mala sunt, semper excipimus, quatenus, inquam, mala seu peccata sunt, quorum Deus nunquam est autor. Nam eorum, id est peccatorum(quatenus peccatum, non autem quatenus illud est actio) autor & causa est sola hominis agentis voluntas, August. In Enchirid. Cap.100.”

94) Danaeus, *Isagoges: Quarta II*, 193; 다네우스가 인용한 성경 본문은 다음과 같다: 시 58:4, 출 3:19, 4:21, 창 25:22, 말 1:2, 롬 9-11장, 행 13:48, 사 54:16, 요 9:3, 12:38, 사 53:1, 63:17.

95) Danaeus, *Isagoges: Quarta II*, 193: “Nam etsi Deus ordinavit reprobos non esse credituros, & hunc vel illum obdurandum esse: sponte tamen non coacte, & voluntate propria haud invite isti non credunt, aut crediderunt, sed se obdurant, atque huiusmodi sunt.”

96) Danaeus, *Isagoges: Quarta II*, 193.

범죄하였다. 그러므로 그 책임은 자신의 의지에 있는 것이며, 하나님께 있는 것이 아니다.

둘째로, 그는 하나님의 의지와 인간의 악한 사역과 행위 가운데 내재해 있는 범죄, 또는 악 사이에 인간의 악한 의지라는 수단이 오는데, 오직 그 의지로부터 범죄가 시작한다고 한다.⁹⁷⁾ 즉 하나님의 의지와 인간의 범죄 사이에는 인간의 악한 의지가 있으며, 그 범죄는 전적으로 인간의 악한 의지에서 기인한다고 하는 것이다. 결국 하나의 사건에는 하나님의 의지와 인간의 범죄가 함께 존재하지만, 그들 중에서 범죄는 오직 인간의 죄악된 의지로부터 나온다. 이러한 두 가지 근거를 두고 다네우스는 말하기를 하나님이 죄의 원인자(*author*)라던가, 본성을 타락시키는 자(*corruptor*)라는 것이 성립될 수 없다고 주장한다.

이와 함께 다네우스는 당시에 죄의 원인과 관련해서 만연한 세 가지 오류에 대해서 경고한다. 첫째는 자신의 죄의 책임을 별(별자리)에 두는 사람들이다. 둘째는 마니교도들인데, 그들은 그들보다 강력한 어떤 어둠의 종족에게 책임을 돌린다. 셋째는 자유주의자들(*Libertini*)인데 그들은 자신들의 죄를 사탄에게 돌린다.⁹⁸⁾ 이들은 모두 자신에게 있는 죄의 책임을 또 다른 어떤 존재에게 돌리는 자들이다.

그러나 죄의 근원은 하나님이나, 그 어떤 다른 피조물에 있는 것이 아니라 사람의 의지에 있다. 다네우스는 죄의 근원이 사람에게 있음을 확고히 한다.

8. 구원의 단계에 대하여

앞에서 살펴본 바와 같이 다네우스는 예정론 안에서 구원의 단계를 설명한다. 그리고 그 설명에서 모든 구원의 단계 이전에 ‘양자 삼으심’(*adoptio*)

97) Danaeus, *Isagoges: Quarta II*, 207: “Inter Dei denique voluntatem & peccatum sive malum, quod in ipso malorum hominum opera & facto inest, media intercedit mala hominum voluntas, a qua sola proprie peccatum est & proficitur.”

98) Danaeus, *Isagoges: Quarta II*, 207-8.

을 먼저 둔다. 즉 양자 삼으심은 소명부터 시작되는 구원의 단계에 대한 또 다른 원인과도 같다. 이런 면에서 ‘양자 삼으심’은 이 세상에서 우리에게 주어지는 일종의 은총의 한 단계라기보다는 소명 이하를 가능케 하는 하나의 조건이고 시작점이다. 즉 택자를 먼저 양자 삼으시고, 그 양자에 합당한 은총들을 내리시는 것이다. 이런 면에서 양자 삼으심은 다네우스에게 있어서 독특한 자리를 가지고 있다.⁹⁹⁾

이와 함께 우리에게 주시는 실제적인 은혜의 시작은 소명이며, 이것은 믿음과 함께 사람의 영원한 구원을 위한 부차적인 원인으로 이해된다.¹⁰⁰⁾ 여기서 소명은 일반적인 특별한 직무나 직분을 위한 소명이 아니라, 특별히 교회로, 또는 복음과 그리스도로 부르는 것을 뜻한다.¹⁰¹⁾ 이 소명은 부르는 방식(*modo vocandi*)과 효과(*effectis*)에 따라서 각각 두 가지로 나뉜다. 효과에 따라서는 ‘유효한 소명’(*vocatio efficax*)과 ‘무효한 소명’(*vocatio inefficax*)으로 나뉜다. ‘그리스도를 믿는 믿음’은 우리들의 구원에 대한 부차적인 원인이다. 먼저는 하나님을 아는 믿음(*fides Theologica*)이 온다. 일반적으로 하나님을 아는 믿음은 우리를 밝히시고, 움직이시는 하나님의 영으로부터 나오는 우리들의 마음의 동의이다.¹⁰²⁾ 그리고 이 믿음이 어떤 일을 하는가를 설명한다. 즉 이것(믿음)을 통하여 우리가 기록된 하나님의 말씀으로부터 듣는 것과 읽는 것을 이해하고 믿을 뿐만 아니라, 하나님의 교리가 있으며, 참되다는 것을 고백한다. 그리고 그 교리에 대한 선한 마음과 그 교리를 맞본 것으로 인하여 그 교리 자체를 받

99) Danaeus, *Isagoges: Quarta II*, 178-79 참조. 다네우스는 구원을 이루는 수단에 대한 예정에서 소명 이하의 구원의 단계들을 다루면서 그것의 원인을 크게는 예정으로 두고, 그 예정 안에 있는 양자삼으심을 또 다른 원인으로 두고 있다. 이런 면에서 양자는 소명 이하의 구원의 단계가 운데 나타나지 않는 하나님의 구원 행위로 이해한다.

100) Danaeus, *Compendium*, 115: “Illae vero causae secundariae, per quas decretum Dei de electione hominum executioni quod; in nobis a Deo ipso mandatur, sunt inprimis duae, ut docet Paulus, Rom.9:30, Eph.2:8, Ioan.6:29, nempe vocatione nostra efficax ad Evangelium seu Christum, & ex ea fides in eundem.”

101) Danaeus, *Compendium*, 116.

102) Danaeus, *Compendium*, 118: “Est igitur in universum fides Theologica, animi nostri assensus a Dei spiritu nos illuminante & movente genitus.”

아들이며, 그것을 증거하고 따르고 고백한다.¹⁰³⁾

여기서 다네우스는 역사적 믿음(*historica fides*), 일시적 믿음(*temporaria fides*)과 물질적 근거에 의한 믿음(*ratione materiae*)과 참된 믿음(하나님을 아는 믿음)을 구별한다.¹⁰⁴⁾ 이 믿음 중에서 하나님을 아는 믿음만이 참된 믿음이며 여기에 의롭게 하는 믿음(*fides justificans*)이 따라온다. 이 의롭게 하는 믿음은 하나님의 약속들과 공훈에 대해서 성령께서 계시하시고, 마음에 새기신 확실한 인식인데, 이것을 통하여 개개의 성도들은 영혼과 그의 마음의 충만한 신뢰로서, 그의 아들이시며 우리의 주이신 예수 그리스도를 통하여 하나님이 자신에게 아버지이시며 구원자이심을 알고 믿고 받아들인다.¹⁰⁵⁾ 즉 믿음은 확실한 인식일 뿐만 아니라 하나님의 복음과 공훈을 전폭적으로 신뢰하는 것이다.

여기서 다네우스는 마치 믿음에도 두 가지 단계가 있는 것처럼 설명한다. 먼저는 하나님을 아는 믿음이고, 두 번째는 의롭다하는 믿음인데, 성경의 교리를 지적으로 믿고 고백하는 것에서, 신뢰로서 하나님을 아버지로 인식하고 신뢰하는 것까지 단계적으로 설명하고 있다. 이러한 의롭게 하는 믿음은 하나의 원인으로 작용하여 우리에게 풍성한 은혜, 즉 구원의 단계를 베푸시는 도구가 된다.

다네우스는 믿음을 통하여 받는 여러 구원의 은총에 대하여 설명하는데,

103) Danaeus, *Compendium*, 118: “Per quem(fidem) ea, quae de Dei verbo scripto audivimus & legimus, non solum intelligimus & credimus, id est, fatemur esse & vera, & doctrinam Dei, sed etiam benevolentia quadam & gustu erga eam ipsam doctrinam afficimur, eam probamus, sequimur ac profitemur.”

104) 이러한 네 가지 믿음에 대한 구별은 다른 개혁파 신학자들에게서도 동일하게 나타난다. 독일의 개혁파 신학자 우르시누스(Zacharias Ursinus, 1534-1583)는 그의 작품 『하이델베르크 요리문답 해설』에서 믿음을 ‘역사적 믿음’, ‘일시적 믿음’, ‘이적을 행하는 믿음’, 의롭다 하심을 얻는 믿음’ 네 가지로 구별한다. 자카리아스 우르시누스, 『하이델베르크 요리문답 해설』, 원광현 역 (크리스찬 다이제스트, 2006), 203-7.

105) Danaeus, *Compendium*, 119: “Est autem fides iustificans certissima cognitio de Dei promissionibus & misericordia a S. Spiritu revelata & cordibus impressa, per quam singuli fideles plena animi & cordis sui fiducia Deum sibi partem & servatorem per Christum filium eius Dominum nostrum esse sciunt, credunt & amplectuntur.”

먼저 오는 것은 가까운 원인으로서 의롭다하는 믿음이다. 이 의롭다하는 믿음을 통하여 우리가 그리스도와 가장 밀접하게 연합되게 된다. 그리스도와의 연합으로 말미암아 우리가 그리스도의 지체들과 연합하게 되는데, 이것은 본질적인 연합이 아니라, 영적인 관계를 통하여 우리가 그리스도와 한 신비한 몸(*unum corpus mysticum cum Christo*)이 되는 것이다.¹⁰⁶⁾ 그리고 머리되신 그리스도로부터 성도를 위한 구원의 은혜들을 나눠게 된다. 그것은 ‘생명’, ‘의롭다함’, ‘거룩’, ‘죽음’, ‘부활’ 그리고 ‘영광’이다.¹⁰⁷⁾ 그러므로 두 번째 결과는 생명이다. 그리고 세 번째 결과는 그리스도를 통한 하나님 앞에서 우리들의 의로움이다.¹⁰⁸⁾ 다네우스는 이 의로움이 두 부분으로 되어 있다고 한다. 하나는 그리스도로 인한 우리들의 죄악들에 대한 값없는, 그리고 온전한 죄사함이며, 다른 하나는 우리에게 행해진 바 그분의 온전한 의를 값없이 전가하시는 것이다.¹⁰⁹⁾ 네 번째 결과는 “우리의, 그리고 우리 자신 안에 내재하는 거룩함과 중생이다. 이것들은 중보자 그리스도의 가장 중요하고 주요한 은총인데, 이 땅에 거주하고 있는 그분의 사람들, 그리고 하나님의 택자들 안에 있는 것”이다.¹¹⁰⁾ 그리고 마지막 결과는 ‘이생 후의 우리들의 영광’이라고 말한다.

여기서 다네우스는 칼빈과 같이 그리스도 안에서 나오는 두 가지 은혜로서의 칭의와 중생, 또는 성화를 말한다.¹¹¹⁾ 아담 안에서 타락한 사람들은 두 가지 결점을 가지게 되는데, 하나님 앞에서의 죄책과 우리 안에 가지는

106) Danaeus, *Compendium*, 121.

107) L. Danaeus, *Compendium*, 122: “Nam omnia sua Christ homo velut caput nobis suis membris communicat, vitam, iustitiam, sanctitatem, mortem, resurrectionem & gloriam suam, Rom. 5:5,6, Col. 3:1.”

108) Danaeus, *Compendium*, 122.

109) Danaeus, *Compendium*, 124.

110) Danaeus, *Compendium*, 122: “Nostra & in nobis ipsa inhaerens sanctificatio seu regeneration, quae sunt potissima & praecipua Christi Mediatoris in suos, seu Dei electos in his terris adhuc versants beneficia.”

111) 최운배, 『갈뱅신학입문』 (서울: 장로회신학대학교출판부, 2013), 268-69; 김은수, 『칼빈과 개혁신앙』 (서울: SFC, 2011), 170: “칼빈에 의하면, 먼저 하나님께서 성령으로 말미암는 은혜의 선물인 믿음을 통해 우리를 그리스도에게 접붙이심으로써 그리스도와 연합하게 하시고, 그 결과로서 ‘이중은혜(duplex gratia), 곧 칭의와 성화의 은혜를 누리게 하신다.”

타락이다. 이와 같이 성도는 그리스도 안에서, 그 분을 통하여 두 가지 하나님님의 은혜에 이르게 된다. 그것은 하나님 앞에서 우리가 의롭게 되는 것과 우리 안에서 중생되는 것이다. 그리스도의 순종으로부터 성도의 의로움이 나오고, 그리스도의 거룩함으로부터 성도의 중생, 혹은 거룩이 나온다.¹¹²⁾

이와 함께 다네우스는 의롭다하는 믿음의 또 다른 결과로서 ‘우리들의 중생, 그리고 내재하는 성화’(regeneratio nostra, seu sanctificatio inhaerens)를 말한다. 그리고 이 성화 안에서 선행과 그것을 통하여 선행을 준비하게 되는 참된 회개가 이루어진다고 한다. 먼저 이 중생은 의롭다하는 믿음의 결과이며, 이것은 택자 개개인이 내주하시는 성령께서 일으키는 믿음을 통하여 누리는 생명인데 “이 영적인 생명은 육체의 본성적인 허물과 그것의 모든 결과물들을 죽이고 소멸시키며, ... 새롭게 된 자들과 거룩하게 된 자들을 살리고 넣고 충동하고 커지게하고 보존하므로서, 그들의 모든, 그리고 개개의 내적, 외적 사역은 그 분의 명령들과 드러난 의지로부터 하나님의 순종으로 분명하게 확증되고 결정된다.”¹¹³⁾ 그리고 성화, 거룩함, 그리고 우리의 의는 행위에 의해서 우리 안에 거하는 것이며, 전가된 것이 아니라고 한다.¹¹⁴⁾ 이런 면에서 칭의와 성화, 중생은 구분되어야 한다. 다네우스에게 있어서 논리적으로 중생은 칭의보다 후에 온다. 더 나아가서 우리의 중생은 두 부분으로 이루어져 있다. 즉 우리의 육의 죽음과 영의 살리심이다(nempe carnis nostrae mortificatione & spiritus vivificatione).¹¹⁵⁾

112) Danaeus, *Isagoges: Quarta II*, 315: “Nimirum Iustificatio nostra coram Deo, Regeneratio nostra in nobis ipsis. Ex obedientia Christi nostra coram Deo iustificatio nascitur, & in ea fundatur. Ex santitate vero Christi nostra quoque sanctitas seu regenerato oritur. Utraque igitur ex Christo fluit in nos, & in Christo est fundata, ...”

113) Danaeus, *Compendium*, 126: “(Regeneratio) quae carnis nativam vitiositatem, & illius effecta omnia mortificat & extinguit; & spiritum seu motus, affectusque; novos & sanctos in iisdem vivificate, gignit, ciet, auget ac conservat, ut omnia & singula eorum opera tum interna, tum externa ad dei obsequium ex ipsius praeceptis seu voluntate patefacta plane conformentur ac componantur.”

114) Danaeus, *Compendium*, 126.

115) Danaeus, *Compendium*, 126.

육의 죽음은 우리의 본성의 모든 허물과 잘못된 욕망, 그리고 그 결과들을 제거하는 것인데, 이것은 육의 행위들과 욕망들이라고 불리우는 것들이다. 이것은 육의 본질을 가리키는 것이 아니라, 죄의 모든 허물들을 가리키는 것이다. 이것 역시 두 가지인데, 먼저 우리 안에 있는 죄의 근원, 즉 육의 잘못된 질(*qualitatem ipsius carnis pravam*)을 제거하는 것이고, 두 번 째로는 그 질과 허물의 모든 행위들(*illius qualitatis, & vitiositatis opera omnia*)을 제거하는 것이다.¹¹⁶⁾

영은 곧 어떤 새로운 영적인 본질(*nova quaedam essentia spiritalis*)을 가리키는 것이 아니다. 오히려 하나님의 뜻에 합치는, 거룩하게 된 새로운 질이다(*nova duntaxat qualitas sancta & Dei voluntate consentiens*). 이것을 그리스도에게 접붙인 바 된 우리 안에 계신 하나님의 영으로부터 창조되고 주어진 것이며, 이것은 거룩하고 새로운 능력이고, 우리들의 영혼의 질이다.¹¹⁷⁾ 그러므로 “우리의 영혼의 모든 능력들, 즉 우리들의 마음, 그리고 지성에 대해서 개혁과 쇄신을 하는 자는 참된 하나님에 대한 바른 인식 안에서, 의와 거룩을 향한 의지의 중생, 그리고 모든 절제를 향한 욕구적 능력의 중생을 한다”¹¹⁸⁾ 고 말하며, 아울러 이러한 살리심은 다름 아닌 그리스도의 부활에서 나오는 것이라고 말한다.

그리고 이러한 중생의 결과로서 회개가 온다. 회개는 영혼의 성향인데, 이것은 두 가지로 이루어져 있다. 첫째는 자신의 죄악들과 옛 악행들을 혐오하는 것(*vitia sua & prius admissa detestans*)이고, 둘째는 생의 양식이 하나님의 말씀과 일치하는 것(*vitae rationem verbo Dei consentientem*)이다.¹¹⁹⁾ 그러므로 참된 회개 안에서 영혼이 하나님을 향하

116) Danaeus, *Compendium*, 126.

117) Danaeus, *Compendium*, 127.

118) Danaeus, *Compendium*, 127: “Qui omnium animi nostri facultatum, nempe nostrae mentis seu intelligentiae reformationem & renovationem continent in agitione veram veri Dei, & voluntatis adiustitiam & sanctimoniam, & appetitivae facultatis ad omnem temperantiam, regenerationem habet.”

119) Danaeus, *Compendium*, 127.

여 진지하게 돌아서는 것과 잘못된 삶의 변화가 있다. 그리고 이러한 참된 영혼의 회개로부터 그리스도인의 다른 능력들이 흘러나오며, 모든 참된 능력들이 선한 행위들을 낸다고 한다.

이렇게 함으로서 다네우스는 소명으로부터 선행까지를 정리한다. 이러한 그의 입장은 지금 한국 교회에 정착된 구원의 서정과는 약간의 차이가 있는 것이다. 특별히 다네우스에게 있어서 특징은 ‘양자삼오십’을 이땅에서 받는 성도들의 구원의 서정의 한단계로 이해했다기보다는 일종의 하나님의 허락하심이며, 모든 단계를 시작하는 출발점으로 보았다는 것이다. 또한 그에게 있어서 중생은 변화의 시작점이라기보다는, 성화와 같이 세상에서 이루어나가는 과정으로 이해된다. 이런 면에서 중생은 훨씬 포괄적인 형태를 띠게 된다.

III. 결론: 특징과 평가

다네우스의 예정론에서는 다음과 같은 몇 가지 특징들이 나타난다.

첫 번째, 다네우스의 예정론에서는 제네바 신학의 특징인 이중 예정론과 선택론적인 사고가 분명하게 드러난다. 이것은 칼빈과 베자에게서 나타났던 내용으로서, 그들의 제자인 다네우스에게서도 반복된다.

두 번째, 그럼에도 불구하고 칼빈과 베자의 이해를 선택적으로 따르고 있다. 교회론에서 예정을 다룬 것이라던가, 혹은 ‘허용’에 대한 용어보다는 죄에 대한 적극적인 하나님의 섭리를 강조한 것 등은 칼빈의 이해를 따른 것으로 볼 수 있다. 또한 구원의 단계에서 ‘그리스도와의 연합’으로부터 칭의와 중생(성화)의 이중적 은혜를 꺼내는 것 역시 칼빈의 이해에 충실할 것으로 보인다. 그러나 칼빈에게 있는 ‘그리스도 안에서의 선택’에 대한 이해는 나타나지 않는다. 그리스도는 전적으로 예정의 실행에 해당된다. 이러한 측면에서 다네우스의 예정론은 내용적으로는 칼빈보다는 베자의 이해 쪽에 더 가깝다. 그러나 예정론을 교회론에서 다루었다는 형식적인 측면에

서는 칼빈을 따르고 있다.

세 번째, 아리스토텔레스-토마스 중세 신학의 영향이 칼빈과 베자보다 다네우스의 예정론에서 더 크게 나타난다. 이로 인해서 다네우스의 예정론은 칼빈과 베자보다 훨씬 논리적이고 세밀함을 띠게 된다. 그는 어떤 교리를 설명할 때, 철저하게 아리스토텔레스 철학의 4가지 원인을 가지고 설명한다. 그러나 이것은 오히려 성경의 내용을 벗어나게 되는 잘못으로도 나타난다. 예를 들어서 유기론을 더 세밀화시키고 논리화시키는 것이다. 그가 주장하는 세분화된 유기론의 단계 등은 비판의 여지가 있다.

종합적으로 다네우스는 칼빈적 스콜라주의의 전형적인 모습을 가지고 있다고 할 수 있다. 그의 예정론은 칼빈과 베자에게서 영향을 받았지만 그 서술 방식은 아리스토텔레스 철학의 방법론을 사용하고 있다. 또한 칼빈과 베자의 제자로서 절충적인 모습을 띄고 있다. 그는 칼빈과 베자 보다는 철학적이고 논리적이었다.¹²⁰⁾ 다네우스는 베자보다도 더 중세 신학을 특징을 드러낸다.¹²¹⁾ 그러나 이러한 아리스토텔레스적인 이해와 전개 방법은 당시 보편적인 연구방법론이라는 사실을 기억할 필요가 있다. 그렇기에 이점을 제외한다면 예정론 논쟁으로 인하여 논쟁적인 성격을 띄었던 베자의 작품 보다는 더 위로적이고 목회적인 측면도 있다. 교회론적인 예정론¹²²⁾과 구

120) R. A. Muller, *After Calvin: Studies in the Development of a Theological Tradition* (New York: Oxford University Press, 2003), 54: "Daneau also drew on the thinkers identified by Calvin and other Reformers as saniores scholastici, sounder or more trustworthy scholastics, such as Lombard, Aquinas, Bonaventure, and Durandus, to build his own system of theology."

121) J. Mallinson, *Faith, Reason, and Revelation in Theodore Beza 1519-1605* (Oxford: Oxford University Press, 2002), 177.

122) 다네우스의 교회론적 예정론은 알렉산더 슈바이처(Alexander Schweizer)로부터 논의되었던 '중심교리이론'(Zentraldogma)에 대한 반박이 될 수 있을 것이다. R. A. Muller, *Post-Reformation Reformed Dogmatics*, v.1 (Grand Rapids: Baker Book House, 1987), 87: "Further more, Schweizer's discussion is organized not according to the logic of the sixteenth - and seventeenth-century systems but according to the requirements of his own Schleiermacherian theological system. In Schweizer's hands, even the topics of the prolegomena must bear witness to 'das Bewusstsein schlechthiniger Abhängigkeit' - the consciousness of absolute or utter dependence."

원론, 그리고 죄마저 포괄하는 하나님의 주권적인 섭리에 대한 강조 등은 지금의 교회에게도 유익한 이해를 줄 수 있을 것이다. 그러면서도 유기론 등에서는 베자보다 더 멀리 나간 면이 있다. 그는 칼빈과 베자의 영향 가운데 있었던 사람으로서 그에 대한 연구는 제네바 개혁파 신학자들과 후기 17세기 학자들의 다리 역할을 하는 전형적인 칼빈주의 신학자의 표본으로 가치가 있을 것이다.

[Abstract]

The doctrine of predestination in Lambert Danaeus (1530-95)

Si Hun Kim (Daeshin Theological Seminary, Historical Theology)

The first purpose of this paper is the study on the doctrine of predestination of a Reformed theologian Lambert Danaeus who has received only minimal attention in Korea. A second goal is to take a closer look at the theological continuity between Danaeus and his teachers Calvin and Beza.

I would like to show some noteworthy features in his doctrine of predestination.

First, Danaeus treated the doctrine of predestination and soteriology in ecclesiology. He understood that the

doctrine of predestination gave an instructive benefit to the Church. His doctrine of predestination was under Calvin's influence.

Secondly, Danaeus' doctrine of predestination showed the double-Predestination and Supralapsarianism like Calvin's and Beza's.

Thirdly, Danaeus' predestination followed Calvin's and Beza's by an eclectic approach. The 'unity with Christ' was located in central of Danaeus' soteriology. The justification and sanctification came from the unity with Christ. This understanding of Danaeus was similar to Calvin's doctrine. But Calvinist 'electio in Christo' was not seen in Danaeus', and the role of Christ was limited in the execution of predestination as Beza's the doctrine of predestination.

Fourthly, it seems to me that 'aristotle-thomistic understanding' appeared stronger than Calvin's and Beza's in Danaeus' predestination. His understanding of predestination was more logical and detailed than the understanding of Calvin and Beza. For this reason, speculative characters showed in Danaeus' predestination. So I could not accept his "reprobation's order". He showed a typical Calvinistic scholar.

Fifthly, the pastoral perspective of Danaeus was in the doctrine of predestination. His work had more the pastoral perspective than Beza's work which was written

during he had to debate on the doctrine of predestination. The emphasis on the ecclesiological doctrine of predestination, of salvation and God's providence for sin still give comfort to the Church of today.

Lambert Danaeus was a typical Reformed and the Calvinist scholasticism which acted as a bridge between the Reformers in Geneva and the Calvinists in 17th Century in Europe.

Key Words: Lambertus Danaeus, John Calvin, Theodore Beza, Predestination, reformed scholasticism, Supralapsarism, reformed theologian in 16th Century

[참고문헌]

- Beck, A. Gisbertus Voetius (1589–1676): *Sein Theologieverständnis und seine Gotteslehre*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2007.
- Calvin, J. *Joannis Calvini opera quae supersunt omnia, ediderunt Guilielmus Baum Eduardus Cunitz Eduardus Reuss Theologi Argentoratenses, vol. I. Cum Calvini Effigie, Brunsviae: Apud C.A. Schwetschke et Filium. NY & London: Johnson Reprint Corporation/ Frankfurt am Main: Menerva G.m. b.H., 1863–1864.*
- . *De aeterna Dei Praedestinatione*, Geneve Librairie Droz S.A., 1998.
- Danaeus, L. *In Petri Lombardi Episcopi Par sensibus librum primum Sententiarum, qui est de vero Deo, essentia quidem uno: personis autem trino: Lambertus Danaei commentarius triplex. Liber 1.* Geneve, 1580.
- . *Christianae Isagoges ad Christianorum Theologorum Locos Communes*. Geneve: Eustache Vignon, 1583.
- . *Opuscula omnia Theologica, ab ipso autore recognita, & in tres Classes divisa*. Geneve: Eustache Vignon, 1583.
- . *Compendium Sacrae Theologiae*, Montpellier: Ioannes Giletus, 1595.
- Fatio, O. “Lambert Daneau 1530–1595,” trans. Jill Rait, *The Literature of Witchcraft*, ed. B.P. Levack. New York, & London: Garland Pub., 1992.
- Heppe, H. & Bizer, E. *Die Dogmatik der evangelisch-reformierten*

- Kirche*. Neukirchen: Neukirchener Verlag, 1958.
- James III, F. A. *Peter Martyr Vermigli and Predestination*. Oxford: Oxford University Press, 1988.
- Maag, K. "Calvin und die Studenten," *Calvin Handbuch*, ed. H. J. Selderhuis. Tübingen: Mohr Siebeck, 2008.
- Mallinson, J. *Faith, Reason, and Revelation in Theodore Beza 1519-1605*. Oxford: Oxford University Press, 2002.
- Muller, R. A. *Post-Reformation Reformed Dogmatics*, v.1. Grand Rapids: Baker Book House, 1987.
- _____. *After Calvin: Studies in the Development of a Theological Tradition*. Oxford: Oxford University Press, 2003.
- Sinnema, D. "Calvin and Beza: The Role of the Decree-Ex cution Distinction in their Theologies," *Calvinus Evangelii Propugnator: Calvin, Champion of the Gospel (Papers Presented at the International Congress on Calvin Research. Seoul, 1998)*. Grand Rapids: Calvin Studies Society, 1998.
- Sytsma, D. S. "Calvin, Daneau, and Physica Mosaica: Neglected Continuities at the Origins of an Early Modern Tradition," *Church History and Religious Culture* 95, no.4.2015.
- Turretin, F. *Institutes of Elenctic Theology* v.1, trans George Musgrave Giger. Grand Rapids: Baker Book House, 1992.
- 김은수. 『칼빈과 개혁신앙』. 서울: SFC, 2011.
- 김진하. "다네우스의 생애와 신학, 그리고 칼빈신학과와의 연속성과 불연속성을 중심으로." 『칼빈 이후의 개혁신학자들』. 부산: 고신대개혁주의학술원, 2013.
- 양신혜. "칼빈의 예정론 이해." 『한국개혁신학』 49(2016): 116.
- 최윤배. 『갈뱅신학입문』. 서울: 장로회신학대학교출판부, 2013.

성경과 속사도들의 저작들 속에 나타난 평화에 대한 고찰

조규통
(그루터기 교회)

[초록]

최근 발생한 Daesh(영문 ISIS의 아랍어 축약형)의 테러들로 인한 결과는 테러발생국과 그 국가의 국제관계 뿐만 아니라 그 일로 죽음을 맞은 이들과 관계된 개개인들에게까지 평화가 어떻게 철저하게 깨어질 수 있는지를 보게 한다. 그래서 평화란 거시적으로 볼 때 전쟁의 부재를 의미하지만 미시적으로는 개인의 안정에까지 이어지는 연결고리다. 이 연결고리 중 하나에 문제가 나타나면 그것은 연쇄적으로 평화의 붕괴를 가져오는 힘이 있다. 이에 대한 복수 또한 상대민족에게 더 큰 평화의 파괴를 가져오고 있다.

필자는 이같은 세상 가운데 진정한 평화는 가능한 것인지를 되묻게 된다. 결국 돌아와야 할 곳은 성경이다. 그리고 성경은 평화를 어떻게 설명하는지에 고민을 시작한다. 구약과 신약을 통해 추론 가능한 평화의 개념을 정리하며 얻을 수 있는 작은 결론은 다음과 같다.

비기독인들, 혹은 절대평화주의자들이 추구하는 평화와 성경이 의

도하는 평화는 출발이 다르다는 것이다. 그리고 그 평화는 사람에 의해 이루어지는 것도 아니라는 것이다. 그럼에도 불구하고 모든 기독교인은 평화를 향한 노력과 수고를 하면서 살아야 하는 명령을 받았다. 그 시작은 한 개인의 영혼구원에서부터다.

이같은 성경의 가르침은 속사도들의 교훈들 속에서도 나타난다. 필자는 『디다케』로부터 시작하여 『클레멘트 서신』, 『이그나티우스(Ignatius, c 35 - c 98)의 편지들』, 『디오그네투스에게 보내는 편지』, 『폴리카르푸스(Polycarpus, c 70 - c 155, 폴리갑)의 편지』 그리고 『터툴리아누스(Tertullianus, Quintus Septiminius Florens, c 155 - c 230)』에 이르기까지 평화와 관계된 용어와 주제를 중심으로 살폈다. 그리고 평화에 대한 성경의 교훈과 관심이 속사도들에 이르는 동안 초기 기독교 공동체에서도 지속적으로 강조되었음을 확인했다. 또한 이 기록들 역시 평화의 시작이 바로 성경을 통해 내려진 위의 결론과 다르지 않음을 확인한다.

키워드: 초기기독교, 전쟁, 평화, 에이레네, 샬롬, 속사도

국가 간(間) 전쟁이 없다면, 인류에게 진정한 평화¹⁾는 실현될 수 있는가? 국가 간의 전쟁이 없다고 가정하자. 그렇다 하더라도 한 국가의 내부에서 일어나는 분배의 문제, 사회단체간의 이익 확보를 위한 요구의 다양성, 정당 간 견해차 등, 갈등과 분열의 작은 전쟁들이 존재한다. 국가가 평화스럽다고 가정하자. 가정과 직장에서 개인관계 속에 발생하는 사소한 전쟁들은 무엇으로 해결할 것인가? 가정이 화목하고 건강하다 해도, 한 인간 내면은 가치관의 충돌이 있게 된다. 그것은 자기 욕구와 사회적 요구(윤리와 도덕)가 대치되는 상황 속에서 겪는 양심의 갈등으로 나타난다. 뿐만 아니라 개인의 의지와는 상관없이 진행되고 있는 현대인들의 정신적 문제들은 어떻게 평화라는 범주 가운데 포함시킬 수 있겠는가?

평화는 한 개인의 내적, 정신적, 영적, 관계적인 ‘안정’으로부터 가정, 사회, 국가에 이르기까지 모든 영역을 다 포함하는 말이 되어야 한다. 그러면 이 세상에 그런 평화란 존재하는가? 아니면 존재할 가능성은 있는가? 그리고 성경은 평화를 어떻게 가르치고 있는가?

1. 연구 목적 및 방법

본 논고는 ‘평화’에 대한 성경의 교훈이 속사도들의 저작들 속에 왜곡 없이 전달되었음을 고찰하는 것이 목적이다. 이를 위해 필자는 먼저, “성경은 평화에 대해 무엇을 교훈하고 있는가?”를 고찰할 것이다. 곧 구약과 신약에 나타난 평화와 연관된 사건들을 선별하고 살펴서 ‘성경이 말하는 평화의 개념’을 정리하려 한다. 그리고 성경을 통해 내려진 평화에 대한 개념(혹은 교훈)이 초기 기독교 공동체 내에서 순수하게 유지되고 가르쳐졌다는 것을 속사도들의 저작을 통해 살필 것이다.

평화라는 논제는 전쟁이나 폭력과 단절하여 다룰 수 없다. 따라서 구약 성경을 통해 나타난 전쟁의 의미와 기능을 먼저 살피고, 신약 성경에서 말

1) 본 논고에서 필자는 ‘평화’와 ‘평안’의 의미의 차이를 두지 않는다. 따라서 평화, 평안이란 용어가 혼용될 것인데, 이는 **εἰρήνη**, **εἰρήνη**를 가장 일반적 의미인 peace로 이해하기 때문이다.

하는 평화의 개념은 무엇인지를 파악할 것이다. 물론 전쟁과 평화에 대해 구약과 신약은 각각 다른 교훈과 의미를 가진 것은 결코 아니다. 다만 전쟁이라는 측면을 구약을 통해 관찰하는 이유는 신약보다 구약의 역사적 서술이 전쟁 기사에 대한 언급이 많기 때문이며 또한 그 전쟁이 가지는 이면의 이유들을 잘 밝히고 있기 때문이다. 마찬가지로 신약을 통해 평화의 개념을 살피고자 하는 이유는, 예수님이 가르친 평화의 궁극적인 의미가 최우선이기 때문이다. 그리고 성경이 가르치는 평화(평안)의 의미가 속사도들의 저작들 속에서도 큰 의미의 변화가 없이 사용되었음을 밝힐 것이다. 이를 위한 전제조건으로 본 논고는 문맥상의 큰 혼란이 없다면, 성경의 peace, εἰρήνη, *מָשָׁלָם* 등의 용어를 ‘평화’라는 통일된 의미로 해석한다.

아쉬운 것은 로마의 정치 군사적 상황에 따라(context) 성경의 평화에 대한 교훈들이(text) 콘스탄틴 이전까지 어떤 변화를 겪었는지를 추적하면 더욱 유의했을 것이다. 그러나 본 논고에서는 연구의 범위를 속사도 교부들의 문헌과 터툴리안의 글로 한정한다.²⁾

‘전쟁과 평화’에 대한 신학적 연구의 효시는 1635년 유고 그로티우스(Hugo Grotius, 1583 - 1645)로서 『전쟁과 평화의 법』(*De Jure Felli ac pacis*)이 있을 것이다.³⁾ 오만규는 그의 책 『초기 기독교와 로마군대』에서 전쟁에 대한 신학적 연구서들에 대해 ①17 ~ 19세기 말, ②19세기 말 ~ 제 2차 세계대전, ③제 2차 세계대전 이후 시기로 구분하여 소개하고 있다.⁴⁾ 그러나 이 연구는 평화의 성경적 의미와 속사도들의 작품에는 접근하지 못하고 있어 초기 기독교의 평화사상에 대한 이해를 생략하고 있다. 이

2) 필자가 터툴리안을 의도적으로 언급하는 이유는 터툴리안의 저술 『변증론』, 『우상숭배론』, 『병사의 회관론』을 비롯 다수의 작품들(『스카플라에게』, 『인내론』, 『영혼론』, 『유대인 반박론』 등) 속에 전쟁과 군복무에 대해 언급하고 있기 때문이다. 특히 터툴리안은 전쟁과 평화, 군과 전쟁이라는 주제를 놓고 볼 때, 속사도 시대와 교부시대의 교두보적 위치를 점하여 있기에 그의 작품들만 가지고도 충분한 연구의 가치가 있다.

3) 오만규, 『초기 기독교와 로마군대』(서울: 한국신학연구소, 2001), 18.

4) 오만규, 『초기 기독교와 로마군대』, 18-38을 참고하라.

에 비해 이상규가 번역한 존 드라이버의 『초기 그리스도인들이 본 전쟁과 평화』는 초기 문헌에 본 주제에 대한 이해를 충실히 반영하고 있다.⁵⁾ 그럼에도 성경적 평화의 개념에 대해서는 ‘비폭력’의 성경적 기초에 대해서만 언급되었을 뿐 예수님이 언급하고 약속한 평화의 의미를 충분히 설명하고 있지 않다. 평화 개념의 성경적 의미에 비교적 충실한 최근의 연구는 조석민의 “신약성서에 나타난 평화의 의미”에 나타나 있다.

흥미로운 것은 본 주제 곧 ‘기독교의 평화사상’에 대한 신학적 작업은 19세기와 20세기의 가장 큰 인류의 당면 과제였던 문화투쟁, 제 1, 2차 세계대전, 핵무기 보유와 군비증강, 공산주의 확산, 독점 자본주의의 대두와 제 3세계의 인권과 내전 등의 컨텍스트(context)가 있었다는 것이다.

II. 평화에 대한 성경의 교훈

인간의 죄성(罪性)을 부정한다면, “왜 전쟁이 있을까?”, “왜 폭력이 있을까?”, “왜 가난과 불균형이 여전히 존재하는가?” 등의 질문들이 가능하다. 그리고 평화를 이루려는 인간의 의지와 실천도 분명한 실효가 있을 것이다. 그렇다면 모든 기독교인들은 절대평화주의를 지향해야 할 것이다. 그러나 교회의 지속적인 개혁을 도모한다면, 성경이 다루는 최우선 문제에 관심을 가져야 한다. 그것은 평화가 아니라 구원이다. 성경은 전쟁을 통해서도 일하시는 여호와임을 밝히고 있으며 무엇보다 전쟁 속에 관여하시는 여호와임을 밝힌다. 성경은 군인을 통해서도 구원을 이루시는 예수님의 섭리를 기록했으며 또 그 일에 군인들을 사용하셨다는 것을 알 수 있다. 따라서 우리가 평화에 대해 가진 절대평화의 개념은⁶⁾ 실천의 항목인 동시에 인간의 능력으로는 이룰 수 없는 것이다. 오히려 ‘절대 평화’는 그리스도의 재림 이후 완성될 하나님의 나라에서의 삶이며 전적으로 하나님에 의해서만 실현되는

5) 존 드라이버, 『초기 그리스도인들이 본 전쟁과 평화』, 이상규 역 (춘천: KAP, 2010), 17-27.

6) 무저항과 비폭력 그리고 전쟁의 부제와 역제를 위한 모든 노력들을 포함한다.

것이다.⁷⁾

1. 구약

구약에서의 전쟁이 처음으로 언급된 곳은 창세기 14장 2절이다.⁸⁾ 여기서 언급된 '싸우다(קָרַח)'는 히브리어 'קָרַח'에서 유래했다. 이 단어의 뜻은 '먹이다, 음식으로 사용하다, 싸우다, 전투하다' 등으로 번역되는데, 아마도 전쟁의 기원이 먹고 사는 일 때문에 시작되었음을 함축하는 것이라 사료된다. 이 단어는 구약에서 적어도 300번 이상 나타나는데⁹⁾ 본 논고에서는 성경이 정전론(正戰論)이나 반전론(反戰論)의 두 입장을 우선시하지 않는다는 것을 알 수 있는 부분을 살펴보고자 한다.

(1) 아브라함의 전쟁 속에 역사하신 하나님(창 14장)

포로로 끌려갔던 조카 롯을 구하기 위해 아브라함이 행한 극단의 조치(措置)는 전쟁이었다. 이 본문에서는 아브라함에게 318명의 '길리고 연습한 자'들이 있었음을 알 수 있다. '길리고 연습한 자(גִּלְגַּדִּים וְיָדָעִים)'가 있었다는 것은 전쟁을 즐기거나 약탈을 목적으로 하는 것은 아니나 최소한의 방어를 위한 사병들로 이해된다. 특히 '연습한 자'로 번역된 'יָדָעִים'은 성경에 단 한번 등장하는 용어로서¹⁰⁾ 뒤에 이어진 '집에서 길리고'에 의해 설명된다. 즉, 이 특별한 용어는 군사적 원조를 주된 기능으로 하는 노예 혹은 하

7) 이 부분은 절대평화주의자들에게는 실망스러운 주장이 될 것이다. 아마도 평화를 위한 인간의 노력들을 초개(草芥)처럼 취급하는 소리로 들릴 수 있다. 그러나 성경을 통해, 전쟁과 평화에 대한 근본적이고 일차적인 교훈들이 일시적으로는 - 죄의 지속 상태인 역사의 존속 기간 - 하나님의 구원과 징계의 통로이자 방법임을 인정하는 것이 타당할 것이다.

8) 가인이 아벨을 죽인 사건, 라멕이 창상을 인하여 사람을 죽인 것과 상함을 인하여 소년을 죽인 사건, 그리고 네피림 시대 고대의 유명한 용사들로 묘사된 네피림에 대한 기록 등도 엄밀한 의미에서 개인간의 갈등과 종족간의 전쟁을 함의하고 있다.

9) Peter C. Craigie, *The Problem of War in the Old Testament* (Grand Rapids: Eerdmans, 1978), 9.

10) 이를 'hapax legomena'라 일컫는데 구약의 경우는 총 약 8,000 단어 중 1,300 단어가 한 번밖에 사용되지 않았으며 500 단어는 겨우 두 번밖에 사용되지 않고 있다.

수인들로 이해함이 옳다.¹¹⁾ 그리고 이 전쟁에서 승리하고 돌아오는 길에, 살렘 왕 멜기세덱은 전쟁에서 승리한 아브라함을 하나님의 이름을 들어 축복한다.¹²⁾ 이 대목에서 주목해야 하는 것은 “너희 대적을 네 손에 붙이신 지 극히 높으신 하나님을 찬송하라”는 부분이다. 곧, 대적을 아브라함의 손에 붙여서 전쟁을 이기도록 하신 주체가 하나님임을 증거할 뿐 아니라 그 승리를 주신 하나님을 찬송하라고까지 말한다.

(2) 죄에 심판으로서의 전쟁(창 15:16)

제사를 지내던 중 깊이 잠든 아브라함에게 나타난 여호와와 아브라함의 자손이 이방 땅에서 객이 되어 그들을 섬기다가 사백 년 만에 그 땅에서 나오게 될 것을 계시하셨다. 그때에 하신 말씀이 “아모리 족속의 죄악이 아직 관영치 아니함이니라”는 부분이다. 이는 아브라함의 자손 이스라엘이 아모리 족속의 죄악의 관영에 대한 심판의 방법으로 가나안 전쟁을 수행해야 할 의무를 지녔다고 이해가능하다. 이 근거는 출애굽기와 여호수아서를 통해 확인할 수 있다. 즉, 출애굽 했던 이스라엘이 가나안 족속들을 진멸하기까지 전쟁했던 가장 큰 이유 중 하나가 가나안 족속들의 죄악의 관영에 대한 하나님의 심판이었다. 아모리 족속의 부도덕에 대한 성경의 언급은 여호수아의 가나안 정복이 단순한 침략전쟁이라기보다 정의의 행동임을 증명한다.¹³⁾ 그러므로 전쟁은 하나님의 심판의 방법이며 통로가 된다.

가나안 백성들에 대한 하나님의 징계의 원칙이 너무도 잔인한 면을 지니고 있음에도 여호수아는 그대로 이루어갔다.¹⁴⁾ 이에 대한 명확한 기록은 민

11) Victor P. Hamilton, *The Book of Genesis Chapter 1-17* (Grand Rapids: Eerdmans, 1990), 406.

12) 창 14:18-20. “살렘 왕 멜기세덱이 떡과 포도주를 가지고 나왔으니 그는 지극히 높으신 하나님의 제사장이었더라 그가 아브람에게 축복하여 가로되 천지의 주재시오 지극히 높으신 하나님이여 아브람에게 복을 주옵소서 너희 대적을 네 손에 붙이신 지극히 높으신 하나님을 찬송할찌로다 하매 아브람이 그 얻은 것에서 십분 일을 멜기세덱에게 주었더라”

13) Hamilton, *The Book of Genesis Chapter 1-17*, 436.

14) 이 부분에 대해서는 여호수아 10장에서 반복되는 구절인 “한 사람도 남기지 아니하였으니...에 행한 것과 일반이라”는 구절이다. 그리고 같은 성경 12장에는 모세와 여호수아에게 패배한 왕들이 열거되어 있다. 뿐만 아니라, 가나안 정복 전쟁에 대한 하나님의 진멸이란 명령은 사울 임금에게서도 나타난다.

수기 33장 56절이다. “나는 그들에게 행하기로 생각한 것을 너희에게 행하리라.” 이 말 속에는 하나님이 가나안 민족에게 행하기로 생각한 것이 있다는 말이며 이는 곧 심판을 뜻한다. 따라서 ‘그들에게 행하기로 생각한 것을 내가 행하겠다(אֲנִי עֹשֶׂה אֵת אֲשֶׁר אָנֹכִי מְחַשְׁבִּים לַעֲשׂוֹת לָכֶם)’는 것은 죄에 대한 징벌이며 처벌인 것이다.¹⁵⁾

이같이 죄에 대한 심판으로서의 전쟁에 대한 명령은 이스라엘의 왕국 시대에도 나타난다. 이스라엘의 초대 왕 사울에게 내려진 아말렉에 대한 진멸이 그것이다.¹⁶⁾ 가장 큰 이유는 아멜렉 족속이 출애굽한 이스라엘을 대적했기 때문이었다. 이같은 양상을 근거로 볼 때, 전쟁과 평화라는 주제보다 하나님의 뜻에 대한 순복과 불복이라는 주제가 더 앞선다는 것을 알 수 있다.

무엇보다 이같은 의미의 가장 극명한 사건은 바로 자기 백성 이스라엘에 대한 심판이다. 이스라엘의 하나님 여호와와는 타락한 이스라엘을 전쟁이라는 방법을 통해 징계하시고 낮추셨다는 것이 이스라엘의 역사임을 부정할 수는 없다.

(3) 율법서에 나타난 처벌의 문제

가나안 민족에게 심판을 행하신 하나님은 이스라엘에게는 어떠하셨는가? 이를 알 수 있도록 하는 것이 바로 율법의 실행과 적용이다. 한 마디로 요약하면 “나 여호와와 거룩하니 이스라엘도 거룩하라”는 것이다.¹⁷⁾ 즉, 죄를 싫어하고 죄 된 민족들을 닦아가는 것을 싫어하신다는 것이다. 이스라엘이라도 그 죄질에 따라 율법의 시행은 엄격하게 적용하도록 명령하셨다. 사형법¹⁸⁾과 대인 대물 배상제도,¹⁹⁾ 그리고 무죄한 자의 피를 흘린 죄에 대

15) Timothy R. Ashley, *The Book of Numbers* (GrandRapids: Eerdmans, 1993), 637.

16) 삼상15:2-3. “판군의 여호와께서 이같이 말씀하시기를 아말렉이 이스라엘에게 행한 일 곧 애굽에서 나올 때에 길에서 대적한 일을 내가 추억하노니 지금 가서 아말렉을 쳐서 그들의 모든 소유를 남기지 말고 진멸하되 남녀와 소와 젖먹는 아이와 우양과 약대와 나귀를 죽이라 하셨나이다”

17) 레11:44-45. “나는 여호와 너희 하나님이라 내가 거룩하니 너희도 몸을 구별하여 거룩하게 하고 땅에 기는바 기어다니는 것으로 인하여 스스로 더럽히지 말라 나는 너희의 하나님이 되려고 너희를 애굽 땅에서 인도하여 낸 여호와라 내가 거룩하니 너희도 거룩할지이다”

18) 출21:12-17; 22:18-20; 신22:13-25.

19) 출21:18-22:15

한 부분까지 구약은 일일이 기록하고 있다. 특히 무죄한 자의 피를 흘린 경우는 도피성 제도²⁰⁾를 통해 필요 이상의 살생을 금하고 있으며 ‘미해결 살인 사건’에 대해서도 죄를 없이하는 제사를 지낼 것을 요구한다.²¹⁾ 그리고 무엇보다 분명한 것은 복과 저주의 선포를 통해 여호와와의 계명대로 살지 않을 경우에 돌아오는 징계는 가나안 백성들에게 이스라엘이 행한 것과 다를 바가 없다는 것이다. 이 부분은 신명기 12:26-32에 잠시 언급되었다가 신명기 28:15-68에 그 내용이 자세히 소개되어 있다.

특히 이스라엘의 죄에 대한 하나님의 징계와 처벌의 기준은 구약에 약 70여 회 정도 반복되는 구절인 “여호와 보시기에”와 “여호와와의 목전에”라는 문구인데 이는 ‘여호와와의 얼굴($\text{לפני} \text{ פְּנֵי} \text{ יְהוָה}$)’ 혹은 ‘여호와와의 눈($\text{לפני} \text{ עֵינֵי} \text{ יְהוָה}$)’를 번역한 부분이다. 이 기준에 따라 이스라엘은 개인적이거나 혹은 민족적인 징계와 심판을 받게 되었음은 율법서와 역사서 곳곳에서 발견할 수 있다.

(4) 나아만의 갈등에 대한 엘리사의 답변(왕하 5장)

군인과 전쟁에 대한 구약의 관심을 가장 잘 이해할 수 있는 장면 중에 하나가 바로 나아만의 고민에 대한 엘리사의 답변이다. 요단강에서 일곱 번을 목욕하고 한센병이 치료되는 것을 체험한 아람의 군대장관 나아만은 질병의 치료만 받은 것이 아니다. 그는 “내가 이제 이스라엘 외에는 천하에 신이 없는 줄을 아나이다”고 했으며 “이제부터는 종이 번제든지 다른 제든지 다른 신에게는 드리지 아니하고 다만 여호와께 드리겠나이다”고 고백한 것이다. 그리고 자신을 여호와와의 종으로 엘리사의 종으로 일컫기를 주저하지 않았다. 그런 그에게 한 가지 고민이 있었다. 자신의 주군(主君)이 제사 지낼 때 어쩔 수 없이 주군을 부축해서 ‘림몬’의²²⁾ 신당에서 몸을 굽혀야만 했

20) 신19:1-14.

21) 신21:1-9.

22) לִמֹּן 은 ‘word of doubtful origin’으로 어떤 단어에서 파생되었는지 확실하지 않다. ‘석류’를 뜻하는 말에서 유래했을 수도 있다고 하나, 아람 족속의 ‘바람, 비, 폭풍의 신’으로 이해함이 타당 하리라고 사료된다. *The New Brown-Driver-Briggs-Gesenius Hebrew-English Lexicon* (Massachusetts: Hendrickson, 1979), 942.

던 것이다. 이때 엘리사의 대답은 “너는 평안히 가라(מָוֶן אֲנִי)”²³⁾는 것이었다. 적국의 군대 장관이었던 나아만에게 이스라엘의 선지자 엘리사는 ‘평안을 언급한 것이다. 이는 성경의 첫 번째 관심이 전쟁, 군인, 평화 자체보다는 ‘구원’임을 알게 하는 부분이다.

(5) 여호와와 전쟁하시는 분인가?²³⁾

구약에서 여호와를 ‘Lord of Hosts(만군의 여호와)’로 묘사하는 부분은 200회가 넘는데, 심지어 다윗이 언약궤를 옮겨오는 장면을 기록할 때도 이 용어를 사용한다.²⁴⁾

조카 롯을 구출하려던 아브라함에게 승리를 주신 하나님(창 14장), 출애굽한 이스라엘 앞에서 홍해를 갈라 애굽의 군대를 멸하신 하나님(출 15:21), 모세와 여호수아에게 맡겨진 가나안 정복전쟁에 여호와의 군대 장관을 보내고(수 5:13-15) 여호와의 사자를 먼저 보내겠다고 약속하신 하나님(출 23:20; 33:2) 그리고 모든 전쟁에서 궁극적인 승리를 허락하신 하나님은 과연 전쟁하시는 여호와인가? 시편의 수많은 부분이 ‘용사’로서 ‘원수와 대적’과 싸우는 하나님으로 묘사된 부분에서 우리는 이같은 질문을 할 수 있을 것이다.

이에 대한 간접적인 답변을 신명기에서 찾고자 한다. “네가 어떤 성읍으로 나아가서 치러할 때에 그 성에 먼저 평화를 선언하라”(신20:10). 전쟁 이전에 평화를 먼저 선포하라는 부분이다. 이 원칙이 여호수아의 가나안 정복 전쟁에서도 적용이 되었는지는 더 연구해야할 것이다. 그럼에도 불구하고 여호수아의 정복 전쟁은 굴복할 의사가 전혀 없었던 가나안 민족들의 연합작전 등을 고려할 때, 평화의 원칙은 가나안 민족들이 처음부터 수용할 의사가 없었음을 반영한다. 오히려 이스라엘을 속였지만 기브온 거민들은

23) 이 문제에 대한 신중한 고민은 Peter C. Craigie의 책 3장, ‘God the Warrior(33-43)’을 참고하라.

24) Craigie, *The Problem of War in the Old Testament*, 36. 다윗이 언약궤를 옮겨오는 기록은 삼상 6:2절이다. “일어나서 그 함께 있는 모든 사람으로 더불어 바알레우다로 가서 거기서 하나님의 궤를 메어 오려하니 그 궤는 그롭들 사이에 좌정하신 만군의 여호와의 이름으로 이름하는 것이라”

그 평화의 원칙 속에 들어왔음을 볼 때 이는 더 분명해진다.²⁵⁾

성경의 인물들 중 구약의 상당수는 용사요 군인으로 기록되었고 시편의 수많은 기록은 여호와의 전쟁하시고 싸우시는 하나님으로 묘사했음은 앞서 언급했다. 그렇다면 신약에 와서 성경의 관심은 특별히 달라진 것이 있을까?

2. 신약

신약에서 확연하게 알 수 있는 군인에 대한 기록으로는 ①눅 3:14절의 군인들에 대한 세례요한의 증거, ②마 8:5-13절과 눅 7:2-6절에 부하의 병 때문에 예수님을 찾은 백부장, ③마27:54, 막15:39, 눅23:47절에서 예수님의 사형장에 있었던 백부장의 깨달음, ④행10:1-43절의 베드로를 초청한 백부장 고넬료 등이 있다.

(1) 세례 요한에게 나온 군인들(눅 3:14)

세례 요한에게 나온 군인들은 “우리는 무엇을 하리이까?”라고 물었다. 세례 요한이 요르단 강에서 사역을 시작했다는 것이 누가복음 3장의 기록이기 때문에 이 군인들 역시 요르단 지경에 분포된 자들이었을 것으로 추측할 수 있으며 이들은 헤롯의 군병들 가운데 있었던 유대인들일 가능성이 높다.²⁶⁾ 이들이 유대인들이든 혹은 그렇지 않든 이 말 속에는 ①세례 요한을 하나님의 선지자로 인정했다는 것, ②구원에 목말라했다는 것, ③그래서 어떻게 살아야 세례 요한의 전하는 말대로 살아가는 것인지를 중심으로 원했다는 것, ④또한 세례 요한이 가르치는 대로 살기를 나름대로는 걱정했음이 포함되었다. 이들을 향한 세례 요한의 충고는 일차적으로는 강포를 행하지 말 것과 무소(誣訴)하지 말 것, 받는 임금을 족한 것으로 여기라는 것이었다. 그리고 이 군인들을 포함한 전체 백성들에게 던진 그의 충고는 눅 3장

25) 그럼에도 가나안 정복전쟁의 1차적인 성격은 '하나님의 죄에 대한 심판'으로 볼 수 있다.

26) Joel B. Green, *The Gospel of Luke* (Grand Rapids: Eerdmans, 1997), 180. 이에 대해 저자는 유세비우스의 기록을 근거로 삼고 있다.

15-17절로 요약된다. 즉, 자신 뒤에 오시는 분 - 메시아 - 을 맞을 준비를 하라는 것이다. 그러므로 군인인 이들에게 구원이 증거 된 것으로 이해할 수 있다.

(2) 예수님에게 나온 백부장(마 8:5-13, 눅 7:2-6)

백부장은 부하의 중풍을 인하여 예수님을 찾아왔다.²⁷⁾ 우선 그가 어떤 삶의 자세를 가졌는지 알아보자. 첫째, 가버나움의 장로들은 “이 일을 하시는 것이 이 사람에게는 합당하니이다 저가 우리 민족을 사랑하고 또한 우리를 위하여 회당을 지었나이다(눅7:4-5)”라 증언했다. 즉, 가버나움의 유대인들 뿐 아니라 적어도 장로들과 친분이 있었거나 혹은 그 이상의 유대관계가 있었던 것으로 보인다. 둘째, 그가 부하의 병을 위해 군인으로서 목수의 아들, 유대 청년을 청했거나 혹은 그 앞에 무릎 꿇었다는 기록을 볼 때 사람을 사랑하고 어떤 사람이든 의리와 명분을 지켰던 사람이었음을 알 수 있다.²⁸⁾ 이에 대해서 F. F. Bruce는 그의 사도행전 주석(*The Book of Acts*)에서 역사가 폴리비우스(Polybios, 200?~118? BC)의 『역사』(*History*)를 인용하여, “기원전 로마의 백부장들에 대해 묘사하는데 백부장들은 좋은 지도자로서의 자질이 호전적이거나 모험심이 강한 것보다, 그리고 무례하거나 방자히 싸우기보다 그들의 임무를 수행하고 죽을 수 있는 신중한 자세가 요구되었다”고 기록한다.²⁹⁾ 셋째, 청년 예수님에 대해 그가 마음에 가진 고백은 무엇인가? “말씀만 해도” 되는 분으로 알고 믿었다. 그리고 예수님은 그를 어떻게 말하고 있는가? 바로 “이스라엘 백성보다 큰 믿음을 소유한

27) 이 사건에 대해 마태복음과 누가복음의 기록이 차이를 나타낸다. 마태복음은 백부장이 직접 예수님을 찾아온 것으로 기록되었으며 누가복음은 장로들을 통해 예수님께 부탁했고, 친히 집으로 가려는 일을 접하고서는 친구들을 보내 감당치 못함을 전달했다고 기록한다. 저자의 특징을 볼 때 누가의 기록이 사실에 가깝다고 볼 수 있겠으나 성경의 영감을 인정하고 신앙하는 입장에서는 한 사건의 다른 관점으로 보든지, 백부장이 사람을 보내기도 하고 자신이 또 찾아왔을 수도 있었는데 저자의 선택에 따라 제외되었다고 추측할 수 있다.

28) 이는 로마 군대의 백부장, 천부장, 혹은 장교들의 선출 방식에 있어서도 지지를 받는다. 로마 장교들은 최소 부대원들의 투표로 장교직을 수행했는데, 이는 그들의 일상 가운데 대원들로부터 존경과 칭찬을 받을 만한 인격의 소유자들이었음을 짐작하게 한다.

29) F. F. Bruce, *The Book of Acts* (Grand Rapids: Eerdmans, 1988), 202.

자”라 했다.

여기서도 알 수 있는 것은 예수님의 군인에 대한 관점 역시 구원과 관계된다는 사실이다.

(3) 십자가형을 집행한 백부장(마27:54, 막15:39, 눅23:47)³⁰⁾

예수님이 십자가에서 운명하는 순간에 일어난 초자연적인 현상을 목격한 백부장에 대한 언급이 이 세 곳에 기록된다. 그는 마태복음과 마가복음에서는 예수님을 하나님의 아들로, 누가복음에서는 의인으로 인정했다. 뿐만 아니라 누가는 그가 하나님께 영광을 돌렸다고 기록했다. 그렇다면 이 군인은 그가 예수님의 십자가형을 집행했던 담당자였는지 여부를 떠나서 구원을 허락받았다고 해도 억측은 아닐 것이다. 이 부분 역시 한 군인의 깨달음에 초점이 맞춰진다.

(4) 베드로를 만난 백부장 고넬료(행10:1-43)

여기에 언급된 고넬료는 유대교로 개종한 로마인으로 추정된다. 이유는 그의 모습을 “경건하여 온 집으로 더불어 하나님을 경외하며 백성을 많이 구제하고 하나님께 항상 기도하더니”로 묘사하기 때문이다. 신약시대에 살고 있지만 구약의 모습인(유대교) 그에게 성령은 예수님 그리스도의 복음이 들려지기를 의도한 것이다. 그가 베드로를 맞았을 때 엎드려 절했다는 것, 삼일씩이나 늦어진 베드로의 방문에도 불쾌감을 갖지 않고 오히려 간절히 기다렸다는 듯 맞이하는 모습에서 이방인 고넬료에게 이미 구원 주시기로 작정하신 하나님의 의도를 엿볼 수 있다. 그리고 그가 평소에 어떤 삶을 살았는지 본문의 24절을 보면 알 수 있다. 그는 일가와 가까운 친구들까지 - 아마도 군인일 듯한 - 불러놓고 베드로를 기다린 것이다. 여기에 기록된 그

30) 마 27:54 “백부장과 및 함께 예수님을 지키던 자들이 지진과 그 되는 일들을 보고 심히 두려워하여 가로되 이는 진실로 하나님의 아들이었도다 하더라”, 막 15:39 “예수님을 향하여 섰던 백부장이 그렇게 운명하심을 보고 가로되 이 사람은 진실로 하나님의 아들이었도다 하더라”, 눅 23:47 “백부장이 그 된 일을 보고 하나님께 영광을 돌려 가로되 이 사람은 정녕 의인이었도다”

의 친구들이 만약 군인들이라면, 신약 역시 가장 주된 관심은 영혼 구원에 있음을 알 수 있다.

(5) 세상이 주는 것과 다른 평안(요 14:27)

평화, 화평, 평안 등으로 번역되는 εἰρήνη는 동족어를 포함하여 신약성경에 100회 정도 사용되고 있으며³¹⁾ 신약의 매 성경마다 기록된다. 그런데 요한복음 14장에는 “세상이 주는 것 같지 않은 평안”을 주리라 약속하는 예수님의 말씀이 나온다. 이 말은 일반적으로 사람들이 추구하고 정의하는 평안과 다른 본질의 것을 말한다. 지금까지 살펴본 내용들을 근거로 이 평안은 내적 - 혹은 영적 - 인 것이며 따라서 영혼의 구원과 관계된 것이다. 그리고 이 평안은 분명히 기독교 역사 가운데서 전쟁 중에도 나타났고, 고난 가운데서도 증명되었으며, 피 흘리며 생명을 빼앗기는 순간에도 보여졌던 평안이다. 이는 회개의 기회를 증거하다 여인의 요구에 의해 참수된 세례 요한 속에, 고통 중에 운명하셨을 때 예수님 속에, 돌에 맞아 죽어가던 스테반에게, 20년에 가까운 전도 여행에서 겪은 굶주림, 목마름, 헐벗고 때 맞음과 여러 위험을 지나갔던 바울 속에 있었던 것이다.

성경은 궁극적으로 이 평안을 가르친다.³²⁾ 그리고 성경이 말하는 내적 평안에 대한 교훈은 사도들의 제자들 - 속사도 - 을 통해서도 이어진다.

31) 조석민, “신약성서에 나타난 평화의 의미”, 『장로교회와 신학』 7 (2010): 26. 참고로 εἰρήνη의 동족어들은 εἰρηνεύω (막9:50; 롬12:18; 고후13:11; 살전5:13), εἰρηνοποιέω (골1:20), εἰρηνικός (히12:11; 약3:17), εἰρηνοποιός(마5:9) 등이 있다.

32) 이같은 관점은 R. H. 베인튼에 의해서도 강하게 주장된다. 그는 그의 책 『전쟁 평화 기독교』에서 “그리스도교의 가장 뚜렷한 특징은 평화의 개념이 변형되었다는데서 두드러지게 나타났다. 신약성서에서 평화는 복지와 안전을 의미하였을 뿐 평화의 물리적 성격은 나타나있지 않다. 하나님의 나라는 먹고 마시는데 있는 것이 아니라 정의와 평화에 있기 때문이다. 낙원의 회복, 고통 없는 행복한 상태로 되돌아가는 것이 아니라 타락한 인간의 하나님의 형상을 회복하는 것을 의미하였다”고 기록한다. R. H. 베인튼, 1981. 『전쟁 평화 기독교』, 채수일 역 (서울: 대한기독교출판사, 1981), 69.

III. 초기 기독교의 평화에 대한 흔적들(사랑, 용서, 비폭력에 대한 교훈들)

1. 디다케³³⁾

『디다케』는 ‘생명의 길’을 제시하면서 가장 크고 첫째 되는 계명인 하나님 사랑과 이웃 사랑(마태복음 22:37-39)과 황금률(마7:12)을 언급한다. 그리고 이후의 전개방식은 마태복음 5장과 유사한 구조를 가질 뿐만 아니라, 윤리적 교훈까지도 대동소이하다. 이것은 적어도 예수님의 가르침이 사도들에게 그대로 유전되었고, 또 사도들이 떠난 직후에도 여전히 초기 기독교인들의 삶 속에 기독교의 윤리적 지침이었음을 반영한다.

두 가지 길이 있습니다. 하나는 생명의 길이고 다른 하나는 죽음의 길인데 두 길의 차이가 큼니다. 생명의 길은 이렇습니다. 첫째로, 당신을 만드신 하나님을 사랑하고 둘째로, 당신 이웃을 당신 자신처럼 사랑하십시오 또 무슨 일이든지 당신에게 닥치기를 원하지 않은 일이거든 당신도 남에게 하지 마시오.³⁴⁾

이렇게 시작되는 『디다케』는 마태복음의 산상보훈의 것과 같은 맥락으로 서술되면서 ‘생명의 길’에 대해 규범들을 제시한다.

여러분을 저주하는 이들을 축복하고 여러분의 원수들을 위해 기도하며 여러분을 박해하는 이들을 위해서는 단식하십시오…중략…누가 당신의 오른쪽 뺨을 때리거든 그에게 다른 쪽도 돌려 대시오…누가 당신에게 천 걸음을 강요하거든 그와 함께 이 천 거름을 가시오. 누가 당신의 겂옷을 빼앗거든 그에게 속옷마저 주시오…³⁵⁾

33) 정양모에 의하면, 이 책의 원래 제목은 「열 두 사도의 가르침」인데 1873년 그리스 정교회의 주교 필로테오스 브리엔니오스(Philotheos Bryennios, 1833 - 1914 or 1918)가 예루살렘 수도원 도서관에 발견했다고 한다. 이후 다시 「열 두 사도를 거쳐 백성들에게 베푸신 주님의 가르침」이란 제호의 양피지 사본의 발견되었으며 첫 헬라어를 따서 ‘디다케’라 하는데 실제로는 열두 사도의 가르침이라기 보다 A. D. 100년 경 시리아 지방의 작은 시골 교회에서 집필된 초대교회 공동체의 규범서라 봄이 옳다. 정양모 역주, 『디다케, 열 두 사도의 가르침』(철곡: 분도, 2006), 7. 이하 정양모.

34) 정양모, 19-23.

35) 정양모, 25-27.

이후 5장에서는 ‘죽음의 길’에 대해 “가난한 이를 불쌍히 여기지 않는 자들, 짓눌린 이들을 위해 애쓰지 않는 자들…부자들을 옹호하는 자들, 빈자들을 불법으로 심판하는 자들, 온통 죄악에 물든 자들이다. 아들들아, 이 모든 자들을 멀리 하여라”³⁶⁾고 경고한다.

초기기독교의 생활윤리 속에 스며들었던 평화적 전통들은 오늘날 기독교 평화주의자들의 삶의 원리로 적용되고 있다. 기독교 평화주의는 예수님의 삶과 가르침을 따라야 하기 때문에 폭력과 전쟁을 인정하지 않는다. 뿐만 아니라 이 분야의 대표적인 학자인 존 하워드 요더(John H. Yoder, 1927 - 1997)는 폭력을 정당화하는 가능성이 있는 실용적 평화주의까지도 비판한다.³⁷⁾ 왜냐하면 요더에게 있어서 중요한 것은 인간이 역사를 폭력적으로 혹은 비폭력적으로 좌우할 수 있느냐 아니냐보다 우리의 행위가 하나님의 성격을 반영하고 제자가 되라는 그리스도의 명령에 순종하느냐의 여부가 더 중요하다고 여겼기 때문이다.³⁸⁾

2. 클레멘트 서신³⁹⁾

클레멘트의 서신에서 εἰρήνη는 약 20여회 사용되는데 ‘고린도인들에게 보내는 편지’⁴⁰⁾ 2장 2절에 “그러므로 깊고 풍부한 ‘평화’가 선을 행하고자 하는 만족할 줄 모르는 열망과 함께 모든 사람들에게 주어졌고…”,⁴¹⁾ 15장 절에 “그러므로 거짓으로 ‘평화’를 원하는 사람들과 연합하지 말고 진심으로

36) 정양모, 51.

37) 신원하, 『전쟁과 정치』(서울: 대한기독교서회, 2006), 136.

38) J. A. Allen, 『기독교인은 전쟁을 어떻게 볼 것인가』, 김홍규 역(서울: 대한기독교서회, 1993), 43.

39) 이 서신의 저자 문제는 정확하지 않다. 그러나 잘 증명된 고대의 전통은 클레멘트의 작품으로 간주한다. 또한 『허마스의 목자』에서 언급된 인물일 수도 있고, 라이트푸트는 클레멘트란 자가 황제의 사촌 가정의 부유했던 자유인으로 언급하기도 했으며, 한 고대 역사가는 집정관이었다가 무신론자-당시 기독교인들을 비하했던 용어-로 처형당했던 티투스 플라비우스 클레멘스(Titus Flavius Clemens)로 가정하기도 한다. J. B. 라이트 푸트·J. R. 하며, 『속사도 교부들』, 이은선 역(서울: 기독교문서선교회, 1994), 38-39.

40) ‘클레멘트 1서’, 곧 ‘고린도인들에게 보낸 로마인들의 편지’를 말한다.

41) 라이트 푸트·하며, 『속사도 교부들』, 44.

‘평화’를 실천하는 사람들과 연합하시다”,⁴²⁾ 16장 5절에 “그러나 그는 우리의 죄 때문에 상처를 입었고 우리의 허물들 때문에 고통을 당했습니다. 우리의 ‘평화’를 가져온 채찍이 그에게 떨어졌습니다”, 19장 2절에는 “...처음 부터 우리에게 전해 내려온 ‘평화’의 목표로 서두릅시다. 우리의 눈을 아버지이자 세상의 창조자이신 분에게 고정시키고 그의 ‘평화’의 장엄하고 우수한 선물들과 은혜들을 굳게 잡읍시다.”⁴³⁾ 등에서 언급되는 εἰρήνη는 그의 미가 영적이고 내적이며 개인적 평화(평안)에서 기인하는 공존과 연합을 의미하는 것들이다.

‘클레멘트 1서’에서 나타난 평화에 대한 언급의 또 다른 특징이 있다. 그것은 군인 되는 것과 정부와 관계된 부분들이 발견되는데, 다음과 같다.

그러므로 형제들아 그의 흠 없는 명령 아래서 모든 열성을 가지고 군인으로 봉사합시다. 명령 하에 있는 군인들이 얼마나 정확하게 얼마나 기꺼이 얼마나 순종하여 명령을 수행하는지를 생각합시다. 모든 사람들이 사령관이나 천부장이나 백부장이나 오십부장 등등이 아니나 각자는 그들의 위에서 황제와 지휘관들에게 의해서 주어진 명령을 수행합니다.⁴⁴⁾

여기서 “군인으로 봉사합시다”는 의미는 세상 정부의 군인이라기보다 그리스도 예수님의 제자 혹은 종으로서 삶의 자세를 군인에 비유하고 있음을 본다.⁴⁵⁾ 즉, 군인다운 면모와 자세를 가지고 그리스도께 충성하자는 격려의 글임을 알 수 있다.

그러나 다음에 언급되는 부분은 개인적이고 내재적인 평화가 세상 정부와 조화를 이루며 평화로운 공존을 기도하고 갈망하는 부분이다.

...우리 통치자들과 당신이 보기에 선하고 기쁜 일들을 하도록 하소서 그렇습니다. 주님, 우리가 당신의 능한 손으로 보호받고 모든 죄로부터 구출되도록 평

42) 라이트 푸트·하머, 『속사도 교부들』, 53.

43) 라이트 푸트·하머, 『속사도 교부들』, 57.

44) 라이트 푸트·하머, 『속사도 교부들』, 69. ‘클레멘트 1서’ 37장 1-3절.

45) 이같은 표현은 바울이 중종 믿음의 형제들에게 군인으로 혹은 로마의 정치적 용어들을 인용하고 비유하므로 신앙을 격려했던 것과 유사하다. 대표적인 예가 디모데에게 “군사로 부름 받은 자”에 대해 비유하고, 에베소 교인들에게 “하나님의 전신갑주를 입을 것”을 권면한 부분이다.

화 속에서 우리의 선을 위하여 당신의 얼굴을 비추소서. 우리를 부당하게 미워하는 사람들로부터 우리를 구하소서…우리의 통치자들과 지배자들에게 순종하는 동안에…우리와 땅에 거하는 모든 사람들에게 조화와 평화를 주소서…하나님, 우리가 당신이 그들에게(위정자들을 뜻함) 주신 영광과 명예를 인정하면서 아무것에서도 당신의 의지에 저항하지 않고 그들에게 복종하도록…주님 당신이 그들에게 주신 정부를 흠 없이 다스릴 수 있도록 그들에게 건강, 평화, 조화, 그리고 안정을 허락하소서…⁴⁶⁾

서신서의 이 대목에서는 한 개인, 신앙 공동체의 평화(구원과 시련의 극복)의 염원이 세상과 세상의 정부에도 확대되어 서로가 다치지 않고 저항하지 않으면서 인정하기를 구하고 있는 기도문이라 이해된다.

이 외에도 62:2, 63:2, 64:1, 65:1 등과 ‘클레멘트 2서’⁴⁷⁾ 10:2 등에서는 인사말, 화목 등의 의미로 언급된다.

3. 이그나티우스(Ignatius, c 35 – c 98)의 편지들

안디옥의 감독이었던 이그나티우스의 편지들은 두 가지 추측 가능한 어려움의 상황 아래서 기록되어졌다. 첫째는 유세비우스(Eusebius, 263 – 339)의 기록대로 트라얀(Marcus Ulpius Trajanus, 53 – 117) 황제 통치기간, 안디옥 교회에 대한 박해로 로마로 압송되어 순교했다는 상황이다. 로마로 압송되는 중 안디옥 교회가 평화를 얻게 되었다는 소식을 전해 듣고서 위로를 받은 듯 하다.⁴⁸⁾ 여기서 안디옥 교회가 얻은 평화는 기독교 박해의 종결을 의미한다고 볼 수 있다. 둘째는 최근의 연구에 의해 그의 로마 순교시기가 유세비우스의 기록과는 차이가 나는 105-135년 사이로 추

46) 라이트 푸트·하머, 『속사도 교부들』, 87. ‘클레멘트 1서’ 60-61장.

47) 『클레멘트 2서』는 서간문도 아니며 클레멘트의 작품도 아니다. 익명의 장로가 이사야서 54장을 본 문으로 삼은 가장 오래된 설교 혹은 권면의 말이다. 라이트 푸트·하머, 『속사도 교부들』, 91.

48) 이에 대해서는 라이트 푸트·하머, 『속사도 교부들』, 109-110과 이냐시오스, 『이냐시오스 일곱 편지』, 박미경 역 (철곡: 분도, 2000), 8-9를 참고하라.

정됨에 따른 상황이다. 그의 순교 시기가 이때라면, 그가 재판을 받은 이유는 기독교에 대한 박해 때문이 아니라 교회 공동체 내부의 분열의 중심에 있었기 때문이라는 상황이다. 그가 감독과 주교의 권위에 대해 각별히 신경을 쓰고 주장했던 흔적들, 그리고 주교의 권위에 대한 절대적 복종을 강조했던 부분들이 시간 사이에 종종 나타나는 것을 보면 적대감을 야기시켰을 가능성도 배제할 수 없다.

‘에베소인들에게’ 보낸 편지 4 - 5장에는 “조화와 일치”라는 단어가 반복되며 주교와 원로단, 그리고 모든 성도가 하나와 온전한 결함을 이루어갈 것에 대해 강조하고 있다.⁴⁹⁾ 같은 편지의 13장 2절에서 “평화(εἰρήνη)보다 더 좋은 것이 없습니다. 이 ‘평화(εἰρήνη)’로 말미암아 천상존재들이나 지상 존재들의 모든 싸움은 그치게 될 것입니다”⁵⁰⁾고 언급한다.

이 편지에서 자신을 호송하는 열 명의 로마군인들에 대해서 “열 마리의 표범”(5장 1절)으로 표현하고 또 같은 편지 7장에서는 “통치자들은 나를 사로잡아 나의 경건한 의도들을 타락시키기 원합니다”고 했다. 자칫, 이 부분을 보면 그가 군인과 군주에 대해 반감과 부정을 가진 듯 하지만 실은 그가 순교에 대한 지나친 열망으로 그렇게 서술되었을 뿐 군인과 정부를 부정하는 것은 아니다.

그의 또 다른 편지 ‘스미르나인들에게’의 12장 2절에 εἰρήνη는 인사말로 사용되었다.

이그나티우스 역시, 하나님에 대한 신앙인으로서의 자세를 권고하기 위해 ‘군인’이란 표현을 사용했다. 이는 폴리갑에게 보낸 편지 6장 2절에 나타난다. 여기서 그는 “여러분은 하나님의 군인들이니 그분 마음에 들도록 애쓰십시오. 여러분은 바로 그분에게서 봉급을 받지 않습니까? 여러분 중 누구도 탈영병이 되지 않도록 하십시오. 여러분은 여러분이 받은 세례를 무기로, 믿음을 투구로, 사랑을 창으로 삼으십시오. 또한 인내를 갑옷으로 입

49) 이냐시오스, 『이냐시오스 일곱편지』, 25.

50) 이냐시오스, 『이냐시오스 일곱편지』, 37.

으십시오.”⁵¹⁾라 권면하면서 바울이 에베소 교회에 부탁한 것과 매우 유사한 비유를 사용하고 있다.

4. 디오그네투스에게 보내는 편지

저자와 수신자가 사실상 분명하지 않은 이 서한은 다른 속사도들의 서한과는 달리 이방 세계에 보내진 편지로서 기독교 신앙을 변증하기 위해 적어도 로마의 중요 정치인에게 보내어졌다는 것에 중요한 비중을 둔다. 저작 시기는 라이트푸트⁵²⁾에 의하면 150년에서 225년 어간으로 잡는다.⁵²⁾

수신자가 섬기는 신(神)이라 인식하고있는 우상들의 무익함을 설명하는 저자는,

이러한 것들(우상의 재료를 곧 나무, 청동, 금, 은 등을 말함)이 각하께서 신들이라고 부르는 것입니다. 각하께서 그들을 섬기고 경배하고 마지막에는 각하께서도 그들과(나무, 돌, 금, 은의 우상들의 운명) 같이 됩니다. 이것이 각하께서 기독교인들을 미워하는 이유입니다. 그들이(기독교인) 이러한 대상들을 신들이라고 간주하지 않기 때문입니다. 이제 그들을 신들로 간주하고 경배하는 각하 자신은 실질적으로 그들을(우상) 훨씬 더 경멸하지 않습니까? 각하께서 경배하는 돌이나 도자기 신들은 보호하지 않은 채로 남겨두나 은과 금 신들을 그들이 도난 당하지 않도록 밤에 열쇠를 잠그고 낮 동안에 그들 곁에 경계병을 배치할 때, 각하께서 그들을 훨씬 더 조롱하고 모욕하고 있는 것 아닙니까?⁵³⁾

이 글을 자세히 살펴보면 변호하는 저자의 자세를 엿볼 수 있다. 저자는 기독교 신앙에 대해 적대감을 가지고 있는 수신자에 대하여 다른 대치의 상황을 만들거나 대적의 자세를 취하는 것이 아니라는 점이다. 저자는 기독교 신앙을 설명하고 인식시키기 위해 오해를 줄이려 하고 있으며 대화하고 있는 자세임을 이 서신의 전체를 보면 알 수 있다. 이 서간 역시 평화와 공존의 자세

51) 이냐시오스, 『이냐시오스 일곱편지』, 139.

52) 라이트 푸트·하머, 『속사도 교부들』, 379-80.

53) 라이트 푸트·하머, 『속사도 교부들』, 384-85. ‘디오그네투스에게 보내는 편지’ 2장 5-7절의 내용이다.

로 일관하고 있다. 이러한 기독교인들의 중심과 삶의 모습에 대해 저자는 5장에서 다음과 같이 변증하고 있다.

...그들은(기독교인들 : 역자 주) 각자의 운명이 주어지는 대로 헬라도시와 야만인의 도시들에서 살고, 옷과 음식과 생활의 다른 측면들에서 지역의 풍습을 따르는 반면에, 동시에 그들은 자신들의 시민권에 대해 주목할 만하고 명백하게 특별한 성격을 증명합니다. 그들은 자신들의 나라에서 살고 있으나 오직 외국으로 살고 있습니다. 그들은 시민들로서 모든 일에 참여하고 외국인들로서 모든 것을 인내합니다. 그들은 땅위에 살고 있으나 그들의 시민권은 하늘에 있습니다. 그들은 기존의 법률들에 순종합니다. 게다가 사적인 생활에서 그들은 법률들을 초월합니다. 그들은 모든 사람들을 사랑하고 그리고 그들은 모든 사람들에게 의해 박해를 받습니다...⁵⁴⁾

각자의 운명이 주어지는 대로, 지역의 풍습을 따르는, 시민들로서 모든 일에 참여하고, 기존의 법률들에 순종합니다, 등의 묘사는 기독교인들이 세상과 유별나게 다른 것이 아니라 신앙하고 있는 대상만 다를 뿐임을 강조하고 있는 것이다. 기독교인들은 이 세계 자기 나라와 민족 가운데 세상 사람들과 공존하고 평화하며 지내고 있음을 저자는 수신자에게 알리고 있다.

5. 폴리카르푸스(Polycarpus, c 70 – c 155, 폴리갑)의 편지

사도요한에 의해 스미르나(Smyrna, 오늘날 터키의 이즈미르)의 주교로 임명된 것으로 알려진 폴리카르푸스는⁵⁵⁾ ‘빌립보 교인들에게 보내는 편지’ 1장 1절에서 ‘평화(εἰρήνη)’의 인사말을 전한다. 그리고 이 편지의 2장에서 5장까지 기독교인으로서 삶의 원리들을 권고하는데, 내용은 산상수훈의 교훈들이나 신약 서신서들의 끝부분에 언급된 생활에 대한 권고들과 흡사하다.

54) 라이트 푸트·허머, 『속사도 교부들』, 387.

55) 폴리카르푸스, 『편지와 순교록』, 하성수 역 (철곡: 분도, 2000), 9-18 참고.

…중상과 거짓증언을 멀리하고 악을 악으로, 욕을 욕으로, 주먹질을 주먹질로, 저주를 저주로 감지 않는다면…여러분이 심판을 받지 않으려면 심판하지 마십시오. 용서하십시오. 그러면 용서받을 것입니다. 자비를 받으려면 자비를 베푸십시오. 여러분이 판단하는 기준대로 다시 판단을 받을 것입니다. 복되다, 가난한 사람들과 의로움 때문에 박해를 받는 사람들이여, 하나님의 나라가 그들의 것이기 때문입니다…(중략)…돈에 대한 욕심은 모든 악의 시작입니다…여러분의 부인들은 그들이 지니고 있는 믿음과 사랑과 정결 안에 살고 모든 점에서 진실하게 자기 남편들을 사랑하며 모든 것을 절제하면서 모든 사람을 동등하게 사랑하고…과부들은 온갖 험담과 중상, 거짓증언, 돈에 대한 욕심, 그리고 모든 악에서 멀리 떨어져 있어야 한다는 것을…모든 이들을 섬기는 봉사자들은 험담하지 않고 일구어안하지 않고 돈에 대한 욕심을 버리고 모든 것을 자제하며 자비를 베풀고 남을 돌보아야 합니다…⁵⁶⁾

이 권고의 교훈들 속에는 예수님과 신약의 기자들에게서 가르쳐졌던 생활의 원리들이 그대로 반영되어 있다. 폴리카르푸스가 150년대까지 살았던 사람이라는 것이 맞다면 우리가 인식하고 있는 평화적 생활의 원리들은 초기 기독교인들의 삶 가운데 매우 깊게 뿌리내려졌을 것이다.

이 외에 ‘폴리카르푸스의 순교록’⁵⁷⁾ 1장 1절에도 ‘평화’(εἰρήνη)의 인사말이 사용되고 있다.

6. 터툴리아누스

(Tertullianus, Quintus Septiminus Florens, c 155 – c 230)

초기 기독교 교부들 중 가장 확실하게 군복무와 관계해서 주장과 글을 펼친 사람은 아마도 터툴리아누스일 것이다. 그가 남긴 31편의 저작들 가

56) 폴리카르푸스, 『편지와 순교록』, 55-63 참고.

57) ‘폴리카르푸스의 순교록’은 그가 순교한 뒤 스미르나 지역의 기독교 공동체가 프리기아 지방의 필로멜리움(Philomelium) 공동체에게 폴리카르푸스의 순교과정과 순교정신을 고취시키기 위해 작성된 듯 하다.

운데 전쟁과 그리스도인 군복무를 언급한 것들은 『변증론』(*Apologeticum*, 197), 『우상숭배론』(*De Idololatria*, 198-203), 그리고 기독교인의 군복무에 대해 집중적으로 다룬 『병사의 화관론』(*De Corona militis*, 211) 등이 있다.

『변증론』에서 그는, 전쟁을 통한 국가의 흥망성쇠에는 창조주의 징계와 섭리가 작용하며 따라서 전쟁의 불가피성에 대한 인정은 창조주에 대한 신뢰라는 점을 견지한다. 동시에 전쟁의 불가피성과 및 그로 인한 결과가 승패자와 상관없이 고통을 인정하면서 동시에 전쟁으로 인한 결과적 고통과 피해를 함께 기록하고 있다. 그가 이렇게 언급한다고 해서 터툴리아누스를 전쟁의 옹호론자로 치부하는 것은 지나치다. 다만 평화유지의 유력한 수단이 되는 로마군대의 기능에 대한 신뢰를 표시하고, 기독교의 선교적 확장과 기독교의 비폭력적 특성에 대한 변호, 기독교인들의 적극적이고 건전한 사회적 책임 수행의 의지 등을 표명한 것일 뿐이다.⁵⁸⁾

그가 기독교인의 군복무를 인정하면서 동시에 기독교인들의 평화지향적 입장을 위와 같이 변호한 이유는, 이상규 교수의 지적대로 『변증론』이란 작품이 이교도들을 향해 기독교의 비폭력성을 언급해야 했던 것, 국가의 일에 무관심하다는 비판에 대해 적절한 반박을 해야 했기 때문일 것이다.⁵⁹⁾

이러던 그의 입장이 약간의 선화를 보인 것은 『우상숭배론』에서다. 그는, 신자가 군복무를 할 수 있는가? 또는 이미 군복무에 종사하고 있는 자가 - 비록 신상 앞에 제물을 바치거나 사형 언도를 내려야 할 위치가 아닌 하급 병졸이라 할지라도 - 군복무를 계속하면서 신앙생활을 할 수 있는가?...하나님의 서약과 인간의 서약 사이에 그리스도의 군기와 마귀의 군기 사이에 빛의 병영과 어둠의 병영 사이에는 일치점이 없다. 한 영혼이 하나님과 가이사 즉, 두 주인을 섬길 수는 없다.⁶⁰⁾

58) 오만규, 『초기 기독교와 로마군대』, 42-43.

59) 이상규, "터툴리아누스는 그리스도인의 군복무와 전쟁을 어떻게 이해했을까?", 『Hermenia Today』 여름 31호 (2005): 47.

60) *De Idololatria*, 19.1-2.

이 글에서 알 수 있는 두 가지 사실이 있다. 하나는 당시에 기독교인으로서는 군복무를 지원한 자가 있었다는 것이며 다른 하나는, 군인으로 있으면서 기독교로 개종한 사람들이 있었다는 것이다.

그의 가장 확고한 기독교인의 군복무에 대한 의사는 『병사의 화관론』에서다. 그가 군복무를 반대한 가장 큰 이유는 기독교인의 분할충성의 거부(우상숭배)와 피 흘림을 피할 수 없다는 두 가지 이유에서였다.

군복무에 대한 그의 확고한 입장은 “Omni ope expulero militiam” 즉, “나는 나의 모든 힘을 다하여 군복무를 배척한다”⁶¹⁾는 말 속에 요약되어 있다.

7. 그 외의 기록들

‘허마스의 목자서’의 셋째 환상 5장 1절과 6장 3절, 그리고 ‘바나바 서신’의 1장 1절에도 ‘평화’(εἰρήνη)란 용어가 쓰이는데 허마스의 환상에서는 화목하고 평화로운 삶에 대해, 바나바 서신에서는 인사의 말로 각각 쓰였다. 그리고 키프리아누스의 글 속에서도 250년 테시오스 황제의 치하에서의 박해 때 두 사람의 기독교인 군인이 순교했다고 전한다.⁶²⁾ 특히 키프리아누스는 『데메트리아누스에게』를 통해 마태복음의 5장 39절과 18장 22절을 인용하면서 원수에 대한 사랑과 박해자를 위한 기도를 권고했다.⁶³⁾

이상에서 성경과 속사도들의 저작들을 통해 확인할 수 있는 네 가지 사실이 있다. 첫째, 성경은 죄 된 인간과 죄인인 인간 역사 가운데 한 영혼의 구원과 그에게 주어지는 내적, 영적 평안을 일차적인 관심으로 가진다. 둘째, 그리고 근본적인 평안은 개인과 사회를 넘어 확대되어지기를 원한다. 그러나 인간의 노력만으로 되지 않기 때문에 하나님께서 하시겠다는 것이다. 셋째, 전쟁과 평화는 하나님에 의해 완성될 하나님의 때까지는(재림과 심판,

61) *De corona militis*, 11.6.

62) 이상규, “티툴리아누스는 그리스도인의 군복무와 전쟁을 어떻게 이해했을까?”, 46.

63) 베인톤, 『전쟁 평화 기독교』, 100. 그는 “뺨을 맞았을 때는 다른 뺨을 돌려대십시오. 일곱 번만 아니라 일곱 번씩 일흔 번이라도 용서하십시오. 원수를 사랑하고 박해하는 사람을 위해 기도하십시오.”라고 기록했다.

천국) 구원을 이루는 통로요 죄를 징계하시는 방법이 된다는 것이다. 이는 인류 역사를 끝내고 완전한 천국의 도래가 임하는 과정의 끝에서도 '므깃도에서의 전쟁'이란 방법임을 고려할 때 더욱 확실하다. 넷째, 이러한 성경의 근원적인 평화에 대한 가르침은 사도들과 속사도들의 가르침들 속에 큰 변이없이 이입되어 초기 기독교 공동체 내 기독교인들의 신앙과 삶, 고백과 생활의 선택 가운데 실제적인 평화적 전통을 태동하고 있었다는 것이다.

IV. 결론

인류가 지향하는 평화의 가치는 숭고하고 필사적이며 실제적이다. 그렇다 해도 인류가 얻을 수 있는 최상의 평화는 전쟁의 부재가 아니라 전쟁의 억제라는 것이다. 또한 폭력의 부재가 아니라 억제 혹은 조절에 그칠 뿐이다. 폴 틸리히(John Paul Tillich, 1886-1965)의 다음과 같은 말은 위로나 희망이기보다 이같은 현실에 대한 비애를 반영한다.

하나님의 왕국의 대표자들인 교회는 단지 외견상 보이는 전쟁 뿐만 아니라 실제로 전 인류를 자멸케 하는 전쟁을 저주해야만 한다. 인류는 결코 정당한 전쟁이라는 주장으로 핵전쟁을 시작할 수 없다. 왜냐하면 그것이 하나님의 왕국에 속한 단일체(하나의 몸)를 위해 힘쓸 수 없기 때문이다. 그러나 만일 상대방이 먼저 핵무기를 사용할 경우를 대비해서 기본적으로 핵무기를 갖추는 정도까지라도 응수할 준비가 되어 있어야 한다. 위협 그 자체도 저지가 될 수 있다.⁶⁴⁾

이 말은 전쟁의 발발을 막는 또 하나의 대안으로서 응수, 혹은 응전으로서의 준비확충을 해야만 하는 현실에 대한 슬픔이다. 이런 현실 가운데 기독교인으로서의 평화는 늘 손해와 억울함을 믿음과 소망 가운데 감내해야만 하는 것이 기독교 평화의 실천이 될 것이다.

평화는 개인의 영혼구원에서 출발하고, 평화는 신자의 삶과 선택에서 실

64) 폴 틸리히, 『평화신학』, 신상길·정성욱 역 (서울: 한국장로교출판사, 2000), 8 중인. [이 글은 폴 틸리히(Paul Tillich)의 Systematic Theology, vol. 3. (Chicago: University of Chicago Press)에 있다.]

현되어지며, 평화는 그리스도의 재림으로 성취되는 것이다.

[Abstract]

A Study on Peace in The Bible & Works of Apstolic Fathers

Jo Gyu Tong (Grutergi Presbyterian Church)

The recent terror attacks by Daesh revealed the fragility of our human being's peace and the tormenting reality of broken peace for the nation and its national relations, not to speak of the casualties and their close members. State of peace is generally understood as that of without-war state; however, personal peace cannot be neglected. Inter-personal chain is so tightly co-webbed that damage to a single point of the chain is to influence another point and then leads to total collapse of peace. Any kind of counterattack always produces even more devastating result to the attacker.

This study questioned whether it is possible to make peace come true in such a world. Ultimate answer to this question should be found in the bible, so the fact that what the bible teaches about peace was the main interest

of this study. The reasonable conclusion drawn in the process of summarizing the concepts of peace in the Old Testament and New Testament was;

The starting point about the meaning of peace for non-christians, or extreme pacifists, and the bible is fundamentally different. Moreover, the “peace” cannot be achieved through our efforts. Nevertheless, every christian was called not to hesitate but to exert his/her influence to make this world peaceful. This call starts from saving “a soul”.

Such teachings from the bible are also found in the lessons of Apostolic Fathers. This study focused on the terms and topics related to the notion, “peace”, found from *Didache*, *Epistles of Clement*, *The Epistles of Ignatius*, *The Epistle to Diognetus*, *Polycarp's letters and Confession*, *Tertullian*. This study noticed that what the bible teaches about peace and what the bible's main concern is were continuously emphasized throughout the early christians' society and Apostolic Fathers. Through these documents, the conclusion of this study through the bible was confirmed to be identical to their starting point for peace.

Key words : early christian church, war, peace, irene, shalom, apostolic Father

[참고문헌]

- Ashley, Timothy R. *The Book of Numbers*. Michigan : Eerdmans, 1993.
- Bruce, F. F. *The Book of Acts*. Michigan : Eerdmans, 1988.
- Craigie, Peter C. *The Problem of War in the Old Testament*. Michigan : Eerdmans, 1987.
- Green, Joel B. *The Gospel of Luke*. Michigan : Eerdmans, 1997.
- Hamilton, Victor P. *The Book of Genesis Chapter 1-17*. Michigan : Eerdmans, 1990.
- Tertulianus, *De Idolatria*. CCL 2, ed by R. REiffer scheiol et G. Wissowa. 1101-1124, 1954.
- _____. *De Corona Militis*. CCL 2, ed by Aem Kroymann. 1039-1065, 1954.
- The New Brown-Driver-Briggs-Gesenius Hebrew-English Lexicon. Massachusetts : Hendrickson, 1979.
- 드라이버, 존. 『초기 그리스도인들이 본 전쟁과 평화』. 이상규 역. 춘천 : KAP, 2010.
- 라이트 푸트, J. B. & 하머, J. R. 『속사도 교부들』. 이은선 역. 서울 : 기독교 문서선교회, 1994.
- 베인톤, R. H. 『전쟁 평화 기독교』. 채수일 역. 서울 : 대한기독교출판사, 1981.
- 신원하. 『전쟁과 정치』. 서울 : 대한기독교서회, 2006.
- 알렌, J. A. 『기독교인은 전쟁을 어떻게 볼 것인가』. 김홍규 역. 서울 : 대한기독교서회, 1993.
- 오만규. 『초기 기독교와 로마군대』. 서울 : 한국신학연구소, 2001.
- 이나시오스. 『이나시오스 일곱편지』. 박미경 역. 칠곡 : 분도, 2000.

- 이상규. “터툴리아누스는 그리스도인의 군복무와 전쟁을 어떻게 이해했을까?”. 『Hermentia Today』. 여름 31호(2005): 47
- 정양모 역주. 『디다케, 열 두 사도의 가르침』. 칠곡 : 분도, 2006.
- 조석민. “신약성서에 나타난 평화의 의미”. 『장로교회와 신학』 7(2010): 25-45.
- 틸리히, 폴. 『평화신학』. 신상길, 정성욱 역. 서울 : 한국장로교출판사, 2000.
- 폴리카르푸스. 『편지와 순교록』. 하성수 역. 칠곡 : 분도, 2000.

부록

- 186 「갱신과 부흥」 편집위원회 규정
- 189 개혁주의학술원 연구윤리 규정
- 191 논문투고 및 심사 규정

「갱신과 부흥」 편집위원회 규정

제1조(명칭과 위치) 본 위원회는 개혁주의학술원(이하 “본원”) 편집위원회(이하 “위원회”)라 칭하며 사무실은 본원 사무실에 둔다.

제2조(목적) 위원회의 목적은 본원의 학술위원을 포함한 국내외 개혁신학 연구자들의 연구를 진작하고 이들의 연구업적이 객관적으로 평가 받을 수 있는 기회를 제공하는데 있다. 본 규정은 이를 위한 제반 사항을 결정하는 위원회의 구성과 임기 및 운영에 관한 지침을 정하는 것을 목적으로 한다.

제3조(구성) 위원회의 구성은 다음과 같다.

- ① 위원회는 위원장 1인을 포함하여 14인 이내로 구성한다.
- ② 편집위원장 및 편집위원은 원장이 임명한다.
- ③ 편집위원은 동시에 2분의 1이상이 바뀌지 않도록 한다.
- ④ 편집위원장 및 편집위원의 임기는 2년으로 하며 연임할 수 있다.

제 4 조(기능과 임무)

- ① 논문투고 및 심사 규정의 개폐
- ② 논문심사위원 선정
- ③ 게재 여부의 최종 판정
- ④ 2차 심사 (수정 후 게재가'로 판정된 논문에 대한 수정여부의 확인)
- ⑤ 심사로 책정에 관한 사항
- ⑥ 기타 심사와 편집에 관련되는 사항

제 5 조(회의)

① 편집위원장이 논문심사 및 학술지 출간을 위해 년 2회 소집하는 것을 원칙으로 하되, 필요시 위원장이 수시로 회집할 수 있다.

② 회의는 편집위원 과반수이상의 출석으로 개최하고 출석위원 과반수 이상의 찬성으로 의결한다.

③ 회의는 상황에 따라 한 장소에 모이지 않고 인터넷을 이용하여 진행할 수도 있다.

제 6 조(학술지 명칭) 위원회가 편집 출판하는 학술지는 한국어판의 경우 「갱신과 부흥」, 외국어판의 경우 Reform and Revival이라 칭한다.

제 7 조(학술지 발간) 『갱신과 부흥』은 매년 1월 31일, 7월 31일에 발간하는 것을 원칙으로 한다.

제 8 조(학술지 배부) 위원회가 발간하는 학술지를 국내외 대학(교), 본원의 학술위원과 후원이사에게 배부할 수 있으며, 별도의 구입을 희망하는 기관이나 개인에게 판매할 수 있다.

제 9 조(투고 규정) 본 위원회는 별도의 논문 투고 및 심사 규정을 두고 이에 따른다.

제10조(논문심사위원의 자격 및 선임)

① 논문 심사위원은 박사학위를 취득한 후 대학(교), 대학원대학교 및 연구 전문기관에서 3년 이상 강의 및 연구 활동을 계속하고 있는 자로 한다.

② 위원회는 투고논문의 주제와 내용에 적합한 전문가에 해당되는 심사위원 2인을 선임한다.

제 11조(저작권 및 판권) 본 학술지에 게재된 원고의 저작권은 투고자에게 귀속되며, 원고의 판권은 본원이 소유한다.

부 칙

1. 본 규정은 편집위원 3분의 2이상의 찬성으로 개정할 수 있다.
2. 본 규정에 명시되지 않은 사항은 통상관례에 따른다.
3. 본 규정은 2015년 8월 부터 시행한다.

개혁주의학술원 연구윤리 규정

제1조(목적) 이 규정은 개혁주의학술원(이하 “본원”)의 연구와 학술 활동이 역사적 개혁신학을 정립하기 위하여, 연구와 논문 작성 시 건전한 윤리적 도덕적 책임을 다 하는데 이바지함을 목적으로 한다.

제2조(윤리적 선언)

① 본원을 통하여 발표되는 모든 학술 활동의 결과물에 대하여 날조, 위조, 표절 등 연구 수행에 있어서의 직·간접적 부정행위를 배제하며 이를 금지한다. 만약 이러한 사항이 발생한 경우 본원은 그것을 연구 발표물로서의 자격을 인정하지 아니한다.

② 본원은 이중투고를 금지하며 공동연구에 있어 합리적 저자 배분과 공정한 권리 배분을 권장한다. 단, 해외에서 다른 언어로 발표한 논문이나 책을 수정하고 번역하여 투고하는 경우에는 예외를 인정할 수 있다.

③ 투고된 논문의 게재가 결정될 때까지는 심사 및 평가와 관련하여 편집위원들과 심사위원들이 심사 대상 논문에 대한 비밀을 지키도록 해야 한다.

제3조(연구윤리위원회의 구성과 운영)

① 본원은 연구윤리위원회(이하 “위원회”)를 통하여 발표된 논문이나 학술활동에서 연구부정행위나 부적절한 행위에 대한 고발이나 정황이 발생하였을 때, 5인 이상 학술위원의 요청에 의해 본원의 원장이 연구 윤리위원회(이하 위원회)를 구성하여 이를 조정할 수 있다.

② 위원회는 5인으로 구성된 임시위원회로서 그 사안의 발생부터 종료

까지 존속한다. 본원의 원장이 위원회의 당연직 위원장이 되며 나머지 위원은 편집위원장을 포함하여 개혁신학계 중진 가운데서 임명한다.

③ 위원회는 그 운영과 활동에 있어서 독립성을 유지해야 한다.

④ 심의 대상인 연구에 관여하는 위원은 해당 연구와 관련된 심의에 참여할 수 없다.

⑤ 위원은 심의와 관련된 제 사항에 대하여 비밀을 준수해야 한다.

⑥ 조사 대상자에 대한 소명의 기회를 부여하고 이를 신속하고 공정하게 처리한다.

⑦ 위원회는 재적위원 과반수이상의 출석으로 개최되며 출석위원 과반수의 찬성으로 의결한다.

⑧ 위원회는 회의 결과를 본원에 보고함으로써 그 활동을 종료한다.

제4조(결정내용)

① 위원회는 해당 건을 심의하여 다음 각 호와 같이 결정한다.

가) 승인: 기존의 연구가 모든 점에서 혐의 없음.

나) 조건부 승인: 기존의 연구가 본원이 추구하는 가치관과 심각하게 상반되지 않지만 일부 수정할 필요가 있음.

다) 보완 후 재심사: 기존의 연구가 상당히 본회가 추구하는 가치관과 충돌한다고 해석될 수 있지만 연구의 가치가 있고 보완의 가능성이 있음.

라) 부결: 기존의 연구가 본원이 추구하는 가치관과 심각하게 충돌되거나 윤리적 도덕적 책임과 현저하게 충돌되기에 본회의 연구물로서 인정될 수 없음.

② 위원회는 심의결과를 연구책임자에게 15일 이내에 서면으로 통보해야 한다.

부 칙

1. 이 규정은 2015년 8월 부터 시행한다.

논문투고 및 심사 규정

제1조(논문 투고 자격) 석사 이상의 학력자이고 본원이 추구하는 학문적 목적에 크게 벗어나지 않는다면 누구든지 본원의 학술지 『갱신과 부흥』(Reform and Revival)에 논문을 투고할 수 있다.

제2조(논문 투고 요령) 게재를 위해 논문을 투고하고자 할 때에는 편집 위원회에서 정한 방법과 절차에 따라야 하고, 최대한 편집위원회에서 정한 논문양식 규정에 따라 논문을 작성해야 한다.

제3조(논문 투고 신청) 논문 투고자는 본회에서 정한 “논문투고 신청서”를 작성하여 논문 원고와 함께 로 제출한다. 투고신청서 양식은 본원의 홈페이지(<http://kirs.kr>)에서 다운받아 사용할 수 있다. 이 때, 원고제출은 kirs@kosin.ac.kr 로 제출한다.

제4조(논문 심사비) 편집위원회는 모든 논문 투고자에게 일정액의 논문 심사비를 청구할 수 있다.

제5조(게재 횟수 제한) 보다 많은 회원들에게 논문 게재의 기회를 제공하기 위해 단독 게재일 경우, 동일 필자가 연속하여 4회까지만 게재하는 것을 원칙으로 한다.

제6조(논문 투고자의 책임) 논문 투고자는 다음의 각 사항을 반드시 숙

지하여야 하고, 그에 따른 모든 책임은 논문 투고자에게 있다.

① 모든 투고 신청된 논문은 한글 혹은 외국어로 된 다른 학술지에 발표되지 않은 것이어야 하며, 또한 동시에 이중으로 투고 신청되지 아니하여야 한다. 그리고 학위논문의 일부를 보완하거나 혹은 축약본을 투고하고자 할 때에는 그러한 사실을 논문의 첫 페이지 각주 1번 앞에 분명하게 명기하여야 하며, 동일한 심사과정과 편집위원회의 허락을 받아야 한다.

② 본원이 주체하는 다양한 세미나와 포럼에서 발표된 원고라 하더라도 동일한 규정과 소정의 절차에 따라 투고하고, 심사를 받아야 한다.

③ 본 학술지에 원고를 투고하는 자는 『갱신과부흥』에 게재된 해당주제와 관련된 선행연구들을 검토해야 하고, 그 결과를 연구 논문에 반영하는 것을 원칙으로 하되, 이 원칙을 따른 논문에 대해서는 심사평가에서 가산점이 부여될 수 있다.

④ 원고 제출 마감일자는 매회 예정된 학술지 발행일 2개월 전으로 하고, 투고자는 본인 논문의 원본을 보관하여야 한다.

⑤ 논문이 공동 저작일 경우, 제1저자와 모든 공동저자를 구분하여 이름과 소속을 명시하여야 한다.

제7조(논문 심사 및 출판 비용) 논문 심사와 출판 관련 비용에 대해서는 다음과 같이 정한다.

① 각 기관이나 단체의 연구비 지원에 의해 연구 작성된 원고는 그 사실을 논문의 첫 페이지 각주 1번 앞에 분명하게 명시하여야 하고, 지원비의 10%에 해당하는 추가 출판비용을 부담하도록 한다.

② 출판과 심사를 위하여 게재 확정자에게 개별적으로 논문 출판 비용을 요구하지는 않으나 소정의 논문 심사비를 청구할 수 있다. 이럴 경우 청구된 심사비가 공지된 시일 내에 입금되지 않을 때에는 논문 게재가 취소될 수 있다.

③ 자신의 논문이 게재된 투고자에게는 발간된 해당 학술지 5권을 무상

으로 배부한다.

제8조(논문 접수) 학술지 발행 예정일 2개월 전까지 논문을 kirs@kosin.ac.kr에 접수하며, 본원에서 정한 논문의 투고 규정과 논문양식 규정에 따르지 않거나 필수 구성요소가 빠진 논문은 확인하여 반송하는 것을 원칙으로 한다.

제9조(논문 심사 위원 선정) 편집위원장은 접수 완료된 논문을 전공별로 분류하고, 각 분과학회장 및 편집위원의 추천에 따라 전공별로 분류된 심사위원을 상정하며, 신청된 각 논문마다 심사위원 2인을 선정한다.

제10조(논문 심사 의뢰) 편집위원장은 “논문심사 의뢰서”를 작성하여 위촉된 심사위원들에게 심사 대상 논문과 함께 심사를 의뢰한다. 이때 논문 심사의 공정성을 유지하기 위해, 투고자의 이름과 소속이 심사위원에게 알려지지 않도록 한다. 연구비 수혜 사실은 심사대상 논문에는 표기하지 않고, 게재가 확정된 후 교정지에 첨가하여 표기한다.

제11조(논문 심사 절차) 각 심사위원은 심사 의뢰서에 있는 “심사서 작성 요령”을 근거로 하여, 내용의 적절성, 내용의 독창성, 연구주제의 전문성, 학문의 기여도, 논문형식과 논리 전개적 적절성, 연구 방법의 적절성, 선행연구의 참조여부, 참고문헌 서지정보의 정확성, 초록작성의 적절성 등의 평가항목에 따라 배당된 논문을 공정하게 심사하여 “게재 가”(100-85점), “수정 후 게재”(84-75점), “수정 후 재심사”(74-65점), “게재 불가”(64점 이하)로 평가하고 심사평가서에 평가의 근거를 구체적으로 기술한다.

제12조(논문 심사 결과 보고) 각 심사위원은 심사 결과를 본 학회의 “논

문심사 보고서” 양식에 구체적으로 작성하여 논문 원고제출 마감일로부터 2주 이내에 kirs@kosin.ac.kr를 통하여 편집위원장에게 보고하여야 한다. 심사 보고서 작성시 논문평가에 대한 총평, 논문 내용, 논문형식 등의 평가항목에 따라 작성하고, 특히 수정을 요구하는 경우에는 “논문수정 지시서”에 수정할 곳과 수정방향을 구체적으로 지시한다.

제13조(논문 게재 여부 결정) 편집위원장은 심사결과가 모두 회집된 후 15일 이내에 편집위원회를 소집하여 심사결과를 토대로 최종 게재 여부를 결정하여야 한다. 심사위원 2인 중 2인이 “수정 후 게재” 등급 이상을 부여하면 “게재 가”로, 2인 중 2인이 “수정 후 재심사” 등급 이하를 부여하면 “게재 불가”로 판정하되, 2인 중 1인이 “수정 후 재심사” 등급 이하를 부여하면 편집위원회의 결정에 따른다. “게재 가”로 최종 판정을 받은 논문은 게재 확정 일자를 접수 일자와 함께 논문의 맨 끝에 명기한다.

제14조(논문 게재 여부 통보) 편집위원장은 회의 결과에 따라 각 논문 투고자에게 “게재 가,” “수정 후 게재,” “수정 후 재심사,” “게재 불가”로 통보한다.

제15조(논문 수정, 교정, 게재 취소)

① “수정 후 게재”로 판정을 받은 투고자에게는 원고의 수정 및 교정을 지시할 수 있으며, 심사위원들이 작성한 “논문수정 지시서”를 발송한다. 이에 따라 논문 투고자는 수정지시를 통보받은 후 10일 이내에 수정한 논문을 “논문수정 이행확인서”와 함께 제출하여 편집위원회의 최종 확인을 받아야 한다. 정당한 사유 없이 논문의 수정을 거부하거나, 성실하게 이행하지 않을 경우 게재 판정을 취소할 수 있다.

② “수정 후 재심사” 판정을 받은 논문은 수정지시 사항에 대하여 수정 후에 다시 재심을 청구할 수 있으며, 재심을 포기할 경우 “게재 불가”로 최종

판정한다. 수정 후 재심을 청구할 경우 동일 심사위원의 심사 절차를 거쳐 “게재 가” 판정을 받아야 차기 학술지에 게재 가능하다. “게재 불가” 판정을 받은 논문과 수정지시에 대한 답변이 없는 논문은 게재하지 않는다.

③ “게재 가”로 최종 결정되거나 게재된 후에도 본회에서 정한 연구윤리 규정을 심대하게 위반하였음이 밝혀진 경우, 연구윤리위원회의 결정에 근거하여 편집위원회의 의결에 따라 논문의 게재를 취소하거나 삭제하고 이후 2년간 본 학술지에 논문 게재를 제한할 수 있다.

제16조(심사자 윤리) 모든 심사절차와 과정에서 심사 결과는 논문 투고자 이외 타인에게 공개할 수 없으며, 심사위원은 심사대상, 내용 및 결과와 관련된 일체의 정보를 누설하지 않아야 할 책임이 있다. 뿐만 아니라, 해당 논문의 심사대상자를 비롯하여 타인에게 심사위원들의 인적정보 또한 누설되지 않아야 한다.

제17조(기타) 논문작성에 관한 구체적인 양식은 일반 신학회의 논문 양식 규정에 준한다.

부 칙

1. 이 규정은 2015년 8월 부터 시행한다.

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. (2016년 7월 현재/ 38교회/ 가나다순)

가음정교회	부산동교회	울산동부교회
경주교회	부산북교회	울산동일교회
고남교회	부산서면교회	울산삼일교회
남천교회	부암제일교회	울산한빛교회
대구열린교회	사직동교회	진주동부교회
대구산성교회	삼일교회	진주북부교회
동상교회	섬김의교회	진주성광교회
매일교회	성도교회	진해남부교회
명덕교회	성로교회	참빛교회
모든민족교회	성안교회	충무제일교회
모자이크교회	송도제일교회	포항충진교회
마산제일교회	온천교회	한밭교회
반송제일교회	용호중앙교회	

무통장 입금 및 자동이체 계좌
485-01-032852(농협) 고신대 개혁주의학술원

