

가나안교인이라는 말이 정착되어 이제 한국교회도 서구교회와 미국교회의 전철을 밟고 있다. 가나안교인, 교회에 소속하거나 출석하지 않아도 스스로 기독교인이라고 자칭하는 이들을 통칭한다. 이런 현상은 이전에 주로 대학생선교단체에서 나타났다. 선교단체에 속하여 열심히 사역하면, 굳이 주일에 교회에 출석하지 않아도 기독교인임을 자부하였다. 현재에도 기독교 계통의 대학에 등록한 대학생 사이에 이런 생각을 하는 이들이 많다. 이들은 주일에 교회에 출석하지 않아도 교내에서 선교단체에서 활동하면서 같은 생각을 한다. 흔히들 파라처치라고 부른다. 그렇다면 고신대학교도 교회라고 부를 수 있을까?

그런데 이런 사고는 배경이야 다르지만, 제도적 교회와 구분되는 유기적 교회를 말한 네덜란드의 신학자 카이퍼나 바빙크의 주장과 유사하다. 카이퍼는 유기체로서의 교회를 앞세우면서 제도 교회는 죄로 인하여 기계적으로 첨가되어 말씀 선포로 유기체로서의 교회를 돕는다고 본다. 불가시적 측면의 유기체적 교회는 그리스도를 머리로 하는 중생된 인류들이다. 본질로서의 그리스도의 신비적 몸인 이 측면은 가시화되려는 욕망을 가지고 있다. 즉 본질이 현실화된다. 중생된 자들의 활동으로 기독교적 가정, 언론 매체, 학교, 각종 연맹 등이 출현한다. 이렇게 제도 교회의 의미는 특정되고 제한된다. 실제로 말년의 카이퍼는 주일에 교회에 출석하지 않았다. 말하자면 가나안 교인이다. 바빙크는 그렇지 않았지만 그도 유기체로서의 교회를 주장한다.²⁾

헤르만 바빙크(1854-1921)는 네덜란드 국민교회의 신앙적 신학적 자유주의에 반기를 든 소수의 하층민으로 구성된 기독교개혁교회(‘분리’)에 속하였다. 그 교회 출신으로는 신학박사 학위를 처음으로 받은 교수로서 캄핀이라는 작은 도시에서 사역하면서 공교회적인 신학을 교회에 제시하여 자기 교회를 탈세상적인 도피주의로부터 건져내고 창조적 하나님을 교회와 사회 전반에서 영광돌리게 하였다. 그의 교회론은 성경에 뿌리를 두고 있지만, 여전히 한 신학자가 만든 교의학의 한 각론이다. 즉 그의 교회론은 네덜란드라는 역사적 교회의 현장에서 성경에 기초하여 확립하였으니, 그가 처한 교회의 다양한 현장과 이를 해명하고 개혁하기 위하여 그가 원용한 철학 등 성경 외적 사상과도 밀접하게 연관되어 있다. 그도 역시 교회와 시대의 현장에서 살았던 한 인간이었다. 그는 여러 면에서 인간적인 좌절과 갈등을 겪으면서 성경과 신조 그리고 교회법의 테두리 안에서 설득하고 실망하고 분노하는 인간적 면모를 보였다.

한국교회의 현장은 어떤가? 바빙크로부터 무엇을 배울 것인가? 바빙크의 현장과는 달리 한국교회는 세계교회사에서 전무한 성장을 이루다가 이제 쇠락하고 사회로부터 많은 비난을 받으며 교인들은 신자의 신분을 부끄럽게 여기고 있다. 후발 피선교교회라는 특징으로 한국교회는 초기부터 지금까지 영어권 선교사들의 교회의 영향을 절대적으로 받고 있다. 이런 한국교회에 바빙크와 같은 유럽 특히 소국 네덜란드의 개혁신학자의 영향은 클 수가 없다. 최근에 일고 있는 바빙크에 대한 관심은 주로 미국 화란계 이민교회의 신학교인 칼빈신학교에서 일어난 바빙크의 『개혁교의학』 번역에 뿌리를 두고 있으며, 한역의 출판으로 증폭되었다. 그

1) 유해무, 『헤르만 바빙크: 공교회성을 추구한 신학자』 (서울: 살림, 2006)를 많이 참조하였다.

2) “Het rijk Gods, het hoogste goed”(1881), in *Kennis en Leven* (Kampen: Kok, 1922), 47.

렇지만 교회의 현장의 차이를 고려하지 않으면 그의 신학, 특히 교회론은 어떤 영향도 줄 수가 없다. 그냥 모범적인 언급이나 취사선택하는 방식으로 그의 신학을 한국교회에서 적용할 수 없다.

이런 전제에서 본 발제는 교회론의 실천적 현장을 바빙크가 어떻게 이해하고 분석하고 교회론으로 정리하고 실천하였는지를 살필 것이다. 바빙크의 대작은 『개혁교의학』이지만, 그는 다양한 소재자로도 신학과 교회의 시사적인 사안들을 다루었다. 그렇게 다룬 어떤 주제들을 그는 『교의학』에 담았지만, 더러는 담지 않았다. 이런 괴리를 살피면서 바빙크의 교회론과 실제의 연속성과 비연속성을 추적하려고 한다. 우리는 이 가운데서 신학의 학문성과 교회, 유기체 사상과 개혁파 원리, 교회법과 교회정치를 살피고 이와 연관된 주제들도 곁들여 살핌으로 그의 교회론을 그의 사역의 배경과 저변으로부터 정리하려고 한다. 나아가 한국교회라는 현장에서 그의 교회론과 실제를 어떤 방식으로 접근하고 유익을 얻을 수 있는지 질문하고 답을 얻으려고 한다.

1. 바빙크의 교회론

바빙크는 자기 『개혁교의학』을 총 4권 11장으로 구성하였고, 『교의학』 제 9장(4권)에서 교회론의 큰 주제들, 곧 교회의 본질(§ 53, 485-496), 교회의 치리(§ 54, 497-506) 그리고 교회의 권세(§ 55, 507-518)를 다룬다. 바빙크의 강점은 깊은 성경 주해, 교회사와 교의역사와 신조의 정리와 평가 그리고 그 평가에 기초하여 개혁신학의 특징을 성경적으로 균형 있게 정리하는 것이다. 그는 종교개혁과 개혁신학의 전통에 따라 교회의 본질을 성도의 교제로 본다(486). 교회는 지상에서 하나님의 백성이요, 선택의 실현이며 전투적이다(491). 전투적 교회에만 가시적/불가시적 교회, 제도/유기체로서의 교회의 구별이 해당한다(491-2). 신자의 모임인 교회의 본질에서 교회의 표지(493-494), 교회의 분열과 연합(495), 교회의 속성(496)을 다루고 마친다. 교회의 치리에서 제도와 유기체로서의 교회(§ 54, 497)를 다룬 뒤에 세 직분을 다룬다. 장로회치리의 장점과 감독정치의 등장을 말한 뒤(499-500), 로마교의 교황의 위계적 치리 질서를 강하게 비판한다(501). 그리고 종교개혁의 직분론, 만인사제직을 상술한다(502-505). 로마교의 주교정치를 거부하는 개혁자들은 설교직을 앞세워 장로직과 집사직을 회복하고, 직분은 회중이 아니라 그리스도의 제정임을 강조한다(506). 교회의 권세는 열쇠권(§ 55, 507-508)이다. 성찬집례권과 재치권을 (로마)주교에게 주었다고 말하는 로마교의 교권 이해(§ 55, 509-510)에 대항하여 개혁은 성도의 교제인 교회가 말씀 선포와 성례집례와 권징의 권세를 그리스도로부터 직접 받는다고 강조한다(511). 로마교의 권세 이해를 거부하지만, 그리스도께서 영적 치리와 권세나 조직도 없는 교회를 설립하지는 않았다(512). 개혁이 주장하는 가르치는 권세는 옛 선지직의 계승이다(513). 그리스도는 목자로서 왕이며(514), 그는 목자/감독자들에게 권징권을 주셨다(515). 그리스도의 제사장직은 여전히 천국에서도 유지된다(516). 교회의 권세는 당회와 나아가 교회회의에 주어졌고, 회의에는 상회나 하회가 없다(517). 교회는 세상/공권력과 구별되나 분리되지 않았는데, 창조와 재창조, 은혜와 일반은혜의 하나님은 한 분이기 때문이다(518). 바빙크는 로마교를 강하게 비판하고 루터파는 동정적으로 비판하면서 개혁파가 보다 더 성경적이며, 교회론에서도 우월하다고 자부한다.

바빙크는 교회의 본질에서 루터파 교회론과 비교하면서 개혁파 교회론은 유기체로서의 교회를 더 강조하고, 구원을 선택과 더 연관시키며, 따라서 하나님만이 아시는 택자들의 집합인 불가시적 교회도 부각한다고 말한다(488). 성도의 교제인 교회는 전투적이며 동시에 승리한 교회이다. 사도들은 성경에서 이념적 교회를 말한 것이 아니라, 아주 구체적으로 실존하는 교회를 지칭하였다. 이 구체적이고 독자적인 교회는 그리스도의 몸의 계시이며, 전체 교

회의 발현이다. 바빙크는 지상 교회에 속한 많은 이들이 죽음을 넘어 승리한 천상 교회로 나아가간다고 말한다. 전투적 교회는 가시적이며, 세계 교회, 민족 교회, 지역 교회로 나누어진다.

바빙크는 가시적 교회 내에서 '제도 교회'와 '유기체 교회'를 구분한다(492).³⁾ 바빙크는 이 구분이 가시적 교회와 불가시적 교회의 구분과는 다르다고 하며, 유기체 교회와 불가시적 교회를 동일시함으로써 수반되는 제도적 교회에 대한 폄하를 거부한다. 성도의 교제인 교회는 직분과 봉사, 말씀과 성례, 치리를 행함으로써 제도 교회이며, 동시에 성도들은 서로 사랑하면서 각자의 신앙과 일상의 삶에서도 나타내며, 모두 함께 세상에 대항하여 싸우면서 가정, 국가, 사회, 학문과 예술 등에서 불가시적인 유기체 교회를 드러낸다(494). 제도 교회와 유기체 교회 사이에 우월권이 없으며, 이 둘은 상호작용하면서 가시적으로 존속한다(497). 교회론에서 다루지 않지만, 바빙크는 신학이 제도 교회와 직분이 아니라 유기체 교회와 기독교적 사교의 결실에 속한다고 말한다(1권, § 22, 157).

바빙크는 종교개혁 측에서 구분한 '참 교회'와 '거짓 교회'를 설명하기가 어렵다고 토로한다(494). 이 구분은 로마 가톨릭과의 투쟁에서 나왔다. 로마 가톨릭은 교회를 성경 위에 두면서, 교회가 자기 모습을 드러내는 속성들을 교회의 표지라 하였다. 그런데 개혁자들은 교회가 오류를 범하며, 타락할 수 있기에 항상 더 높은 권위인 성경에 복속해야 한다고 보았다. 그래서 말씀이 사실상 유일한 표지이고, 다른 표지들은 이에 준하는 부차적인 표지가 된다. 이런 관점에서 그는 참 교회와 거짓 교회의 구분을 새롭게 제시했다. 루터파나 개혁파는 교회 내의 부패와 부정, 그리고 새로운 교회집단의 출현으로 말미암아 표지론을 엄격하게 견지할 수 없게 되었다. 더러는 도리어 로마 가톨릭에서 참 교회의 흔적을 보기까지 할 정도로 참 교회와 거짓 교회의 구분 자체를 거론할 형편이 아니었다. 절대적인 참 교회도 없고, 절대적인 거짓 교회도 없는 상황이 되었기 때문이었다. 이때 참 교회와 순수 교회의 구분이 등장하였다. 즉 참 교회 안에 순수한 교회와 덜 순수한 교회가 있다는 식으로 일종의 등급이 생기게만 것이다. 참 교회는 기독교의 기본진리와 도리에 따르지만, 순수성의 정도에서는 서로 다를 수 있다. 거짓 교회는 미신과 불신앙으로 충만한 권위적 교회로 하나님의 말씀보다 자신과 자기의 규정에 더 권위를 두는 교회를 말한다. 칼빈은 로마 가톨릭에서도 교회의 흔적을 찾았고, 루터파나 개혁파도 배타적으로 자기를 참 교회나 순수 교회로 내세우거나, 구원을 오직 제도 교회에만 제한하지 않았다. 보편적 기독교회는 교회들마다 때로는 순수하게, 때로는 덜 순수하게 나타난다. 마찬가지로 하나의 보편적인 기독교의 진리는 고백들마다 때로는 순수하게, 때로는 덜 순수하게 나타난다. 보편기독교는 신앙의 다양성을 초월하지 않고, 그 다양성 속에서 현존한다. 그렇다면 자신의 배경인 분리교회의 정당성은 무엇인가? 그에게도 교회의 보편성과 경험적인 교회의 현실을 조화시키는 것은 어려운 문제이었다.

이와 더불어 바빙크는 카이퍼의 교회의 다양성 이론에 동의했다. 종교개혁과 함께 교회의 확일성은 다양성으로 나타났으며, 다양한 고백이 등장하면서, 교회와 신앙생활에도 상이한 모습이 나타났다. 그는 죄가 이런 분열의 원인임을 인정하면서도 가시적인 교회의 일체성을 포기할 수밖에 없었다. 죄가 없었을 때에도 피조물 가운데 다양성은 있었다는 것이 그에 대한 근거였다. 그러므로 그는 교회의 다양성 시대를 연 종교개혁 이후, 교회의 일체성은 외적 치리의 형태가 아니라, 불가시적인 내적인 신앙의 결속에서 찾아야 한다고 보았다(495).

바빙크는 그리스도의 왕권 위에 교회 치리와 직분론을 전개하면서 로마 가톨릭을 비판하고, 루터파보다는 개혁파가 더 순전하게 발전시켰다고 주장한다. 그리스도는 교회로서 자신의 중보직분을 세상

3) 바빙크는 제도와 유기체 교회를 교회의 치리에서 다룬다고 말한다. 이것은 제도교회를 가르치는 교회의 소유로 보는 로마교의 치리에 대한 반발에서 나왔다.

가운데서 수행하지만, 성도의 어머니인 교회는 도상에 있다. 로마 가톨릭은 구원을 사제직과 성례에 국한시키지만, 종교개혁은 말씀의 설교에 둔다. 그리스도와 의 교제는 사도들의 말씀과의 교제로 가능한데, 교회에 직분을 세운 것은 나중에 추가된 것이 아니라, 교회의 벽두부터 있어왔다. 사도직 자체가 교회의 제도성을 가장 강력하게 증거한다. 그러나 장로직에서 감독, 감독에서 교황직으로 발전하는 로마 가톨릭의 직분론은 그리스도가 자기 교회에 주신 치리의 본질 및 원리와는 배치된다. 성경에는 로마 감독인 교황의 우월권도 그 근거인 베드로의 우월권도 나오지 않는다. 이런 권위주의적인 위계질서체제 대신에 종교개혁은 그리스도의 왕권을 앞세웠다. 교황권이 아니라 그리스도의 왕권에 기초하여 지역교회의 독자성이 확보되고, 직분도 정당한 대우를 받게 되는 것이다. 그리스도는 지역교회에 구원의 은덕뿐만 아니라, 치리의 은사도 직접 주시는데, 이로써 성도의 회중인 교중은 은사공동체가 된다. 이러한 이유로 바빙크는 성직자와 평신도의 구분 자체를 거부한다. 만인제사장직에 기초하여 그리스도는 특별한 직분들을 세우셨으며, 교회의 모든 권한은 말씀 봉사와 직접 또는 간접적으로 관련되어 있다는 것이 종교개혁의 전통이라고 주장했다. 그러므로 교회의 모든 규례는 이 원칙에 상응해야 한다.

설교자, 장로와 집사직분은 최고의 은혜의 방편인 말씀으로부터 파생된다. 루터는 말씀을 맡은 설교자 직분을 회복하였다. 이 권한은 교회의 열쇠권이며, 교리권, 교수권과 통치권을 포함한다. 칼빈은 장로직을 개혁교회 정치의 특징적인 직분으로 삼았는데, 장로는 회중 가운데서 말씀의 열매를 확인하며, 이를 위하여 필요하면 권징을 행한다. 바빙크는 개혁교회의 집사직에는 여전히 발전시켜야 하는 여지가 많이 있는 반면에, 로마 가톨릭의 구제권은 아주 잘 정비되어 있다고 칭찬하였다. 집사직은 빈자, 병자, 나그네, 수인, 정신박약아, 정신병자, 과부와 고아 등에게 구제를 베풀어야 한다. 그러나 바빙크가 그리스도의 3직과 관련하여 목사직은 선지자직, 장로직은 왕직, 그리고 집사직은 제사장직에서 근거를 찾으려 했던 것은 스스로 경고한 체계화의 위험에 빠진 경우라고 보아야 할 것이다.

신약에 의하면, 모든 지역 교회는 독자적이고, 완전한 교회이다. 그러나 바빙크는 독립 교회 정치제도에 반대하면서, 프랑스에서 발생한 총회제도를 선호한다.⁴⁾ “총회제도는 위계체제의 발등상이 아니라 와해이다. 이 제도는 지역 교회의 독자성을 보장하며, 혼란과 분열, 목사의 권위주의, 소수의 횡포로부터 보호한다. 다만 소수가 다른 교회와 연합하여 광의의 회의에 제소할 수 있는 기회를 허락한다.”⁵⁾ 바빙크는 지역 교회를 강조하면서도 동시에 총회제도를 옹호하기에, 개혁교회법에 따라 협의(狹義)의 회의와 광의(廣義)의 회의를 말하였다. 따라서 위계 개념이 서려 있는 하회나 상회 개념은 거부한다.

박사직분에 대해서는 별도의 설명이 필요하다. 사실 바빙크는 신학교수라는 이 직분은 별도의 직분이라고 보는 견해와 그냥 광범위하게 목사직분에 포함시키는 전통이 있다고만 말한다. 그런데 그는 1899년에 이 박사직에 대하여 긴 글을 썼다.

바빙크는 국가와 교회의 관계를 어떻게 보았는가? 신권통치가 시행되었던 이스라엘에서도 교회와 국가는 구별되었다. 국가는 교회와 구별되는 고유한 사명을 가지고 있지만, 교회와 마찬가지로 하나님의 말씀에 매여 있고, 십계명의 두 판을 지킬 임무를 걸머진다. 기독교적이요, 개혁파적인 정부는 하나님의 영광을 증진시키고, 그의 교회를 보호하며, 적그리스도의 나라를 멸망시켜야 한다. 이혼이나 주일을 범하는 일은 법적으로 징벌을 받아야 한다. 그리고 복음에 상응하면서 이를 위하여 필요한 방편을 구사할 수 있어야 한다. 1905년 「신앙고백」 36조의 개정을 제안한 바빙크는 이곳에서 상당히 혼란스러운 발언을 한다. 즉 국가로부터의 자유는 주장하되, 국가의 독자성은 제한하자는 주장이었다.

4) “Synodale Kerkinrichting”(1882), in *Kennis en leven*, 68ff.

5) IV, 415쪽.

이러한 요약은 바빙크의 신학적 입장의 발전을 살피는데에 도움을 줄 것이다. 즉 우리가 요약한 그의 『개혁교의학』에 실린 교회론의 주제들과, 바빙크가 소책자들이나 논문 등에서 개진한 같은 주제들에 대하여 취한 입장을 비교하려고 한다. 그러면 그의 교회론이 정립된 실천의 현장을 이해할 수 있을 것이다.

2 취임 강의: 신학의 학문성과 교회

“저는 저의 교회를 사랑합니다.” 1882년 초 자유대학교가 자기를 신약교수로 청빙하자 바빙크는 그해 8월에 자기가 속한 총회가 자신을 캄편신학교 교수로 청빙할 것을 기대하면서 사양하였다. 자기 교회인 기독교개혁교회(‘분리’)를 사랑한다는 말은 신학자 바빙크를 잘 대변한다. 그는 자기 교회의 발전을 위하여 일하고 싶었고, 쇠신되어야 할 일들이 너무나 많은 교회의 학교인 캄편신학교의 부흥을 마음의 소원으로 삼았다. 바빙크는 총회가 자기를 교수로 임명할 의사를 갖고 있지 않다는 것을 공표하지 않는 한, 자기 교회를 떠나 다른 곳에서 헌신할 자유가 없다고 역설하였다. 이런 자세는 나중에 기독교개혁교회와 카이퍼의 자유대학교를 중심으로 한 네덜란드개혁교회(‘애통’) 간의 합동과 이에 따르는 알력 관계를 이해하는 데에 좋은 잣대가 될 것이다. 바빙크는 1880년에 개교한 자유대학교에 대한 호의적인 입장을 가지고 있었고, 비록 캄편신학교가 학문적 수준에서는 떨어졌지만, 헤르만 바빙크는 자기의 출신 배경을 인식하고, 자기의 선택과 책임이 최우선적으로 어디에 있어야 하는가를 정직하게 파악하고 있었다.

1883년 1월 3일, 29세의 바빙크는 캄편신학교 교수취임강의 「신학의 학문성」⁶⁾에서 신학의 본질을 다루었다. 교수의 취임 강의는 해당 과목을 맡은 신임 교수가 그 과목에 대한 자기의 입장을 공개적으로 밝히는 전통이다. 이 강의에서 그는 신앙의 내용과 행위의 내용, 지식과 윤리(삶), 믿음과 사랑, 가지적, 불가시적 교회, 신학과 교회, 신학의 백과사전학 등을 통합하려고 한다. 이를 위한 용어가 유기체와 체계이다.⁷⁾ 그는 신학을 대학교에서 추방하려는 네덜란드 교육법 제정(1876)과 신학을 단지 교회의 학문으로 신학교에만 묶어두려는 자기 교회의 일반적 의식을 염두에 두고 있었다. 그는 당시에 그리스도와 십자가를 거부하는 ‘혁명’의 원리를 따르는 세속화의 강요 앞에서 성경의 원리를 지키기 위하여 ‘중재’가 아니라 자기 교회와 신학(교)이 택한 ‘분리’가 불가피하다고 지지한다. 분리로 시작한 자기 교회가 신학교를 설립하여 점점 신학의 독립과 권리를 고수한 것을 기뻐한다. 그는 신학의 고유성을 확보함과 동시에 신학의 학문성의 정립하는 방식으로 교회와 신학의 보편성을 추구한다. 신학을 교회의 학문으로 보는 그는 성경을 신학의 원리요 인식의 원천이라고 천명하였다. 학문은 항상 증명할 수 없는 전제인 공리, 곧 원리에서 시작한다. 다른 학문은 이성이나 양심, 오성이나 감정 등 인간의 본유관념에서 원리를 도출하지만, 신학의 원리는 우리 바깥에 있는 성경이며, 성령께서 베푸시는 중생(重生)으로 우리 마음속에서 터를 잡는다.⁸⁾ 이렇게 그는 범신론이나 경건을 원리로 삼는 다양한 입장을 거부한다.

신학은 내용과 대상은 하나님이다. 하나님의 자기 계시의 점진적 발전을 따라 신학도 유기체(有機體)로서 점점 성장하고 발전한다. 나아가 성경과 창조로 하나님께서 계시한 진리의 유기체를 아는 것이 신학의 첫 과업이다. 그런데 바빙크는 그 당시의 신학이 종교학으로 전락하고, 신학의 유기적 원리는 무시되고, 신학의 백과사전학은 유기체를 파악하기에 불가능하다고 비판한다. 그는 기독교는 하나님을 믿는 믿음과

6) *De wetenschap der Heilige Godgeleerdheid* (Kampen: Zalsman, 1883).

7) Cf. “Het voor en tegen van een dogmatisch systeem”, *Kennis en leven*, 60.

8) 존재 원리는 삼위 하나님이다.

마음 뿐만 아니라 그분을 아는 이해와 이성을 조화시켜야 한다고 강조한다. 후자는 그의 교회와 교인들을 향한 호소이기도 하다. 아무리 신학이 복잡하게 분화되어도 신학의 원래적 의미는 교의학에 있으며, 교의학의 핵심은 신론이라는 것이 바빙크의 기본적인 생각이었다. 바빙크는 신학의 이런 이론적 측면과 함께 실천적 측면도 강조한다. 실천신학은 주석, 교회사와 조직신학이 획득한 진리의 인식을 실천, 곧 삶으로 전환시킨다. 사랑이 없는 신앙은 불가능하듯, 실천되지 않는 신학은 신학이라 지칭될 수 없다. 믿음의 내용은 곧 실천의 내용이다. 이처럼 신학자는 밤낮으로 하나님의 전에서 그분을 섬기는 제사장이요, 그분을 선포하는 선지자이다. 신학은 참으로 하나님을 섬기는 예배이며, 그분의 나라에 수종드는 섬김이다.

신학은 교회를 믿음으로 인도하고 세운다. 따라서 교회가 신학을 수행하고 보존한다. 신학은 삶이 되어야 하며 교회 안에서 자기를 구현해야 한다. 그러나 신학의 궁극적 목적은 하나님의 영광이며, 유한자를 넘어 무한자이신 하나님을 추구한다. 이런 신학은 보수적이어서 조상들의 유산을 이어받으며, 확장하고 개혁해야 한다. 그러나 최종 목적을 이루기 위하여 신학은 진보적이어야 하며, 그냥 칼케돈이나 도르트레흐트에 머물지 말아야 한다. 말씀에 뿌려진 씨앗을 신학이라는 완숙한 열매로 전환하여 하나님께서 최종 영광을 받으실 때까지 전진해야 한다. 다른 학문들은 피조계를 대상으로 삼지만, 신학은 창조주 하나님을 최종 목적과 안식처로 삼으니, 학문의 여왕이다. 그러면 학문 분과의 등급 투쟁도 없고 만물을 하나님 안에서 알고 만물에서 하나님만을 아는 유일한 학문 신학만이 남을 것이다.

작은 교회의 소규모 신학교 교의학 교수로 취임하는 바빙크는 당대의 신학을 비판적으로 평가하여 신학의 원래 과업을 학문적으로 정리하고, 동시에 자기 교회의 세상 도피적인 경향을 의식하면서 신학이 교회의 과업임을 부각시켰다. 바빙크는 자신의 원리에 철저히하면서도 논쟁의 대상에 대해서는 동정적인 비판을 가한다. 그렇게 하기 위하여 공정한 평가를 앞세우며, 가능하면 논쟁자의 긍정적인 측면을 인정한 후에 포괄적인 자기 입장을 정립한다. 모든 학문이 공리와 원리를 출발점으로 삼듯, 신학도 그런 원리를 고유하게 지닌다는 입장에서 신학의 학문성을 확보한 다음, 이 범주를 떠나버린 당대의 다양한 신학 조류들을 비판적으로 평가할 것이다. 반면에 교회가 신학을 과업으로 지닌다는 점에서 그의 신학 이해는 교회적이며 실천적이다. 이런 구조를 단순하게 적용하자면, 전자는 그와 자유대학교와의 관계를, 후자는 그와 캄편신학교와의 관계를 제시한다. 그런데 그의 이런 입장은 이후 카이퍼의 애통파 교회와 자기 교회의 합동, 그리고 자유대학교와 캄편신학교의 통합 과정에서 교회정치적인 면으로도 드러날 것이다.

3 유기체 사상과 개혁파 원리

캄편신학교 교수 취임 강의에서 바빙크는 신학과 진리의 유기체를 말한다. 그가 유기체 사상을 어떻게 수용한지는 명확하지 않다. 다만 이미 하나님 나라에 관한 강의(1880)에서 창조와 신국을 유기체로 본다. 유기체는 부분에 앞서며 부분의 근거와 조건과 형성 능력이다. 신국은 각자의 인격을 보장하며, 신국 자체가 유기적 인격성으로서 그리스도가 머리이며 신자들은 몸이다.⁹⁾

유기체 사상은 이후에도 거의 모든 주제에 등장한다. 유기체 사상은 기계적 존재와 대비된다. 비유기체적 피조물에는 체계가 없고, 유기체의 생명은 기계론의 법칙으로 해명할 수 없다. 그는 유기체 사상으로 조직신학의 원리와 조직(system=체계)을 옹호한다. 조직신학은 성경의 유기체를 바르게 파악하도록 돕는다.¹⁰⁾

그런데 여기에 변화를 읽을 수 있다. 바빙크는 취임 강의(1883년)와는 달리 『교의학』에서 신학의 주체를 조직교회가 아니라 그리스도의 몸인 유기체 교회라고 말한다(1판, 1895년, § 19.3; 2판, § 22, 157). 이런 변화는 두 교회가 합동한 1892년 이후 자유대학교의 신학

9) *Kennis en leven*, 37.

10) *Kennis en leven*, 58, 67.

부와 캄펜신학교의 통합을 논의하는 과정에서 일어났다. 바빙크는 예과 과정을 라틴어 문법학교로 독립시켜 자유대학교의 문학과 통합시키고, 신학졸업시험을 이사회가 아니라 교수들이 주관하는 것이 개혁파 원리에 상응한다고 주장했다.¹¹⁾ 교회를 대신하는 이사회는 불필요한 역할을 줄이고, 신학교가 신학부의 성격을 지니게 하려는 의도였다. 그러나 린더보옴은 현상유지, 곧 예과를 신학교의 일부(一部)로 유지하기를 원했다. 린더보옴과의 입장 차이는 그의 평생에 그 여파를 남길 것이다.

비록 『교의학』 1권보다 1년 뒤에 출판되었지만, 1896년 4월 바빙크가 초고를 작성하고, 동료인 비스터르펠트, 노르트제이, 빌링하가 공동 저자라고 밝힌 소책자 『교육과 신학』에 이런 주장이 나왔다. 이 책은 비록 합동개혁교회 안에는 주로 카이퍼가 야기한 교리적인 이견이 더러 있으나, 원리적인 차이는 아니라고 천명하면서, 카이퍼를 변호하였다. 개혁파 원리인 영역주권을 따라, 학문은 교회가 아니라 대학에 속하며, 신학도 학문이기에, (제도) 교회가 학문적 신학연구의 주체가 아니라고 본 것이다. 그러므로 신학졸업시험을 (감펜신학교) 이사회가 주관할 수는 없다고 보았으며, 신학부 중심의 신학교육기관을 통합해야 한다는 주장을 편다.

유기체 사상과 개혁파 원리는 상관 관계 속에서 동행한다. 바빙크는 초기부터 카이퍼의 영향으로 개혁파 원리를 말한다. 1882년, 교회의 신학적 사명을 고취하는 글에서 그는 개혁파의 원리는 모든 삶의 영역을 포괄하며, 보편적이라고 설파했다.¹²⁾ 아직 개혁파 원리는 다분히 역사적 개념으로서 평범한 주장을 담고 있었다. 그런데 이 원리는 신학부와 신학교의 통합 문제에서 새로운 의미를 띤다.

1892년에 두 교회(분리+애통 교회)는 합동을 하였지만, 양 신학교육기관의 위치는 여전히 속제로 남아있었다. 다만 그해 열렸던 암스테르담 합동총회는 위원회를 임명하여 해결방안을 다음 합동총회에 보고하도록 하였다. 헤르만 바빙크도 위원으로서, 초안작성의 책임을 맡았다. 신학교육기관의 통합을 실현하려는 바빙크의 첫 번째 시도였다. 1893년 1월 23일에 그는 초안을 동료 위원인 카이퍼에게 보냈다. 이전의 분리 측과 애통 측 안에는 각 신학교육기관을 중히 여기면서, 원칙의 문제로 접근하는 이들이 있었다. 특히 캄펜신학교 이사회는 통합논의를 강하게 반발하고 있었다. 바빙크는 초안에서 교육기관의 통합을 전면내세웠다. 현 상태의 유지, 즉 두 학교의 공존은 제한적인 연구 인력과 재정의 낭비를 초래할 뿐 아니라, 각 학교의 이전의 전통을 계속적으로 고착하게 만들어, 종국에는 두 교회의 합동을 방해하게 될 것이라고 경고하였다. 나아가서, 그는 신학의 성격을 제시하였다. 하나님은 성경을 일차적으로 교회에 주셨기에 신학의 교수권은 일차적으로 교회에 있다. 그렇지만 신학은 인간의 지식과도 전반적으로 연계되어 있다. 모든 학문은 성경을 필요로 하며, 이 때문에 신학의 조망이 요청된다. 개혁파 원리에 따르면 신학은 신학교에 감금시킬 것이 아니라, 모든 학문과 유기적인 관계를 유지하기 위하여 대학교에서 교육하여야 한다.¹³⁾ 그리고 자유대학교가 유럽

11) 신학교의 예과 과정은 전통적인 라틴어 문법학교의 과정과 유사하지만, 서양 현대어와 고전어를 집중적으로 가르쳤다. 신학 지원자가 많지 않았고, 있다고 하더라도 서양 고전어와 현대어를 학습하지 못한 자들이 대부분이었기 때문에 신학교는 예과를 운영하여 지원자를 자체적으로 양성하였다. 그러다 보니 이 과정은 신학교육 자체가 아니라, 글자 글대로 예과였다. 예과 독립 논의에는 이런 것도 작용한다. 별도의 문법학교를 세워야 한다는 의견은 이미 이전부터 있었다(헬레이니우스 더 쿽). 분리 측 인사들은 교회가 신학교육 자체에만 관심을 기울여야 한다는 입장에서 예과의 불가피성을 수용했지만, 교회와는 직접적인 관계를 갖고 있지 않는 자유대학교와 그 신학부에 대해서는 거리를 두었다. 바빙크가 교회를 신학교수 임면에 가담하게 만들려는 이유는 확실하게 분리교회의 전통에서 나왔으며, 자유대학교 설립자들은 이를 수용하려 들지 않았다.

12) “De wetenschappelijke roeping onzer kerk”, *De Vrije Kerk*, Vol. 8/3, 1882 maart, 105.

13) Cf. “Concept-Regeling voor de opleiding van dienaren des Woords in de Gereformeerde

문화를 기독교화해야 하는 사명을 지고 있음을 지적하였다. 이것은 그가 카이퍼의 학문 이론을 전적으로 지지하고 있음을 뜻한다. 그러나 신학부가 학문적으로 신학을 수행하지만, 목사를 양성하는 한에서는 교회의 감독을 받아야 한다. 그런데 자유대학교 신학부 교수는 교회가 아니라 이사회에 임명을 받는다. 바빙크는 양 기관을 용해하여 신학의 학문성과 제도 교회와의 관계라는 각 기관이 지녔던 장점을 최대화하기를 원하였다. 이 초안의 의도는 좋아 보이지만, 그가 제시한 실행방안은 만족스럽지 못하였다. 즉 한 교육기관이 다른 기관을 접수하거나 흡수해서는 안 되기 때문에, 그는 새로 설립될 신학교육기관의 교수 임용을 자유대학교를 운영하던 개혁파 고등교육협회와 교회에서 담당하자고 제안하였다. 양 기구의 갈등상황에서는 교수들이 한 기구의 지지만 받아도 된다고 첨언하였다. 하지만 이 방안은 결코 만족스러운 해결책이 될 수 없다는 것을 누구나 알고 있었다.

사실 바빙크는 이미 1890년부터 신학의 학문성에 큰 관심을 갖고 있었다. 즉 캄펜신학교가 교회로부터 재정적이고 정신적인 지원을 받는 한, 교회에 종속적이며 교회를 위한 실천적인 의미만을 지닐 뿐, 순수 학문기관이 될 수 없다는 것이었다.¹⁴⁾ 이런 생각은 그가 카이퍼에게 배우고, 교회 합동 이후 신학교육의 통합을 시도하면서 더욱 굳어졌다. 그렇다면 취임강의에서 언급한 대로 신학의 주체를 (제도)교회로 보는 입장과 상당한 차이가 있다. 이것을 지적 정직성의 문제라기보다는 사상의 발전의 과정에서 보아야 할 것이다.

바빙크는 개혁파 원리를 유기체 사상에 입각하여 학문의 유기체, 유기체 교회 등과 연관시켰다. 이때부터 신학의 주체는 제도교회가 아니라 유기체 교회라고 본다. 그는 개혁파 원리의 관점에서 옛 분리 측 인사들을 설득하여, 교회가 관장하는 통합된 신학부를 만들려 하였다. 그렇지만, 바빙크는 스스로 개혁파 원리를 일관성 있게 고수하지는 못했다. 카이퍼와의 협력과 갈등의 관계가 계속 문제의 핵심에 있었기 때문이었다. 이 과정에서 신학자 바빙크는 교회정치의 험한 실상을 경험하게 된다.

카이퍼는 자신과 갈등관계에 있던 로오만의 진퇴를 결정하는 일을 바빙크에게 맡겼다. 로오만은 애통운동의 동역자였고, 자유대학교의 설립자 중 한 사람이요 이사로서, 1884년에 자유대학교 법학부 교수가 되었다.

카이퍼는 칼빈주의를 개혁파 원리로부터 연역하여 구성하는 체계로 보았으나, 로오만은 이런 태도에 동의하지 않았으며, 성경에서 어떤 학문적 원리를 연역하는 것 자체를 불신하였다.¹⁵⁾ 자유대학교를 운영하는 개혁파 고등교육협회는 1895년 연례대회에서 협회의 정관 제 2조에 나오는 ‘개혁파 원리’에 대해 논의하였다.¹⁶⁾ 대회는 9인 조사위원회를 구성하고, 바빙크를 위원장으로 선출하였다. 사실 이 일은 카이퍼와 그의 친구 루트허르스가 꾸민 음모였으며, 카이퍼는 위원장까지 미리 정해놓고 자기에게 유리한 보고서의 작성을 유도하였다. 로오만은 자기의 법학강의를 원리의 추구나 규명 등에 쏟기를 원하지 않았고, 이를 강요한다면 차라리 법학부의 설립 자체가 무의미하다고 보았다. 그에게 개혁파 원리란 하나님의 말씀이요, 칼빈주의란 역사적 의미일 뿐 거기에 교의적인 의미를 부여하지 않았다. 성경에서 교육의 잣대를 찾을 뿐, 이외에 어떤 파생적인 잣대를 받아들이지 않았던 것이다. 그는 카이퍼와 그의 추종자들이 인간의 죄로 변질된 창조를 하나님의 말씀에 따라 개혁하지 않고, 도리어 성경에서 도

Kerken”, *Bazuin*, Vol. 41, 1893, 5, 5 & 12.

14) 친구 스눅 후르흐룬녀에게 보낸 편지, 1890년 1월 6일자.

15) 강영안, “암스테르담 자유대학의 신학과 세계관”, 『통합연구』, 통권16호, 1992, 53-73쪽.

16) “협회는 협회가 세운 학교에서 시행되는 모든 교육이 전적으로 그리고 오직, 개혁파 원리의 기초 위에서 이루어져야 함을 천명한다. 이와 함께 네덜란드 개혁교회가 1619년 도르트레흐트 회의에서 결정한 대로 3대 통합 신조를 신학교육의 기초로 인정한다.”

출한 체계를 가지고 세상을 개혁하려 든다며 비난하였다.

개혁파 고등교육협회는 1896년 연례회의에서 카이퍼의 입장을 담은 조사위원회의 보고서를 채택하였고, 로오만은 즉시 사직하였다. 그렇지만 이 보고서는 의장인 바빙크의 생애에 적지 않은 오점을 남겼다. 비록 바빙크가 객관적인 조사와 보고서를 시도하였다고 하더라도, 그가 카이퍼의 영향권 하에 있었던 것은 정당하지 못했으며, 그의 인품을 보아서도 그 처신은 이해할 수 없다. 이 같은 입장의 변화는 신학연구와 발언 또한 상황의 영향을 받을 수밖에 없다는 것을 보여주는 좋은 실례이기도 하다.

이처럼 강력하던 카이퍼와 바빙크 사이에는 신뢰 관계가 알게 모르게 무너지고 있었다. 1898년 카이퍼가 스톤 강좌를 하려고 미국으로 출타 중일 때, 바빙크는 그의 신뢰를 너무 확신한 나머지 성급하게 통합안을 제시한다. 우선 분리 측의 양해가 필요한 내용이 먼저 나온다. 즉, 캄편은 예과인 문법학교를 독립시켜 별도의 협회에 넘기며, 독립될 신학본과를 적당한 지역으로 옮겨 새 학교로 개교한다. 그리고 자유대학교 신학부 교수들을 새 학교의 교수로 임명한다. 양 신학교육기관을 통합하고 교수회의도 통합한다. 그러면 총회는 교육을 감독하는 5인의 이사들과 5인의 재정위원을 임명하고, 다음 세 가지를 자유대학교 행정처에 요청한다. 즉 자유대학교 신학부 교수들을 교회에 임대해 줄 것과, 새로 설립될 신학부를 교회가 설립한 교회의 학교로 인정하는 것, 그리고 자유대학교 신학부로서 다른 학부들과 동등한 지위를 부여할 것을 요청한다. 결과적으로 이 학교가 대외적으로는 개혁파 원리에 기초한 자유대학교의 학부가 될 것이며, 대내적으로는 5인의 이사들과 자유대학교의 행정처와 신학 교수들은 다함께 집단운영체제를 형성한다. 신학 교수의 임면은 총회를 대신하여 이사회가, 다른 학부들의 운영은 정관에 따라 협회를 대신한 행정처가 하며, 이사회와 행정처는 상호협의를 하되 구속력을 행사할 수는 없다고 제안하였다. 그러면 합동개혁교회 밖에 있는 신자들도 내적으로는 독립된 비신학부를 지원할 수 있게 될 것이요, 나아가 협회의 정관 제2조에 동의만 한다면 비신학부에 개혁파 신자가 아닌 학자도 교수로 임명할 수 있는 이점도 있다.

그러나 귀국한 카이퍼는 당황하였다. 자유대학교의 이념을 담당했던 신학부를 포기하고 통합학교를 신설하는 도구로 내어주어야만 하는가. 카이퍼는 바빙크의 제안을 거부한다. 그러자 바빙크는 통합문제를 신학교의 입장에 서서 자유대학교 측을 직설적으로 압박하는 소책자 『신학교와 자유대학교』(1899)를 급하게 썼다. 그는 이 소책자에서 합동개혁교회의 입지를 강조하면서, 협회의 위치를 재고한다. 협회의 정관 제2조는 다양한 해석이 가능하며, 비개혁파 교인도 협회의 회원이나 운영이사가 될 수 있다. 협회는 신조에 대한 서명이나 교회 회원권 자체와는 무관한 칼빈주의나 개혁파 원리를 기초로 삼는다. 그러나 이것은 '개혁신조의 해석을 따르는 성경'이라고 하는 것보다 더 못하다는 것이다. 합동개혁교회를 대표하는 이사가 자유대학교 안에서는 아주 제한적인 권한만을 행사할 수밖에 없었는데, 1893/1896년의 두 총회는 이에 변화를 주려는 시도를 하였으나, 결과적으로 아무 것도 얻지 못했다. 게다가 신학교는 조만 간에 폐교될 것이라는 염려 때문에 재정적인 어려움을 겪고 있었다. 이런 상황에서는, 합동개혁교회가 자유로운 학문연구를 추구하는 자유대학교의 신학부를 인정하려 들지 않을 것이다. 이전의 기독교개혁교회 교인들은 협회보다는 교회를 중요시하기 때문이다. 협회가 신학부를 설립하는 것보다는 교회가 신학교를 설립할 권리가 앞선다. 바빙크의 이런 입장은 반대의 입장에서 늘 그와 충돌하였던 캄편신학교 신약교수 린더보움의 입장에 근접한다.

바빙크의 대안은 자유대학교가 신학부를 일단 교회에 양도하고, 새로 설립될 신학교를 자유대학교의 소속으로 인정하라는 것이었다. 그러면 신학교육의 양분이 종결되고, 다른 학부들은 확장의 기회를 가지며, 캄편신학교도 고립에서 벗어날 수 있다는 것이다. 1896년에

이미 학문적인 신학부로 변모한 캄편신학교를 위하여 학문의 유기체인 대학교 안에 입지를 확보해 주기만 하면, 합동개혁교회는 이전투구의 긴장관계를 청산하고, 칼빈주의를 보다 양성하게 부흥시킬 수 있을 것이라고 역설하였다.

바빙크는 자신의 복잡한 심경을 담은 두 번째 소책자 『교회의 권리와 학문의 자유』를 1899년 5월에 출판하였다. 그는 협회에 대해서는 한 마디도 거론하지 않고, 교회의 권리만을 강조하였다. 그곳에서 그는 학교의 통합은 합동의 면류관이 될 것이요, 통합의 실패는 합동의 실패를 의미할 수 있다고 주장하였으며, 1896년 『교육과 신학』에서 신학의 권리와 자유가 핵심이었다면, 1899년에는 교회의 권리와 자유가 핵심이라는 결론을 내렸다. 그렇지만 바빙크는 자신의 의도와 달리 전례 없이 커다란 불신을 받게 되었다. 특히 지역교회나 시찰, 또는 노회의 소식지에는 바빙크를 향한 아주 노골적이고 직설적인 비난과 비판의 글로 가득 차다. 주로 옛 애통 측 배경에서 나온 이런 비판은 단지 그가 이전의 분리 측 인사들과 협의했다는 것이었다. 다행히 카이퍼가 논쟁을 더 이상 확대시키지 않았기에 비판적 논의는 가라앉게 되었다. 그러나 속으로는 여전히 알력이 끓고 있었다.

1899년 12월 6일, 캄편신학교 교장 임기를 마치면서 행한 특강 「박사직분」에서, 바빙크는 신학 교수직은 곧 박사직분이라고 주장하였다. 그는 이 직분의 회복을 옹호하면서, 학문의 유기체와 대학의 통일성은 추상적인 철학적 관념일 뿐이요 원리가 될 수 없다고 아주 냉소적으로 논평하였다. 이것은 카이퍼를 겨냥한 발언이었고, 자신의 신학적 입장을 담은 표현이었다. 이런 과정을 겪은 직후에 나온 『교의학』 4권 1판에서 바빙크는 이런 강력한 어조를 옮기지 않고, 박사직분을 언급만 하고 위 특강을 참고 문헌으로 제시할 뿐이다. 신학의 주제 문제와 마찬가지로 박사직분의 이해에도 그의 삶의 정황에 배경에서 작용하면서 혼선을 빚고 있다. 개혁파 원리 해석에서도 같은 혼선을 볼 수 있다.

바빙크는 1901년에 개혁파 원리를 성경과 개혁신조에만 국한시켜야 한다고 주장한다.¹⁷⁾ 구체적으로 규명되지 않은 개혁파 원리 위에 세워진 학문은 모래 위의 성이라고 화답했다. 평화로울 때는 문제가 되지 않지만, 일단 갈등이 발생하면, 도대체 어떤 개혁파 원리인지가 불분명하여 사태해결이 어려워질 것이라고 보았다. 만약 신조가 신학부에서만 원리로서 인정되고 다른 학부에게는 해당하지 않는다면, 칼빈주의는 교회 밖에서 일반 은혜를 원리로 삼아야 하지 않는가? 그렇다면 자유대학교는 일반 은혜의 영역을 지배하는 원리를 탐구하며 규정하는 임무를 갖게 될 것이다. 결국 종교로서의 칼빈주의로부터 철학으로서의 칼빈주의로 중심축이 옮기워지고, 이 현상은 제도로서의 교회로부터 유기체로서의 교회로, 특별 은혜로부터 일반 은혜로 옮겨가는 데에서도 나타날 것이라고 주장하였다. 이는 몇 해 전 로오만 조사위원회의 위원장이었던 이의 말이었는지 귀를 의심케 하는 발언이며, 또한 그가 개혁파 원리를 말하면서도 원리 이해를 일관성 있게 고수하지 않았다는 사실을 보여주는 대목이다.

그런데 이런 토론이 아예 없었던 것처럼, 유기체로서 교회가 신학의 주체라는 그의 입장은 1906년에 나온 『교의학』 2판에서도 그대로 유지된다. 물론 그는 처음부터 카이퍼의 유기체와 제도 교회의 구분에 전적으로 동의하지는 않았다. 그는 유기체로서의 교회가 제도 교회를 선행한다는 카이퍼의 주장에 대해서는 반박한다. 그럴 경우 중생한 인류인 유기체 교회가 창조, 가정, 국가, 사회, 학문과 문화 영역에 있어 그 모습을 밝히 드러낼 수 있겠으나, 대신 제도 교회가 우연히 기계적인 방식으로 성도들의 모임인 교회에 추가된 것처럼 설 자리를 잃어버릴 수 있기 때문이다(492). 이러한 이유로 바빙크는 제도 교회의 의미를 약화시킨 카이퍼의 교회론을 비판한다. 그러나 그는 개혁파원리를 『교의학』에서는 다루지 않으며, 신학

17) “Belijdenis of beginselen”, *Bazuin*, Vol. 49, 1901,12,20.

이해와 신학교육에 지대한 역할을 한 유기체와 연관시키지도 않는다. 그가 자유대학교의 근거가 되는 개혁파 원리 자체에서 카이퍼와 동의하면서도 동시에 다른 해석을 제시하였다. 신학의 학문성과 제도 교회의 감독을 동시에 유지하는 새로운 체제의 신학교육기관을 꿈꾸었으나, 분리측이나 자유대학교이나 어느 편도 그에게 동의하지 않았다.

4 교회법과 교회 정치

바빙크는 잡지와 신문에 기고하고, 소책자나 저서로 교회 앞에 자기의 입장을 밝혔다. 이는 신학자가 교회 밖에 있거나 대척하지 않고 교회 안에서 사역한다는 그의 소신과 일치한다. 따라서 교회와 신학 사이에는 본질이 아니라 명료성에서만 다를 수 있다.¹⁸⁾ 신학은 진리의 유기체를 교회에게 가르쳐서 하나님을 알고 섬기게 하는 영광스러운 사명을 받았다.¹⁹⁾ 그는 이를 그가 말하는 제도적 교회와 유기체 교회에서 활발하게 수행하였다. 신학교수였지만 정치에도 개입하여 카이퍼와 동역하였고, 말년에는 교육학이나 심리학을 깊이 연구하였고, 기독교학교 운동에도 크게 기여하였다.

바빙크는 온유한 성품의 소유자로서 늘 조정자와 중재자의 입장을 선호하였고, 이 때문에 그는 늘 어려움을 당한다. 이것은 제도/유기체 교회에서 행한 그의 신학 작업에서도 나타난다. 신학교육기관의 통합을 위하여 카이퍼의 신학에 대해서 분리측에서 제기한 여러 주장을 그는 동조하면서도 카이퍼를 변호하였다. 1896년 『교육과 신학』에서 그는 카이퍼가 유아세례의 근거로 말하는 중생 이해를 비판한다. 즉 세례가 중생을 인치며, 따라서 택한 이방인들은 복음을 듣기 전에 이미 중생한 것으로 전제해야 한다고 주장하는 카이퍼의 ‘중생전제설’이나 영원 칭의론은 개혁신학에서 벗어난다고 보았다. 다만, 모든 세례 받은 자들은 교리와 삶에 있어 (중생의) 반대 모습을 보이기 전에는 중생한 것으로 간주할 수는 있다고 말했다. 이러한 주장은 총회가 이후 1905년에 취할 결정과 일치한다.

이에 앞서 교회 합동을 위하여 교회론에서도 조정과 중재를 시도하였다. 1890년에 텐 호르(이후 미국 칼빈신학교 교수)는 『자유교회』지와 소책자를 통해 교회의 본질을 신자들의 회중으로 보면서, 카이퍼와 애통 측이 국가교회를 거짓교회로 거부하지 않고, 다만 교회법적 오류만을 지적한 것은 고백적이고 전체적인 개혁은 아니라고 강하게 비난하였다.²⁰⁾ 교회합동을 열망한 바빙크는 1890년 『바자인』지에 기고하면서, 신조로부터 세 종류의 교회를 구별하였다. 즉 ‘선택 받은 사람들의 회중’(「하이델베르크요리문답」 제21주임), ‘세례받은 자들의 회중’(「네덜란드신앙고백」 제34조) 그리고 ‘신자들의 회중으로서의 교회’(같은 고백 제27조)가 있는데, 카이퍼는 첫째를, 텐 호르는 셋째를 옹호하기에 문제가 어렵다는 것이었다. 이 세 개념을 모두 조화시키면서 교회를 이해하려고 한다면, 두 사람 사이에 교회론적 이견은 사라질 것이라고 바빙크는 주장하였다. 나아가 두 종류의 개혁, 즉 분리와 애통의 방법을 상호 강요하지 않고, 두 개혁이 지금까지 이룬 상황을 그대로 인정한다면, 합동이 고백적으로 가능하다는 안목을 제시하기도 하였다. 바빙크는 스스로 교회를 신자들의 모임으로 보는 교회 정의에서 자기 교회론을 기초하고 있지만(492), 조정하고 중재하려는 그의 성품이 잘 드러난 사례이다.²¹⁾

바빙크는 교회 합동을 위하여 공권력과의 관계를 교회법적으로 정리하는 일도 맡았다. 기독교개혁교회는 1869년에 총회의 상임위원회의 이름으로 교회법과 규정을 국가에 통보하

18) *De wetenschap der H. Godgeleerdheid* (Kampen: Zalsman, 1883), 29.

19) *De wetenschap der H. Godgeleerdheid*, 37, 44.

20) F. M. ten Hoor, *Afscheiding en Doleantie in verband met het kerkbegrip* (Leiden: Donner, 1890), 73.

21) 바빙크는 택자들의 모임, 성찬 회원의 모임, 신자들의 모임을 말하기도 한다. IV, 288-289.

여 종교의 자유를 얻었다. 그런데 카이퍼의 눈에는 이것이 교단을 주체로 보고, 지역교회를 지교회(枝教會)로 보는 국가교회의 이념을 수용한 오류로 보였다. 법무장관의 대답은 분명하였다. 즉 규정의 효력정지는 교단의 책임자가 정부에 요청함으로써 가능하다는 것이었다. (만약 합동 이후에도) 1869년의 규정처럼 교단이 아니라, 개별 지역교회의 인가를 원하면, 지역 교회가 개별적으로 설립과 치리에 대한 규정을 국왕에게 보내어 인가를 받을 수 있다는 긍정적인 답변이었다. 총회는 상임위원회가 아닌 특별위원회가 이 일을 수행하여 1869년 규정의 정지를 1892년 1월에 승인한다. 이리하여 그 해에 합동할 지역교회들은 자기들이 받아들이는 신앙고백과 교회정치를 정부에 통보함으로써 법적인 인정을 받을 수 있게 되었다. 이로써 합동을 위한 법적인 기초도 확립되었다. 동시에 분리 측 교회에 정부가 취한 부당한 횡포도 사라지게 되었다. 이런 일들을 통해 바빙크는 신학자들과 법률가들을 관여시키면서 합동을 향한 길을 닦아 나갔다.

바빙크가 이룬 이 결실은 교회론과 교회법에서 중요한 면모를 지닌다. 교회론에서 지역교회의 독립성인데, 지역교회는 아무리 작아도 온전한 교회로서 어떤 교회도 다른 교회를 지배할 수 있는 모교회는 없다(504). 따라서 모든 교회는 동등하며, 직접 그리스도와 그분의 말씀의 지배만을 받는다. 지역교회는 보편 교회로서 그리스도의 몸의 계시이다. 이 교회론은 교회법에도 그대로 적용되어 지역교회의 동등성에 이른다. 각 지역교회마다 그리스도께서 주신 권세를 가지며 당회가 이 권세를 담당한다(517). 지역교회의 치리회인 당회는 독립적이며, 이 치리회를 위계적으로 지배할 상회는 없다. 치리회는 상호 존중하면서 지역 전체와 교회 사안 전반을 다루는 상호 협력적인 관계이다. 성경과 신조를 버린 국민교회는 상회가 하회를 지시하였으나, 바빙크는 자기 교회에 남아있던 그 흔적조차 버리고 지역교회와 치리회인 당회의 온전한 권세를 인정하였다.²²⁾ 이는 어떤 교회도 다른 교회를 지배할 수 없다는 도르트레흐트 교회법 84조를 따르는 복귀이다.

바빙크가 마냥 중재적 입장만을 취한 것은 아니다. 그는 유기체 사상으로 신학교의 정체성 자체에 만족하지 않았다. 이것은 교수회의 안에서 항상 갈등의 요인이었고, 그의 상대 린더보움 교수는 분리측 영성을 대변하였다. 교회 합동과 신학교육기관 통합 과정에서 두 사람은 수많은 논쟁을 벌였고, 이것이 분리측 교회와 신학교 이사회가 염려하는 사안이 되었다. 이런 상황에서 바빙크는 유명한 말을 남긴다. “우리가 형제라 하더라도 반드시 친구가 될 필요는 없다.” 이후 바빙크가 자유대학교, 카이퍼와 관계를 가질수록 지속적으로 그는 이들의 의심과 오해를 받았고, 급기야 카이퍼와도 관계가 어려워졌다.

수상이 된 카이퍼는 여전히 한 학교가 교회의 신학교이자 동시에 신학부가 될 수 없다는 입장을 취한 반면, 신학의 학문성을 표방하면서도 신학교육은 오직 교회의 책임이라는 사실을 포기하지 않는 바빙크는 1902년 총회에서 교수 임명 추천권은 교수들에게 주어, 교회가 임명한 이사회는 그 추천에 찬반의사를 밝히고 총회에 보고하는 방식으로 하나의 신학교육기관 통합안을 제안하여 통과시켰다. 그런데도 표결 직전에 분리측에서 자체 교육기관을 갖는다는 것이 합동 조건이었다는 강력한 발언이 있었다. 결국 애통측 출신이었던 총대(판 셸펀)가 이 발언의 심각성을 간파하고, 통합을 추진하지 않기로 하자는 안을 공식적으로 발의하였고, 결국 그의 안이 통과되었다. 총회가 교육기관의 통합을 결정하고 나서, 같은 회기에 그 통합의 결의를 시행하지 않기로 결정하는 혼란을 겪으면서, 합동개혁교회의 분열은 막을 수 있었다. 그 총대의 안의 배경은 명백하였다. 카이퍼가 합동개혁교회를 배경으로 수상이 되어, 견고한 우파연정을 수립한 상황에서 개혁교회가 분열한다면, 이것은 그에게 큰 타격을 주게 될 것이 자명한 일이었다. 결국 바빙크의 시도는 좌초되고 말았다. 10년 간 교육기관의 통합을 성

22) 애통의 교회법이다.

사시키려고 백방으로 애쓴 그에게는 크나큰 좌절을 안겨다 주는 결정이었다. 바빙크는 곧장 총회 회의장을 떠나버렸다. 1899년의 경험이 재현된 것이었다.

실망한 바빙크는 카이퍼의 수상 취임 이후 공적이던 자유대학교 교의학교수직을 제안 받았다. 그가 수락하면 캄편신학교는 존폐의 위기를 맞게 될 것이다. 우여곡절 끝에 1902년 12월에 행한 고별강의를 “나는 분리 측의 아들이요, 그렇게 살기를 원한다”는 말로 끝마쳤다.

바빙크가 양 교육기관의 통합에 그렇게도 집착했던 이유는 무엇일까? 그는 자기의 신앙적 배경인 분리 측을 고립으로부터 벗어나게 하고 싶었다. 그는 신앙과 학문, 경건과 세상적인 삶의 균형적 조화를 추구하였다. 그의 이런 자세는 보편성에 대한 그의 태도에서 나왔으며, 이로 인해 레이던으로 가는 모험을 감행하였고, 역사적인 개혁신학을 연구하여 적극적으로 세상 속에서 기독교인의 삶을 살고자 했던 것이다. 자유대학교로 옮기고, 교육이나 정치에 관여하는 것도 이런 배경에서 나왔다. 개혁신학에 기초하여 네덜란드를 기독교화하기 위하여 자유대학교라는 학문기관을 활성화해야 하며, 이를 위하여 제한적인 재원을 결집해야 한다고 보았기 때문이다. 동시에 그는 옛 분리 측의 입장에 따라 신학교육의 주체는 교회라는 입장을 고수한다. 그러나 옛 분리 측 인사들과 자유대학교의 교수들은 고유한 입장만을 고집할 뿐, 바빙크가 원하는 방식으로 보편성을 가진 학문과 신학을 추구할 기회를 쉬 베풀지 않았다. 이것이 그의 시도와 좌절의 배경이었다.

바빙크는 온유하여 신학에서나 교회법에서도 대치하는 의견들을 조정하고 중재하였다.²³⁾ 이를 위하여 다방면에서 자기 필봉으로 의견을 개진하고 설득하였다. 그런 그의 성품과 노력으로 1892년의 교회 합동이 신학적으로 잘 진척될 수 있었다. 그러나 교회합동의 진정성은 신학교육기관의 통합으로 나타나야 한다는 확신 때문에 끈질기게 통합안을 지속적으로 제시하고 총회에 제출하였으나 쌍방의 불신을 받고 결과적으로 좌절하고 말았다. 이렇게 그는 교회정치에서 여러 차례 쓴 맛을 보았다. 물론 로만 보고서의 경우처럼 그가 실수한 경우도 있었다. 우리가 알고 있는 대신학자 바빙크, 그리고 성경에 기초하고 교회사/교의사에 정통하고 개혁신학의 기초를 자기 『교의학』 특히 교회론에서 정리한 그조차도 이런 시련을 거치는 등 덧없는 인간의 면모를 지녔다.

바빙크는 자기 교회의 분리의 정당성을 『교의학』에서도 옹호하였다. “한 교회가 직분과 직분을 통한 봉사에서 하나님의 말씀보다 자신과 자기의 규정에 더 권위를 두고, 거짓 교회임을 분명하게 노정시키면, 참 성도들은 스스로 분리하여 교회적으로도 하나님의 말씀을 따라 새롭게 살아가야 하는 거룩한 임무와 피할 수 없는 의무를 지닌다.”²⁴⁾ 그는 자기를 이해하지 못하는 분리측 인사들의 처신을 두고 이런 발언을 자주 곱씹지 않았을까. 이와 동시에 개방성을 자기 교회 교인들에게 들려주려는 목적으로 행한 강의 『기독교와 교회의 보편성』(1888)에서 그는 “개신교 안에는 교회개혁적 요소와 교회해체적 요소가 공존한다”는 유명한 말을 남겼다.²⁵⁾ 교회의 유일한 판단기준인 말씀이 만민의 손에 쥐어졌다면, 누구나 교회를 판단할 권리를 가지며, 확신이 설 때에는 분리할 권리도 있다는 것이다. 이 주장은 이후 그가 교회의 한 속성인 일체성을 설명하는 데에 어려움을 주었다. 그럼에도 교회의 다양성을 (잘못) 적용하여 그가 또 다른 분리를 감행하지 않았음을 보면, 교회개혁적 요소와 교회해체적 요소를 구별하고 판단하는 것이 얼마나 어렵다는 것과, 누구라도 교인으로서 늘 지적 일관성만을

23) 바빙크는 많은 주제들의 대치하는 의견들을 제시한 다음, 자기의 입장에 이르기 위하여 ‘어떤 의미에서’(non eodem modo)라는 표현으로 공통의 의견을 최대한으로 확장한다, H.M. Yoo, Raad en daad (Kampen: Mondiss., 1990), 95.

24) IV, 360쪽; cf. 302.

25) *Katholiciteit van christendom en kerk* (Kampen: Zalsman, 1888), 50.

따라 처신하는 것이 결코 쉽지 않다는 것을 알 수 있다. 아 교회정치라는 현실!

5. 바빙크의 교회론과 실제 그리고 한국교회

바빙크의 대작 『개혁교의학』은 개혁교회의 교회론을 제시하지만, 소책자나 논문 그리고 언론 기사 등으로 바빙크가 시사적인 사안들을 보다 생생하게 다룬 내용이 다 『교의학』에 실리지 않는 않았다. 우리는 그 괴리를 바빙크의 삶의 궤적을 통하여 살피면서, 『교의학』의 교회론이 지닌 실제적 측면을 재구성하거나 평가하였다. 그는 자기 교회론을 한 편으로는 성경과 교의사 그리고 교회의 전통과 신조 위에 세웠다. 이것은 바빙크의 강점이다. 성경 원어뿐만 아니라 아랍어까지 공부하여 성경을 주석할 수 있는 기량을 갖춘 그의 『교의학』은 카이퍼의 『교의학』보다 훨씬 더 성경적이고 부드럽다. 이런 기초 위에 교의사와 교회의 전통에 대한 광범위한 독서와 이해는 가톨릭교회나 루터파교회의 신학의 유익과 약점을 포괄하는 더 나은 ‘개혁파’ 신학과 교의학의 독특성을 정립하게 하였다. 특히 그는 자기 교회의 신조인 고백서와 요리문답 그리고 도르트신경을 고백하고 신학적 작업에 이용하였다.

다른 편으로 바빙크는 이런 기초를 자기의 역사적 상황에서 숙고하고 적용하는 방식으로 발전시키고 교회론의 실제적 사안에서 적용하고 교회와 신학을 인도하여 안목을 넓혔다. 위에서 살펴본 대로 신학의 학문성, 신학의 주제, 개혁파 원리 등의 사안들은 그가 교회를 위한 신학자인 면모를 잘 드러낸다. 그는 자신이 말하는 존재의 원리인 삼위 하나님 신앙과 인식 원리인 성경과 성령의 인도와 같은 원리의 사안에서 결코 타협하거나 중재적 입장을 취하지 않았다. 이에 기반하여 교회의 합동과 신학교육기관의 통합을 위한 시도에서 바빙크는 신학의 주제, 개혁파 원리 등을 주제로 삼아 대치하는 두 기존 교회의 의견을 중재하여 교회의 일체성을 구현하려고 애썼다. 이 과정에서 대신학자인 바빙크는 여러 형태로 상처도 받았다.

바빙크의 이런 노력에 저변에는 유기체 사상이 깔려 있다. 그는 당대 철학으로부터 유기체 사상을 수용하여 일체성과 다양성에 관심을 가졌다. 그는 성경(1권, § 3, 22 & § 14, 120, 129), 인류(2권, § 38, 298), 세계²⁶⁾, 진리(§ 3, 14)의 유기체, 유기적 영감(§ 14, 114)을 말한다. 그는 이미 1881년부터 유기체에서 전체 또는 머리가 부분이나 지체에 앞선다고 말한다.²⁷⁾ “모든 교회들의 일체성은 비로소 후천적으로 고백, 교회법과 치리회의 연합관계로 형성되지 않는다. 교회는 먼저 교회 바깥에서 믿음을 가지고 그 다음에 연합하는 사람들의 협회가 아니다. 교회는 유기체로서 전체가 부분에 선행한다. 교회의 일체성은 지역교회의 다수성에 선행하며 그리스도 안에 있다. 그분은 ... 머리로서 회중을 결합하여 세우신다.”(4권 § 53, 486).²⁸⁾ 또한 그는 교회, 학문²⁹⁾, 신학³⁰⁾의 유기체를 말하면서 학문으로서의 신학과 유기체로서의 교회를 연결한다. 그런데 그가 원용한 유기체 개념을 지금도 계속 사용할 수 있을지는 의문이다. ‘유기체, 또는 유기적’이라는 용어는 생물학적 용어로서 자기 법칙의 내적 발전과 내재주의의 사상을 담고 있으며, 19세기 독일 낭만주의의 중심 사상으로서 범신론이나 또는 진화론적 세계관을 내포하고 있다.³¹⁾

26) *De algemene genade* (Kampen: Zalsman, 1894), 46.

27) “Het Rijk Gods, het Hoogste Goed”(1881), in *Kennis en leven*, 36.

28) Cf. *Christelijke wereldbeschouwing* (Kampen: Bos, 1904), 44; *Christelijke wetenschap* (Kampen: Kok, 1904,) 59. 그는 다음을 인용한다, Ed. von Hartmann, *Mechanismus und Vitalismus in der modernen Biologie*, Archiv. f. syst. Philos. 1903 bl. 345; Id, *Philos. des Unbew.* III bl. VI.

29) *Theologische School en Vrije Universiteit* (Kampen: Kok, 1899), 70.

30) H. Bavinck, e.a., *Opleiding en theologie* (Kampen: Kok, 1896), 58.

31) 유해무, 『개혁교의학』 (서울: 크리스찬다이제스트, 1997), 117, 564.

그럼에도 불구하고 교회를 신앙을 가진 자들의 후천적 연합으로 보는 개인주의적인 교회론을 그가 유기체 교회의 관점에서 비판한 것은 한국교회에 큰 경종을 울린다. 한국교회 안에서 벌어지는 수많은 교회의 분열/이합집산은 교회의 머리 아래 지체가 연합하고 화평을 이루는 모습은 결코 아니다. 유기체 교회 이론에는 역시 일말의 무리가 있다. 비록 그가 제도 교회보다 유기체 교회가 앞선다는 카이퍼의 주장을 암시적으로 비판한 것은 옳지만(§ 53, 487), 전체가 부분에 앞서는 유기체의 정의 때문에 유기체 교회가 제도적이고 지역적인 교회를 앞설 가능성은 상존하며, 제도 교회가 약화될 위험도 상존한다. 제도 교회를 이루는 요소들이 사라진다면 하야도(유기체) 교회는 존속하기 때문이다. 더구나 그가 초기에 그렇게 강조하였던 ‘하나님의 나라’가 유기체로서의 교회에 가려지는 아쉬움이 있다. 신자들이 고백과 삶에서 유기체 교회보다는 차라리 하나님의 나라를 드러낸다는 말하는 것이 더 성경적일 것이며, 천국에서도 직분, 말씀과 성례가 더 이상 없지만 교회는 여전히 가시적일 것이라는 주장(§ 53, 492)은 그리 성경적이지 않다. 이것은 교회의 본질을 성도의 교제로 보는 그의 입장에서 나온 귀결이다. 그리스도께서 나라를 아버지께 바칠 때(고전 15:24), 하나님이 만유의 주로서 만유 안에 계실 때에도 과연 교회가 가시적으로 존속할 것이라고 말할 수 있을까? 더욱이 바빙크의 교회론은 서방교회의 전통에 서있는데, ‘에베’를 통해 교회를 이해하고 정의하는 고대 교회의 교회론의 언급은 빠져있다.

교회론에 나타난 이런 부조화나 내적 갈등은 그가 신학이란 제도 교회나 직분이 아니라 유기체 교회와 교인들의 사교(ratio christiana)로 이루어진다는 주장에 기인한다. 이로써 신학의 주체로서 제도와 유기체 교회, 신학교와 대학교의 신학부의 갈등은 해결되지 않은 채, 그에게 관계와 교회정치에 쓴 맛만 안겨주었다. 이것이 그의 교회론과 실제의 이면이다. 죄인을 불러 의인으로 만들어 날마다 의인으로 살게 인도하는 신학과 목회는 인간관계 속에서 수행한다. 이런 일을 맡은 신학자와 목회자 자신들의 인간관계는 늘 위기에 직면할 수 있다. 바빙크는 이런 관계 속에서 신학하고 설득하고 교회를 세우려고 애썼다. 비록 그가 현장에서 항상 편한 관계만을 누린 것은 아니라 하더라도 그의 교회론은 교회의 주인이신 삼위 하나님의 사역 전체를 바라보면서 이상적인 교회의 모습을 담아낸다.

한국교회와 신학의 현장은 어떤가? 바빙크는 자기 교회의 ‘분리’를 정당하게 수용하고 사랑하며, 교회의 신학교를 자랑한다. 여기에는 교회의 분리와 교회의 일체성, 분리의 정당성을 변호하는 신학과 신학교의 존재 근거가 문제가 된다. 한국교회는 수많은 교파로 분열되어 있고, 교파마다 신학교를 운영한다. 교회가 분리하고 신학교를 세울 정당한 근거가 무엇인가? 당대의 교회와 신학이 성경과 신조를 떠났고, 신학을 종교학으로 변질시켜 신학의 학문성을 인정하지 않을 때, 바빙크는 단호하게 자기 교회와 교회의 신학교를 변호하였다. 자기 교회를 사랑하고 신학의 원리를 따라 신학을 연구하고 교회를 가르치며, 특히 신학의 포괄적 사명을 강조하는 신학은 현재 한국교회에서도 절실하게 요청된다. 그러나 교회가 없는 신학, 교회를 섬기지 않는 신학은 바빙크에게 어불성설이듯,³²⁾ 현재 쇠퇴일로에 있는 한국교회를 향한 신학의 사명을 그 어느 때보다 막중하다.

바빙크가 신학의 유기체 사상의 한계에도 불구하고 신학서론(백과전서학)의 중요성을 부각시키면서 신학의 여러 분과를 묶어 신학의 일체성을 정립하려고 시도한 것은 주목할 만하다. 신학의 파편화가 당연시되어 분과 상호간의 관계와 협력으로 나타나는 일체성에 무관심한 한국신학과 신학교육의 현실의 교정을 위하여 신학서론은 절실하게 요청된다.

한국교회가 신학 이해와 신학교육에 대해서 진지하게 숙고하고 토론한 적이 있는가.

32) “교회가 없는 신학은 사멸한다. 신학이 없는 교회는 쇠퇴한다”, “De wetenschappelijke roeping onzer kerk”, *De Vrije Kerk*, Vol. 8/3, 1882, 98.

신학의 학문성과 신학이 대학교에서의 입지를 정립하고, 다른 학문과 대화하고 신학의 영역과 안목을 넓히며, 다른 학문에 미칠 영향은 무엇인가. 우리가 바빙크의 유기체 사상과 개혁파 원리를 답습하는 것과는 무관하게, 이것들은 신학과 고려신학대학원, 학문과 고신대학교의 정체성을 질문하게 유도한다. 바빙크가 카이퍼와는 달리 제도 교회와 유기체 교회 사이에 어떤 우선권을 인정하지 않은 것은 옳다. 유기체 교회에 속하는 자유대학교가 교회는 아니기 때문이다. 그렇지만 인구절벽으로 인하여 학령인구의 절대수가 감소하는 상황에서 고신대학교의 정체성과 존속의 정당성은 무엇인가. 고신대학교가 ‘개혁파 원리’를 두고 토론한 적이 있는가. 고신대학교의 특수대학원인 고려신학대학원의 입지와 정체성은 무엇인가. 신학과 고려신학대학원이 교회와 무관한 독립신학교나 사설신학교가 아니라 고신교회의 감독을 받는 것은 옳다. 그런데 교회와 신학은 이 ‘감독’이라는 의미를 제대로 이해하고 있는가. 학문적 신학 그 자체는 단순히 교회직분에서 도출되지 않고 성령께서 배포하시는 은사의 산물이지만³³⁾, 학당의 신학은 늘 교회, 신조, 성경 심지어 그리스도와 하나님 지식으로부터 떠나 자체의 근거를 허물고 자멸할 위험을 안고 있다.³⁴⁾ 그러나 바빙크는 신학이 학문의 전당인 대학교를 떠나 신학교에 스스로 감금한다면, 예전과 문화, 교회와 세계, 신앙과 학문은 화해하지 못하고 서로 곁들면서 개혁고백이 말하는 공교회성을 포기하고 말 것이라고 경고한다.³⁵⁾ 우리가 카이퍼나 바빙크가 주장한 유기체 사상이나 개혁파 원리를 답습하지는 않더라도, 어떤 방식으로든 신학의 학문성과 고신대학교의 입지를 교회론적으로 토론하고 정립해야 한다. 그렇지 않으면 신학과 대학교가 다 교회로부터 독립하고 그 관계를 상실하고 말 것이며, 신학과 대학의 학문이 교회를 섬기지 못할 것이다. 고신대학교는 교회가 아니기 때문이다.

한국교회는 로마교의 획일성을 제대로 경험하지도 않았음에도 교회의 다양성 자체를 정당한 것으로 여기고 교회의 일체성에 대해서는 아예 무관심하다. 많은 이들이 새로운 교파의 간판을 붙였다 떼었다를 맘대로 하고, 신학교도 맘대로 세워 무자격 목사를 양산하였다. 성경이나 신조에 따라 사고하기보다는 개인주의적이고 파벌적인 처신이 난무하고, 이명서도 없이 교회를 옮기고, 권징을 피하여 교회를 이탈하는 일이 비일비재하게 벌어진다. 교회론의 무지와 교회법의 무시가 횡행한다. 한국교회 안에서 신학 연구와 교육이 교회론이나 교회법 그리고 교리와 예배에 대하여 취하는 무관심 속에서 수많은 일들이 일어나고 있음을 알 수 있다. 바빙크가 신학교육기관의 통합을 위하여 수많은 실패와 좌절도 마다하지 않은 것을 한국의 신학자들과 신학교는 귀감으로 삼아 교파의 존재와 의미를 성경적으로 상대화하고 교회의 일체를 위한 교회 합동과 신학교육기관의 통합에도 관심을 기울여야 할 것이다.

더구나 한국교회 안에 횡행하는 교회정치라는 것이 교회론과 교회법적인 기초를 벗어나 있다. 지역교회의 독립은 요원하며, 치리회의 상하회 개념이 지배하여 ‘상회의 지시’라는 말이 태연하게 일어난다. 치리회로서 교회회의가 그리스도께서 주신 권세를 섬김으로 수행하지 않고, 정치계파의 이진투구의 현장으로 전락하고 말았으니, 바빙크가 교회론에서 그리 비판하고 혐오하는 중세 로마교회의 위계적 지배의 타락과 다를 바가 없다. 더구나 바빙크와 같은 위대한 신학자도 교회정치에서 패자 신세를 면치 못하였는데, 한국교회는 신학자가 교회 치리와 교회 정치 언급 자체를 봉쇄하거나 신학자들이 이런 문제에 대해서 애써 무관심을 보인다. 그러면 신학자는 교회의 현장에서 뒤로 물러나서 학문으로서 신학만을 추구할 것이요, 그것은 바빙크가 비판하였듯이 신학이 성경과 신조와 심지어 그리스도에게서 이탈하는 기회를

33) *Het doctorenambt* (Kampen: Zalsman, 1899), 61

34) *Godsdienst en godgeleerdheid*, 21-22, 28.

35) *Godsdienst en godgeleerdheid*, 31.

만드는 꼴이 될 것이다. 오히려 신학자는 신학을 연구하듯, 보다 적극적으로 교회 개혁적이고 해체적인 요소를 탐사하고 교회를 바로 세우는 신학 본연의 사명을 다하여야 할 것이다.

이외에도 바빙크가 로마가톨릭교회를 가혹하게 비판하면서도 그 교회에 대한 일말의 동정적인 자세, 만인제사장직에 기초한 교인의 세상 내적 활동, 정교분리에 기초한 공권력과 의 관계 정립(가령 코로나 19의 난국 속에서 교회와 공권력의 관계) 등도 한국교회의 맥락에서 당장 논의해야 할 주제들이다.